

Anul LII

2007

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABES-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA**

2

Galaxia Gutenberg
Cluj-Napoca



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

2

- 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

2

- series theologia-philosophia -

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

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Marius Grigore FURTUNĂ

Documentul jahwist, originea, datarea și teologia lui - Le document yahviste, son origine, sa datation et sa théologie.....7

Teodor COSTIN

De adventu Filii hominis in Marco. Parte I: Indagine interpretativa - Venirea fiului omului în Evanghelia după Marcu. Partea I: analiză interpretativă21

Teodor COSTIN

De adventu Filii hominis in Marco. Parte II: Indagine integrativa - Venirea fiului omului în Evanghelia după Marcu. Partea a II-a: analiză integrativă47

Traian-Radu COSTE

Eshatologia azi, o realitate în imaginația omului - Die Eschatologie Heute, eine Wirklichkeit in die Vorstellung des Menschens69

Remus-Florin BOZÂNTAN	Uniunea lui Cristos cu creștinii, manifestată în simbolismul corpului mistic - L'union du Christ avec les chrétiens, représentée par le symbolisme du corps mystique.	79
Remus-Florin BOZÂNTAN	Dubla funcție a lui Cristos în corpul mistic - La double fonction du Christ dans le corps mystique	93
Bogdan BLAGA	Die Widerspiegelung des Solidaritätsbegriffs in der Pastoralkonstitution <i>Gaudium et spes</i> - Reflectarea conceptului de solidaritate în constituția pastorală <i>Gaudium et spes</i>	103
Francesco MIANO	Persona e trascendenza - Persoană și transcendență	123
Alin TAT	Filosofie și teologie la Vladimir Lossky - Philosophie et théologie chez Vladimir Lossky	133
Giuseppina DE SIMONE	Dire Dio con la bellezza - A-l vesti pe Dumnezeu prin frumos	141
Friedrich Wilhelm GRAF	Distincție pregnantă. Programul teologic al lui Joseph Ratzinger [Benedict al XVI-lea] - Une distinction nette. Le programme théologique de Joseph Ratzinger [Benoît XVI].	145
Călin SĂPLĂCAN	Corps et séduction - Corp și seducție	161
Simona Ștefana ZETEA	O națiune indiferentă și individualistă? Alte semne de întrebare asupra credinței în România - Un peuple indifférent et individualiste? Nouveaux signes alarmants sur l'état de la foi en Roumanie	171
Andrei-Claudiu HRIȘMAN	Violența, un flagel contemporan - La violence, un fléau contemporain ..	197
Simona Ștefana ZETEA	Mass-media, o oglindă a percepției societății românești asupra Bisericii? - Les médias, un reflet de la perception de la société roumaine sur l'Église?	209
PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN		231

DOCUMENTUL JAHWIST, ORIGINEA, DATAREA ȘI TEOLOGIA LUI

Marius Grigore FURTUNĂ

RESUMÉ: Le document yahviste, son origine, sa datation et sa théologie.

Le canon hébraïque et celui grec de la Sainte Écriture s'ouvrent avec les même cinq livres: *B're'sit*, *Elleb s'môt*, *W'ayyiqra*, *B'midbar*, *D'barim* (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome), en se constituant en un groupe unitaire, dont le noyau est la Loi. L'unité de ces livres dérive aussi du fait qu'ils sont attribués tous au même auteur: Moïse. Le présent article vise à mettre en discussion l'unité structurelle et narrative du Pentateuque et, implicitement, l'identité de l'auteur. L'hypothèse de Wellhausen là-dessus, appelée la „théorie des documents”, consiste en l'idée que ce corpus de livres constitue le résultat d'un travail de rédaction de quatre documents: le yahviste (J), l'élohiste (E), le deutéronomique (D), le sacerdotal (P), dont le premier est le plus ancien. C'est l'histoire de celui-ci et surtout sa théologie qui font le sujet du présent article. Le document yahviste, élaboré en un contexte historique très bien défini, présente Dieu comme celui qui guide l'histoire du peuple qui le considère son Créateur. Le point de départ de sa théologie est la vocation d'Abraham et les promesses que Dieu lui fait et développe l'idée de l'histoire de la rédemption.

1. Elemente introductive în critica literară a Pentateuhului

Canonul ebraic precum și cel grec al Sfintei Scripturi se deschid cu un grup identic de scrieri, din punct de vedere al numărului și cărților ce-l constituie. Acest grup este compus din primele cinci cărți ale Sfintei Scripturi:

B're'sit (trad. din ebr.: „La început”) respectiv *Geneza*,
Elleb s'môt (trad. din ebr.: „Acestea numele”), respectiv *Exodul*,
W'ayyiqra (trad. din ebr.: „Și El a chemat”) respectiv *Leviticul*,
B'midbar (trad. din ebr.: „În pustiu”) respectiv *Numerele* (sau *Numeri*) și
D'barim (trad. din ebr.: „Cuvinte”) respectiv *Deuteronomul*.

Grupul acestor prime cinci cărți este numit în canonul ebraic *Thora* (Lege)¹ iar în cel grec *Pentateub* (Cinci suluri)². Cele cinci cărți ale grupului constituie o unitate³ exprimată în mod deosebit prin titlul pe care-l au în canonul ebraic: Legea. Expresia

¹ Denumire folosită în cadrul canonului ebraic și care împreună cu *Nebi'im* (Profeții) și *Ketubin* (Scrierile) constituie *TaNKa* (canonul ebraic al Sfintei Scripturi, sau „Cele douăzeci și patru de cărți”).

² Traducerea exactă a termenului *pentateub* este de „cinci cutii”. Este vorba de cele cinci cutii în care se păstrau cele cinci suluri de papirus pe care era scris textul actualelor prime cinci cărți din Sfânta Scriptură.

³ Unitatea Pentateuhului poate fi înțeleasă în sensul că este o carte compusă din cinci părți. Este posibilă o altă viziune: cinci cărți ce constituie un grup denumit Pentateuhul. Prima variantă pune în evidență caracterul unitar, pe când cea de-a doua cel fragmentar al Pentateuhului.

aceleași unități, din punctul de vedere al canonului grec, poate fi văzută prin atribuirea cărților Pentateuhului unui singur autor: Moise⁴.

O lectură atentă a textului Pentateuhului nu poate să nu ducă la punerea unor întrebări cu privire la unitatea acestuia din punct de vedere structural și narativ. Nu se poate trece cu vederea faptul că o lectură a acestuia pune cititorul în fața unei serii de probleme ce vizează tocmai unitatea acestuia. Problema unității Pentateuhului⁵ este una importantă deoarece este legată în mod indisolubil de cea a autorului acesteia. Orice text, mai mult sau mai puțin amplu, scris de un singur autor are o unitate în sine. Problema Pentateuhului este că nu prezintă acest tip de unitate în sine, fapt ce pune în discuție problema unicității autorului său și implicit a identității acestuia.

În cele ce urmează vor fi prezentate unele dintre aspectele ce pun în discuție unitatea structurală și narativă a Pentateuhului și astfel implicit a autorului acestuia.

Se poate observa o alteranță a stilului în care sunt scrise diferite episoade de pe parcursul Pentateuhului. Unele au un caracter sobru, altele sunt adevărate bijuterii narative, altele prezintă note de umor etc.

Prezența unor dubluri este un alt element ce pune în discuție unitatea structurală. Câteva exemple în acest sens: Gen 1-2 conține două episoade narative⁶ succesive ce vorbesc despre același lucru, crearea lumii și a omului; Gen 6-9 două narațiuni paralele⁷ cu privire la potop; Gen 15 și 17 două apariții divine și făgăduința unui urmaș pentru Avraam; Gen 16 și Gen 21,9-21 două narațiuni pe aceeași temă, alungarea lui Agar și a fiului său Ismael; Ex 3 și 6 două apariții-chemări adresate lui Moise, Ex 20 și Dt 5 două texte ce conțin aceleași legi: cele zece porunci, Ex 21 și Dt 15 legile cu privire la sclavi, Lev 27, Nm 28 (de două ori), Deut 14 și Dt 26 legile cu privire la zeciuială care se repetă de cinci ori etc.

Firul narativ de multe ori este brusc întrerupt pentru ca apoi să fie reluat dintr-un alt punct cronologic sau spațial. Un exemplu cu caracter general este cel al seriei de episoade narative din primele unsprezece capitole din cartea Genezei. Acestea nu au de multe ori nicio legătură narativă.

Un alt element ce pune în discuție unitatea Pentateuhului sunt diferențele de vocabular întâlnite pe parcursul textului. Printre acestea cea mai importantă este numele⁸ folosit pentru a indica divinitatea în care Izraelul crede: *YHWH*⁹, numele sacru al divinității izraelite cu care acesta se revelă poporului său în dimensiunea sa intimă: cea de a fi prezent în mod continuu și activ alături de poporul ales (Ex 3,13-

⁴ Titlurile primelor cinci cărți din Bibliile creștine din zona răsăriteană a Bazinului mediteranean, zonă ce corespunde Bisericilor orientale ce au folosit întotdeauna textul grec al Scripturilor (în cazul de față fiind vorba despre ceea ce se numește Vechiul Testament), fac referire la persoana lui Moise, atribuindu-i acestuia cele cinci cărți.

⁵ În literatura de specialitate această problemă este cea a criticii literare.

⁶ Primul episod narativ este Gen 1,1–2,4a, iar cel de-al doilea este Gen 2,4b–25.

⁷ Din motive de spațiu nu vor fi prezentate trimiterile la capitolele și versetele ce constituie cele două narațiuni.

⁸ D. Alexander, P. Alexander (edit.), *Guida alla Bibbia*, Roma 1980, 157-158.

⁹ Grupul de patru consoane cunoscute sub denumirea de tetragrama.

16); *Elohim* (formă de plural), nume al Dumnezeului unic al poporului izraelit ce deține în mod absolut toate atributele divine; *El*, nume comun pentru divinitate sau numele propriu al divinității-tată a tuturor zeilor religiilor orientale și totodată primul în panteonul acelorași divinități,¹⁰ *YHWH Elohim*, *El Shaddai*, Dumnezeul munților, nume ce indică în mod figurat imuabilitatea Dumnezeului izraelit (Ex 17,1); *El Elyon*, Dumnezeu cel preainalt (Gen 14,18); *El Olam*, Dumnezeul cel veșnic, etern (Gen 21,35) precum și alte nume ce apar sporadic pe parcursul Pentateuhului.¹¹

Moartea și înmormântarea lui Moise precum și plângerea morții acestuia (Deut 34,5-10) sunt evenimente ce nu pot să aparțină unei opere al cărei autor să fie același Moise.

O serie întreagă de formule folosită pe parcursul Pentateuhului lasă să se înțeleagă faptul că autorul textului a scris într-un timp ulterior evenimentelor ce sunt narate: „nimeni nu știe mormântul lui nici pînă în ziua de astăzi” (Deut 34,6), „Pe atunci locuiau în pămîntul acela Canaanei și Ferezei” (Gen 12,6; 13,7). Ultimul citat nu putea fi scris de Moise la timpul trecut deoarece ei erau în Israel și pe vremea judecătorilor (Ios 13,4; Jud 1,1.27-29; 3,5; 4,2)¹² etc.

Toate aspectele prezentate sunt în favoarea ipotezei conform căreia Pentateuhul nu este o compoziție literară unitară ce are un singur autor¹³ în persoana lui Moise.

Contestată ipoteza cu privire la faptul că Moise este autorul Pentateuhului este necesar un răspuns cu privire la problema pusă în discuție. Diferențele prezentate erau și sunt explicate prin diferite ipoteze. Astfel Pentateuhul, cu toate problemele prezentate era văzut ca: o punere împreună a două documente paralele (yahwistul și elohistul) alături de care se puteau identifica și alte documente¹⁴, gruparea a mai multor fragmente ce inițial nu aveau nicio legătură între ele și care au fost ulterior puse împreună de un redactor¹⁵, o narațiune de bază (*Grundschriift*) de tip elohistic care ulterior a fost integrată cu alte episoade (teoria „suplimentelor”)¹⁶ etc.

Răspunsul la problema unității din punct de vedere structural și narativ a grupului primelor cinci cărți din Sfânta Scriptură a fost dat de către Julius

¹⁰ J.A. Motyer, *I nomi di Dio*, în D. Alexander, P. Alexander, *op. cit.*, 116.

¹¹ Vezi și articolul Dumnezeu, numele lui, în V. Prager (edd.), *Dicționar enciclopedic de iudaism*, București 2000, 201-203.

¹² I.V. Botiza, *Introducere în studiul Sfintei Scripturi*, Târgu-Lăpuș 2005, 127.

¹³ J. Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, 11-14. R.E. Murphy, *Introduzione al Pentateuco*, în R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, (edizione italiana a cura di F. Dalla Vecchia, G. Segalla, M. Vironda), Brescia 1997, 4.

¹⁴ A. Bonora, *Pentateuco*, în P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 1141.

¹⁵ *Ibidem*, 1142.

¹⁶ R.E. Murphy, *op. cit.*, 5 precum și A. Suelzer, J.S. Kselman, *La critica moderna dell'Antico Testamento*, în R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, (edd.), *op. cit.*, 1464-1471; J. Blenkinsopp, *op. cit.*, 11-20; I.V. Botiza, *op. cit.*, 128-131.

Wellhausen¹⁷. Acest răspuns poate fi considerat o sinteză¹⁸ a încercărilor precedente de a da un răspuns cu privire la unitatea narativă și literară a Pentateuhului. Autorul recunoaște acest lucru: „ideea ca și idee este mai veche decât ideea din punct de vedere istoric”¹⁹.

Trebuie spus de la început că ipoteza lui Wellhausen nu este răspunsul la problema unității Pentateuhului. Este o ipoteză, corectată și nuanțată ulterior de diferiți cercetători, care la ora actuală este un posibil răspuns la problemele ridicate cu privire la primele cinci cărți ale Sfintei Scripturi. Ipoteza nu este lipsită de imperfecțiuni, care au dus la nuanțări mai mult sau mai puțin importante ale teoriei.²⁰

Ipoteza²¹ lui Wellhausen este cunoscută sub numele de „teoria documentelor” și afirmă că Pentateuhul așa cum îl cunoaștem noi astăzi este rezultatul unei munci de redactare a patru documente principale ce se pot identifica în cadrul Hexateuhului²². Aceste patru documente, în ordine cronologică sunt: J (jahwistul), E (elohistul), D (deuteronomistul) și P (sacerdotalul)²³. Documentul cel mai vechi este J (jahwistul) și se identifică prin utilizarea numelui de YHWH în ceea ce privește divinitatea. Ulterior apare documentul E (elohistul) ce se identifică prin utilizarea numelui de *'Elohim* pentru a-l indica pe Dumnezeu. Acest document este mai evoluat din punct de vedere teologic decât precedentul. Acestea două, nu întotdeauna precis identificabile, au fost unificate într-o narațiune coerentă de un redactor RJE (redactor al documentelor jahwistul și elohistul) după căderea Samariei în anul 722 î.Cr. J a avut funcția de document bază armonizându-se cele două documente cu adăugiri de tip redacțional rezultând un document JE.²⁴ Deuteronomul, operă a deuteronomistului, s-a format în mod independent de documentele precedente. O primă formă a acestuia apare cu ocazia reformei regelui Iosia din anul 622 î.Cr. (cf. 4Regi 22). Ulterior documentul a fost îmbogățit cu material omiletic, narativ și legislativ. Un redactor, RDt, a unit

¹⁷ Ipoteza acestuia a fost prezentată în lucrarea sa din anul 1889 *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testament*, lucrare ce conține articolele publicate de către acesta între anii 1876 și 1877.

¹⁸ R.E. Murphy, *op. cit.*, 21, I.V. Botiza, *op. cit.*, 123-131 ș.a.

¹⁹ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, New York 1957 [1883], 36 *apud* J. Blenkinsopp, *op. cit.*, 22.

²⁰ Pentru obiecțiile și dubiile cu privire la teoria lui Wellhausen se pot consulta A. Suelzer, J.S. Kselman, *op. cit.*, 1471-1473; E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'antico Israele*, Bologna 1985, 30-33; J. Blenkinsopp, *op. cit.*, 23-43; I.V. Botiza, *op. cit.*, 131-144 cu trimiterile la bibliografia cuprinsă în aceste lucrări.

²¹ A. Bonora, *op. cit.*, 1142-1143.

²² Wellhausen era adeptul ideii că primele șase cărți ale Bibliei (Gen, Ex, Lev, Nm, Deut și Ios) constituie o unitate din punct de vedere narativ, dar mai ales teologic (argumentul teologic: făgăduința lui Dumnezeu făcută lui Avraam cu privire la un pământ unde vor locui urmașii săi, poporul Izraelit, se împlinește doar în cea de-a șasea carte, a lui Iosua; din acest motiv sunt autori care vorbesc despre Hexateuh și nu Pentateuh).

²³ Abrevierea de P provine de la termenul *Priesterkodex*, în limba germană.

²⁴ A. Fanuli, *La spiritualità dell'Antico Testamento. Tradizioni storiche*, în A. Fanuli (edd.), *La spiritualità dell'Antico Testamento*, Roma 1988, 213, nota nr. 16.

documentul D cu JE. O sursă Q (de la termenul *quattuor* ce se referă la cele patru alianțe individuate de Welhausen de la momentul creație până la cel al legământului de pe muntele Sinai)²⁵ a constituit baza cronologică pentru documentul P la care au fost adăugate ulterior alte fragmente. Forma finală a fost dată de către un redactor sacerdotal aproximativ în anul 400 î.Cr. Unificarea documentului P cu cele trei precedente într-un singur document, actualul Pentateuh, este plasată în jurul anului 330 î.Cr. După această dată Pentateuhul va suferi modificări nesemnificative la nivel redacțional și de conținut.²⁶

Față de teoria documentelor elaborată de Welhausen există la ora actuală trei posibile luări de poziție. Acceptarea de către majoritatea cercetătorilor, aceștia lucrând cu ea așa cum a fost elaborată de către autorul ei fără să se preocupe prea mult de obiecțiile și criticile ce au fost aduse teoriei. O a doua poziție este cea a cercetătorilor care, ținând cont de criticile aduse, propun modificări sau îmbunătățiri ale teoriei. Propunerile ce au venit dinspre acest grup nu au fost întotdeauna de natură să aducă o reală îmbunătățire a teoriei.²⁷ O a treia poziție este cea care vine dispre grupului celor ce refuză această teorie. Numărul lor este redus în comparație cu cel al adeptilor din primele două categorii.

2. Două aspecte legate de terminologie

Trebuie menționate de la început două aspecte legate de termenii folosiți. În cadrul teoriei documentelor se vorbește, după cum este titlul ei, despre patru documente: J, E, D și P. Se impune clarificarea conceptului de „document”. Cercetarea științifică a textului sacru, plecând de la problemele menționate mai sus cu privire la unitatea Pentateuhului, a încercat să individualizeze, să separe straturile literare. Izolarea acestor straturi s-a făcut în baza unor criterii de tip filologic, narativ, cronologic etc. S-a încercat să se obțină, din fiecare strat individualizat, câte o operă literară în sine precum este de exemplu Deuteronomul, opera cel mai bine delinată și idividuabilă din cadrul Pentateuhului.²⁸ Odată pus în evidență un astfel de strat literar a fost plasat într-un context istoric geografic, s-a studiat tematica teologică, compoziția, vocabularul etc. Termenul de „document” se referă la un astfel de strat literar cu o identitate bine delinată și definită. Documentul astfel definit nu există ca o entitate separată. Nu poate fi așa deoarece nu are nicio rațiune de a exista izolat de celelalte documente alături de care se găsește la ora actuală în textul Pentateuhului așa cum îl deținem noi astăzi. Dacă se vorbește la ora actuală despre mai multe documente, ce împreună constituie grupul de cărți biblice luate în discuție, se face pentru a înțelege cauzele pentru care apar problemele cu privire la unitatea narativă sau literară a textelor. Scopul punerii în evidență a documentelor J, E, D și P este ca, fiind conștineți

²⁵ J. Blenkinsopp, *op. cit.*, 21.

²⁶ A. Bonora, *op. cit.*, 1143.

²⁷ În această categorie pot fi introduși acei autori care, de exemplu, au ajuns să identifice mai multe straturi în cadrul aceluiași document (J, J¹, J², J³ etc) sau să identifice într-un singur verset părți ce provin din două, trei sau chiar patru documente!

²⁸ L. Ruppert, *Il Jahwista: annunciatore della storia della salvezza*, în J. Schreiner (edd.), *Introduzione letteraria e teologica all'Antico Testamento*, Torino 1990, 172.

de diversitatea lor, să înțelegem și astfel să putem contempla unitatea teologică a Pentateuhului.

Un alt termen ce poate crea confuzii este cel de „autor” al documentului luat în discuție. Pentru o mai bună înțelegere a conceptului în cazul de față poate fi utilă trimiterea la conceptul de autor în cazul anumitor picturi. Sunt picturi al căror autor, ca individ, nu se cunoaște. Cu toate acestea, despre acestea se poate spune că aparțin unei școli de pictură²⁹ (de exemplu: venețiană, flamandă, de Baia Mare etc.). Privind o astfel de pictură nu se poate spune că se privește doar un stil, o tematică sau o cromatică. Este vorba de ceva mai mult decât atât. Este vorba despre o serie de elemente ce definesc identitatea autorului care a pictat în cadrul unui context denumit școală de pictură ce poate fi la rândul său încadrată într-o epocă și un spațiu. Ceva asemănător se întâmplă și cu persoana autorului³⁰ unui document ce constituie Pentateuhul. Nu se poate spune nimic despre persoana³¹ acestuia. Se poate, în schimb, vorbi despre „amprenta” pe care și-a pus-o mediatorul uman asupra mesajului divin prin tematica, stilul, vocabularul și toate celelalte aspecte care-l definesc. Vorbind despre autorul unui document, se va vorbi despre un mod de-a scrie ce a aparținut uneia sau mai multor persoane ce au trăit într-un spațiu și timp bine definite.

3. Prezentarea documentul J (yahwistul)

Teoria documentelor propune o distincție între diferite izvoare ce stau la baza elaborării Pentateuhului. Această distincție a dus la un studiu al fiecărui izvor în parte, astfel că se poate vorbi despre o teologie a fiecăruia dintre ele. Pentru a putea vorbi despre o teologie a Vechiului Testament nu se poate să nu se țină cont de o teologie a Pentateuhului (poate mai corect, o teologie a Legii). Pentru a putea vorbi despre o teologie a Pentateuhului este necesară conștientizarea faptului că în interiorul acestuia sunt prezente mai multe linii teologice ce pot fi dezvoltate fiecare în parte. Prezența acestor linii nu exclude posibilitatea unei convergențe³² spre o teologie a Pentateuhului.

În continuarea prezentului articol sa va încerca o prezentare detaliată a documentului J (yahwistul). Scopul este de a pune în evidență acele elemente ce pot ajuta la cunoașterea acestui document dar mai ales la înțelegerea teologiei acestuia.

²⁹ Fiecare școală de pictură se caracterizează prin anumite elemente ce o definesc: tematica, cromatică, stilul etc. O pictură care are elementele definitorii comune unei școli este considerată ca făcând parte din respectiva școală. Nu se poate spune că avem foarte multe date despre autorul picturii dar, cu toate acestea, se poate spune ceva despre pictură și astfel, implicit, despre autorul ei.

³⁰ Termenii autor sau persoana autorului se referă la persoana/ persoanele ce au pus în scris textul sacru. Tratarea acestui subiect nu vrea să fie nici pe departe o punere în discuție a Autorului Pentateuhului care este Dumnezeu.

³¹ Este foarte probabil greșit să se vorbească despre un autor. Mai corect ar fi să se vorbească despre autori care și-au adus fiecare aportul.

³² A. Bonora, *op. cit.*, 1147.

3.1. Contextul geografic căruia îi aparține documentul J

Se poate remarca faptul că jahwistul pe parcursul operei sale face referiri la sanctuare și localități din centrul și sudul Palestinei. Hebronul (Gen 13,18; 18,1 etc.) este sanctuarul menționat în mod deosebit. Acesta este în strânsă legătură cu viața și activitatea lui Avraam precum și a urmașilor săi. Printre localitățile menționate sunt: Sichem³³ (Gen 12,6 ș.a.), Sodoma și Gomora (Gen 13,10; Gen 18; ș.a.), Gerara (Gen 20,1; 26,1.6), Beer-Șeba (Gen 26,23.33), Timna (Gen 38,12) precum și altele.

Documentul dă dovadă de interes pentru persoane și descendenți ai acestora ce sunt din zona de sud a Palestinei: Cain (Gen 4) și urmașii acestuia, Cheneii, locuitori ai zonei de sud a Iudeii (vezi Nm 24,21-22), Iuda și urmașii săi ce vor constitui tribul cu același nume așezat în sudul Palestinei (ciclul lui Iosif, Gen 38), Moab (strămoșul moabiților) și Ben-Ammi (strămoșul amoniților) două popoare cu care Izraelul se va afla în conflict și care trăiau în zona de sud-est și est a Palestinei (Gen 19,30-38).

Activitatea personajelor principale precum și contextul geografic în care sunt plasate majoritatea evenimentelor prezentate sunt în sudul Palestinei. Interesul de care dă dovadă autorul documentul J cu privire la localizarea acestora duce la concluzia că documentul a apărut și a circulat în zona de sud a Palestinei. Se poate lansa ipoteza că autorul aparținea tribului lui Iuda, adică era un iudeu.³⁴

3.2. Contextul istoric³⁵ în care apare documentul J

Documentul J așa cum a fost „separat” el nu pare să aibă cunoștință despre evenimentul separării regatului davidic în două state, Iudea și Izrael, din anul 931 î.Cr. Dacă se acceptă originea iudaică a autorului, ar fi nefiresc ca un iudeu să facă referiri la sanctuare din epoca patriarhilor ce se găsesc pe teritoriul Izraelului fără ca să nu critice cultul practicat aici. Un exemplu în acest sens este următorul: J vorbește pozitiv despre Betel (Gen 12,8; 13,3; 28,19). Acest lucru nu s-ar petrece dacă aici ar exista, în timpul în care J își compune opera, unul din cei doi viței de aur puși de regele izraelit Ieroboam pentru a opri pelerinajul anual la Ierusalim al triburilor din centrul și nordul Palestinei (3Regi 12,26-30).

Documentul J are o viziune unitară asupra beneficiilor promise de Dumnezeu întregului popor: alegerea întregului popor, adică toate cele douăsprezece triburi, de către Dumnezeu (Gen 12,1-3), primirea pământului făgăduit de Dumnezeu în totalitatea sa și nicidecum doar a unei părți (Gen 12,7; 13,14-18), beneficiarul eliberării din robia egipteană este întreg poporul, adică cele douăsprezece triburi. Imaginea poporului este cea cu privire la acesta din perioada davidică (Ex 3,7-8; 12,37-41; Nm 1,1-47).

Toate aceste argumente sunt în favoarea ipotezei că documentul J a fost scris înaintea evenimentului separării celor două regate, eveniment ce a avut loc în anul 931 î.Cr. Această dată poate fi văzută ca o limită inferioară a epocii în care a apărut J.

³³ Sanctuar în centrul Palestinei.

³⁴ L. Ruppert, *op. cit.*, 176.

³⁵ În argumentarea pentru stabilirea unei datări a documentului J s-a urmărit de aproape L. Ruppert, *op. cit.*, 176-177.

Conform argumentelor interne ale documentului se poate stabili și o limită superioară a epocii în care J și-a redactat opera: nu înainte de domnia lui David (începând cu anul 1010 î.Cr.). Textul J, atunci când vorbește despre binecuvântarea dată de Iacob lui Iuda (Gen 49,10), menționează faptul că din acest trib va veni cel ce va conduce poporul cu sceptru, se indică astfel din ce trib va fi conducătorul poporului evreu. Tot în cadrul unei binecuvântări, cea a lui Balaam din Nm 24,15-24, se menționează faptul că „un toiag se ridică în Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți fiii lui Set îi va zdrobi” (v 17b). Conform 2Regi 8 David este cel care a cucerit regatul moabiților. Făcând referire la aceste cuceriri se poate afirma că documentul J nu a putut fi scris înainte de domnia lui David, cel care a cucerit regatul moabitean.

Lipsa oricărei aluzii sau referințe la Ierusalim ca și capitală a regatului precum și la templu în cadrul documentului J poate determina o ulterioară datare: ultimii ani ai domniei lui David, începutul celei a lui Solomon.

Având în vedere toate cele prezentate mai sus se poate afirma că documentul J este databil la jumătatea secolului al X-lea î.Cr.

3.3. Teologia documentului J

Documentul J este considerat de către adepții teoriei documentelor, marele teolog iudeu din epoca domniei lui David și Solomon. Teologia acestuia este una istorico-religioasă a poporului evreu dar în același timp nu trebuie pierdut din vedere faptul că J este interesat și de soarta umanității, a celorlalte popoare. Dimensiunea teologică a istoriei conținută în documentul J se exprimă prin încercarea reușită de a legitima dinastia davidică (în mod special domnia lui Solomon, care nu avea dreptul de domnie nefiind întâi născutul lui David) precum și sanctuarele instituite de regi (cele ce pot fi numite sanctuare dinastice: în primul rând Ierusalimul precum și celelalte sanctuare menționate de către J). Dimensiunea religioasă este exprimată prin faptul că YHWH este prezentat ca divinitatea „națională” ce binecuvântează și mântuiește poporul și, prin intermediul acestuia, toate popoarele pământului.³⁶

Printr-o teologie istorico-religioasă, J interpretează evenimentele poporului de la originile sale până în momentul compunerii documentului. Rezultatul unei astfel de interpretări este găsirea unor răspunsuri în trecut cu privire la prezent. Totodată este valabilă și reciprocă: prezentul, cu rezultatele la care a ajuns poporul ales, este soluția pentru interpretarea trecutului. Din acest dialog teologic prin care prezentul este interpretat în lumina trecutului și învers rezultă patru elemente³⁷ ce caracterizează documentul J. În cele ce urmează acestea vor fi prezentate mai în detaliu.

1. J un teolog al particularului deschis spre universal. Izraelul era un popor constituit pe legături de rudenie tribală. Această legătură a fost elementul ce l-a făcut să devină foarte repede conștient de existența sa ca și popor. Această conștiință a fost consolidată de credința sa în YHWH Dumnezeu unic, cel care l-a eliberat din Egipt și cu care a trăit experiența exodului prin deșertul Sinai. J este cel care va face o

³⁶ A. Bonora, *op. cit.*, 1147-1148.

³⁷ În prezentarea celor patru aspecte menționate s-a urmărit structura și conținutul din A. Fanuli, *op. cit.*, 218-234.

interpretare a istoriei tocmai din acest dublu punct de vedere: credința într-un Dumnezeu unic și experiența pe care poporul o are în relația cu El.

Documentul J este cel care nu se limitează la o teologie a istoriei poporului ales. Interesul acestuia este unul universal. Se încearcă o „lectură” teologică a istoriei umanității în care este plasat Izraelul. Se poate afirma că J este cel care plasează istoria poporului ales în amplul context al istoriei omenirii. Mijlocul prin care se reușește această plasare este lectura teologică a istoriei poporului evreu plecând de la cea a omului. Pentru a realiza acest lucru, documentul J se deschide cu o lectură teologică a istoriei universale: apariția omului pe pământ (Gen 2), creșterea și dezvoltarea omenirii, a culturii, meseriilor, artei etc. (Gen 4,17-22), divinitățile omenirii și evenimentele planetare ce au lăsat urme de neșters în memoria colectivă (Gen 6-8), constituirea omenirii în popoare (Gen 10,8-21.24-30), agregarea puterii în imperii (Gen 11,1-9). Toată această lectură teologică a evenimentelor din istoria omenirii este prefăța, începutul, contextul în care este plasată istoria poporului evreu. Legătura este făcută prin plasarea strămoșului Avraam în contextul emigrării nomazilor din sudul Mesopotamiei spre nord-vest, apoi în continuare spre sud.

În continuare documentul J urmează lectura teologică a istoriei poporului ales pe care-l prezintă în relația sa cu popoarele ce-l înconjoară: Avraam intră în contact cu locuitorii Egiptului (Gen 12,10-20); din Avraam se naște Izmael, strămoșul popoarelor ce vor trăi în deșerturile Arabiei (Gen 16); J este preocupat de soarta a două orașe cananee Sodoma și Gomora (Gen 19); expresie a legăturilor dintre poporul evreu (reprezentat prin persoana lui Avraam) și popoarele dimprejurul său sunt genealogiile descendenților acestuia (Gen 25,1-6) și cea a lui Nahor fratele lui Avraam (Gen 22,20-24); Iacob intră în legătură cu lumea aramaică (Gen 28,2.5.10; Gen 29-30); Iosif, fiul lui Iacob, ajunge în Egipt unde își va duce întreaga familie (Gen 37-50); Izraelul este prezentat în contact, chiar dacă este unul conflictual, și cu alte popoare Amaleciții (Ex 17,9), Edom (Nm 20,14-21), Amoreii (Nm 21,21-26), Moab (Nm 22) etc.

Documentul J privește și interpretează istoria poporului evreu în contextul popoarelor care-l înconjoară, a realităților sociale și politice, a relației ce există între Izrael și restul popoarelor. Din acest punct de vedere, documentul J este cel care pune bazele universalității textului sacru printr-o teologie a istoriei poporului ales ce este parte a unui proiect divin, dar în același timp este și instrumentul prin care Dumnezeu își pune în practică planul său de mântuire a omenirii. Acest plan pentru noi astăzi, din punct de vedere cronologic, este istoria mântuirii omenirii prin poporul ales, Izraelul.

2. J este un teolog al prezentului său, prezent în care se revelează planul lui Dumnezeu de mântuire. Pentru autorul documentului J epoca davidică este cheia de interpretare a istoriei poporului ales. J este un bun observator al epocii în care trăiește: percepe situația de bunăstare materială a Izraelului, dar mai ales situația binecuvântată de Dumnezeu în care se găsesc David și Solomon ca și conducători ai poporului. Această situație mai este înțeleasă de cineva: Natan profetul care prin profeția sa mesianică (2Regi 7,8-14) extinde starea de grație a domniei davidice în viitor prin descendenții săi, mai precis prin păstrarea dinastiei sale din care se va naște Mesia.

Epoca davidică este văzută (și înțeleasă) de către autorul documentului J ca un moment de împlinire a unui plan din partea lui YHWH. Acest plan își are începutul într-un moment foarte îndepărtat în trecut: episoadele primilor patriarhi, evoluția micilor triburi izraelitice de la începuturile lor, eliberarea din Egipt, exodul și intrarea în țara făgăduită. Interpretarea acestor evenimente în contextul epocii davidice devenea o explicație a prezentului și totodată o recunoaștere a prezenței divine în istoria poporului ales dar și în cea a omenirii. Cu alte cuvinte autorul documentului J interpretează întreaga istorie de până atunci a Izraelului în lumina epocii davidice.

Textul care reflectă foarte bine această situație este Gen 12,1-3, text ce este considerat *kerigma* jahvistului. Autorul, prin acest text ce vizează un personaj din trecutul Izraelului, exprimă situația prezentului, situație ce este proiectată spre viitorul poporului ales. Făgăduințele lui YHWH adresate lui Avraam, în concepția jahvistului, nu mai vizează doar Izraelul, ci pe toți cei care intră în logica „dialogului” dintre Dumnezeu și toți predecesorii poporului ales. Acest lucru este exprimat prin conceptul de binecuvântare de care vor beneficia toți cei care-l vor binecuvânta pe Avraam.

Conceptul de binecuvântare este pentru autorul documentului J un *leitmotiv* al relației ce stă la baza raportului dintre Izrael și popoarele cu care acesta interacționează. Câteva exemple de tipul „voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta” (Gen 12,3a): salvarea celor drepti din Sodoma și Gomora de către Avraam (Gen 18,16-33), Abimelec și Ahuzat caută protecția lui YHWH printr-o alință cu Isac cel binecuvântat (Gen 26,24 și 26,25-33), binecuvântarea lui Isac asupra lui Iacob este îndreptată spre binele tuturor popoarelor (Gen 27,29), Iacob este destinatarul binecuvântării lui YHWH și de care vor beneficia popoarele (Gen 28,13-15; 32,29), Laban recunoaște faptul că este binecuvântat de YHWH prin Iacob (Gen 30,27.30), Iosif aduce binecuvântarea lui Dumnezeu asupra casei lui Putifar, demnitarul egiptean (Gen 39,5), faraonul solicită binecuvântarea lui YHWH în momentul în care se confruntă cu puterea acestuia, recunoscând astfel puterea și autoritatea Dumnezeului lui Izrael (Ex 12,32), Balaam vorbește despre prosperitatea lui Izrael și binecuvântarea acestuia de către YHWH (Nm 22-24).

3. Contextul în care este plasat Izraelul, ca popor ales al lui YHWH. Logica unui plan de mântuire a poporului ales prin intervenția lui Dumnezeu în istoria omenirii implică necesar o situație de criză, mai precis de păcat, o situație de blestem (în opoziție cu cea a binecuvântării) în care se găsea întreaga omenire.

Fondul pe care începe și se desfășoară istoria poporului ales este unul de păcat, de blestem, în care se găsește ființa umană. Este „fundalul” întunecat pe care se desfășoară acțiunea luminoasă de mântuire a lui YHWH.

Această istorie întunecată a omenirii începe cu prima pereche umană ce a fost creată de Dumnezeu și în care se poate recunoaște orice om prin înseși numele primelor două ființe umane: „pământ” și „viață” (Gen 2,4b-3,24). Aceștia sunt puși în fața unei porunci ce creează posibilitatea existenței fericite și veșice. Aceștia, ca orice ființă umană, nu ajung să se mențină în condiția în care Dumnezeu i-a creat și pus. Eșecul se datorează refuzului propunerii divine dând astfel început unei relații conflictuale ce va sta la baza relațiilor între semeni, între om și natură, între om și

pământul din care a fost creat (Gen 3,14-19). Expresia acestei stări conflictuale este exprimată prin blestemele și pedepsele pe care Dumnezeu le rostește în urma opțiunii omului: neascultarea poruncii divine. Această situație aduce cu sine explicația falimentului existenței umane. Nu este singura cauză. Tot ceea ce este descris în Gen 4-11 este o serie de episoade ce vin și completează cadrul unei situații dezaastroase în istoria omenirii: crima (Gen 4,1-16), violența necontrolată, prostituția (Gen 4,19.22b.23-24), depravarea generalizată a omenirii de dinainte de potop (Gen 6,1-4.5-7.12), lipsa de respect față de cei în vârstă (Gen 9,18-25), ambiția exprimată prin tentativa de a construi turnul cel înalt până la Dumnezeu (Gen 11,1-9).

Este imaginea unei omeniri dominate de rău în toate formele și consecințele sale. Jahwistul exprimă această situație prin utilizarea de cinci ori a termenului blestem (Gen 3,14.17; 4,11; 8,21; 9,25). Pe acest fundal întunecat de rău și violență ale istoriei omenirii jahwistul plasează momentul luminos al chemării lui Avraam din Gen 12,1-3. Celor cinci prezențe ale termenului blestem le sunt opuse tot atâtea prezențe al termenului binecuvântare din textul kerigmatic al jahwistului. Situația de opoziție este specificată de YHWH precis: „Binecuvânta-voi pe cei ce te vor binecuvânta, iar pe cei ce te vor blestema îi voi blestema; și se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului” (Gen 12,3).

Opțiunii primei perechi umane îi este opusă alegerea lui Avraam care „a plecat [...], cum îi zisese Domnul” (Gen 12,4a). De acum începe planul lui Dumnezeu de mântuire a omului prin poporul ce se va naște din Avraam. Omul este chemat să participe la acest plan prin aderarea la el, fapt ce aduce binecuvântarea din partea lui Dumnezeu, sau să nu adere la acest plan, fapt ce duce la continuarea rămânerii în starea de blestem în care omul se găsea până la Avraam. Omul este chemat la a alege ascultarea față de Dumnezeu, fapt ce aduce cu sine binecuvântarea divină, sau păcatul, ce aduce pedeapsa și blestemul divin (modelul este cel al protopărinților noștri). Omul este chemat să devină protagonist în istoria omenirii prin dobândirea binecuvântării divine având drept exemplu pe Avraam, tatăl nostru în credință. Alternativa este rămânerea în anonimatul întunecatului fond de violență al existenței umane.

4. Antropologia documentului J. Până în momentul de față a fost prezentată o interpretare a istoriei de mântuire a omenirii, conform viziunii jahwistului, ce pleacă de la David ce este „cauzat” de Avraam, iar Avraam este „cauzat” de Adam. Avraam este punctul de pornire a istoriei poporului ales în raport cu YHWH. Ce se întâmplă cu restul omenirii? Autorul documentului J este preocupat de acest fapt și în teologia istoriei pe care acesta o face își exprimă convigerea că fiecare om poate fi un Avraam, un membru al unui popor pe care Dumnezeu l-a ales, poate fi un prieten al lui Dumnezeu (așa cum au fost Adam, Avraam ș.a.) Expresia aceste preocupări și totodată răspunsul la întrebarea menționată mai sus se găsesc într-un episod din cadrul documentului J. Mai precis este primul episod din acest document, episodul creației omului din Gen 2,4a-25.

Pentru autorul documentului J, Adam este arhetipul uman, este ceea ce fiecare om este chemat să fie. Adam din capitolul 2 al cărții Genezei este arhetipul a ceea ce Dumnezeu, în planul său, așteaptă de la fiecare om. În opoziție cu acest model se

găsește imaginea omului așa cum rezultă ea din capitolele de la 4 la 11 din aceeași carte. Această a doua imagine este cea a omului ce s-a plasat în afara planului divin și care trăiește după proiectele și dorințele sale: divizat, violent, corupt etc.

Viziunea jahwistă asupra omului, așa cum rezultă ea din Gen 2,4a-25, este cea a unei ființe pământești. Omul se aseamănă cu toate ființele create de Dumnezeu prin faptul că este creat din materie ca și acestea: țărâna luată din pământ *'adamah* (Gen 2,7). Expresia acestei naturi este exprimată prin numele pe care-l poartă: *'adam* (Gen 2,16). În același timp Adam este o ființă ce își are originea în Dumnezeu prin faptul că a primit de la acesta principiul de viață (Gen 2,7). Omul primește de la Dumnezeu *nismat hajjim*; „suflul de viață” făcându-l astfel să devină ființă vie.

Omul este, conform jahwistului, creatura lui Dumnezeu. Dumnezeu este creatorul și totodată rațiunea existenței ființei umane. Omul având conștiința acestui fapt trăiește o viață deplină în prezența lui Dumnezeu. Viața omului este un dar al lui Dumnezeu făcut omului, dar în același timp este rezultatul modului în care omul se raportează la Creatorul său. Omul este chemat, prin viața sa, la un dialog cu Dumnezeu. Expresia acestui dialog este faptul că Dumnezeu îl pune pe om în grădina Eden cu scopul de a o lucra și păzi (Gen 2,15) primind totodată și porunca de a nu mânca din roadele pomului cunoașterii binelui și a răului (Gen 2,16-17). Omul este într-un raport de rudenie cu Dumnezeu: este ca un fiu care primește averea tatălui spre a o îngriji alături de acesta. Omul este în comuniune cu Dumnezeu, trăiește astfel din plin viața ce i-a fost dată de Creatorul său. Opusul acestei situații este păcatul ce aduce cu sine moartea, adică lipsa unei vieți depline în prezența lui Dumnezeu.

Omul atinge plinătatea vieții nu numai în raportul său cu Dumnezeu ci și prin dialogul cu semenii săi (opera aceluiași Dumnezeu cu care trebuie să se pună în dialog). J prezintă un dialog între om și animale, acest dialog nu poate avea loc deoarece omul se recunoaște superior acestora. Expresia acestei superiorități exprimată prin faptul că omul, chemat de Dumnezeu, dă nume animalelor (Gen 2,19). Omul este prezentat ca un participant la actul creației divine prin actul de a da nume animalelor³⁸. Singurul dialog ce are loc cu succes este cel dintre bărbat și femeie. Bărbatul recunoaște femeia ca partener al său prin afirmația din Gen 2,23: „aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea”. Femeia este partenerul de dialog pentru Adam și invers.

Chemarea omului poate fi concretizată de către acesta prin dialog. Dialogul, ca formă de expresie a naturii umane, se realizează într-un sistem de două coordonate: cea verticală, în care omul este chemat la un dialog cu Dumnezeu ce l-a creat, și una orizontală, în care omul este chemat la un dialog cu seamănelui său, cel creat de același Dumnezeu, asemenea lui (a omului). Expresia concretă a acestui dialog, pe două coordonate, este capacitatea omului de a intra în relație cu alții. Realizarea acestui

³⁸ În culturile semitice a da nume sau a cunoaște numele unei realități (ființă, obiect, fenomen etc.) este un gest de o deosebită importanță, deoarece exprimă faptul de a cunoaște (în sensul cel mai amplu al termenului) respectiva realitate. Situația se regăsește și în cazul istoriei poporului evreu. Câteva exemple în acest sens: Gen 2,23; 3,20; 4,1; 4,25; 5,2; 32,26-30; Ex 3,13-14 etc.).

dialog duce la posibilitatea de a recupera situația de dinaintea păcatului strămoșesc prin câștigarea păcii, armoniei, echilibrului ce caracterizau situația omului în starea Edenului. Această stare este una ce definește raportul omului cu Dumnezeu, semenii săi și întreg creatul (natura). Starea aceasta jahwistul o întrevede în situația de pace și bunăstare în care se găsea Izraelul în perioada domniilor lui David și Solomon.

Pentru autorul documentului J, Adam (imaginea omului) din Gen 2 nu este o realitate dispărută de pe fața pământului odată cu închiderea Edenului. Este omul, ce poate aparține oricărui popor care după exemplul lui Adam, cel de dinainte de păcat, și în condițiile de socializare, după modelul timpului domniilor lui David și Solomon, poate deveni un binecuvântat, precum a fost Avraam. Această stare aduce cu sine trăirea păcii și bunăstării de care se bucura Izraelul în timpul în care jahwistul își compunea opera. Se poate afirma că este viziunea unui optimist ce trăia timpul propice unei astfel de stări sufletești.

O astfel de antropologie duce, implicit, la creionarea unui Dumnezeu ce iubește omul care luptă împotriva păcatului. Astfel J îl prezintă pe YHWH alături de om, imediat după ce a păcătuit și la pedepsit, prin faptul că-i face acestuia haine și-l îmbracă (Gen 3,21), îl apără pe cel ce a greșit, Cain (Gen 4,15), îl scapă pe cel ce a aflat har înaintea lui (Gen 6,8), îl cheamă și apără pe Avraam (Gen 12 ș.a.), eliberează poporul evreu din robia Egiptului și-l face poporul său (Ex 1-15). O astfel de imagine, în care Dumnezeu se ocupă, are grijă de cel păcătos, este una ce transmite speranță pentru viitorul omului păcătos.

4. Concluzii

S-a încercat o prezentare a documentului jahwist după ce în prealabil a fost prezentată problema autorului Pentateuhului și răspunsul la aceasta: teoria documentelor. Conform acestei teorii unul dintre documentele ce compun Pentateuhul este documentul J.

J este imaginea unei teologii elaborate într-un context istoric bine definit. Este o teologie izvorâtă dintr-o situație de pace, bunăstare, echilibru și tot ceea ce definește epoca domniei lui David și a lui Solomon. J este un document în care Dumnezeu este prezentat ca și cel care conduce destinul oamenilor, a acelor oameni care intră în dialog cu el ca și creator. Datorită optimismului de care dă dovadă și a preocupării pentru destinul omului în raport cu Dumnezeu, documentul J se caracterizează prin note de umor și înțelepciune.

J interpretează istoria poporului evreu din punct de vedere teologic. Această interpretare își are punctul de plecare în alegerea lui Avraam și a făgăduințelor pe care YHWH i le face. Interpretarea se face în lumina și spiritul epocii în care J scrie. În acest fel se stabilesc „extremele” între care autorul documentului dezvoltă teologia sa cu privire la istoria poporului ales.

Fiind vorba despre o teologie a istoriei, acest lucru duce implicit la o extindere a „cadrelor” în care J dezvoltă teologia sa. Izraelul, poporul ales al lui Dumnezeu, este mijlocul prin care se realizează planul de mântuire al lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. Astfel J trece de la un plan ce viza doar poporul ales, la unul pentru întreaga omenire. Pentru a explica de ce era nevoie ca Dumnezeu să-și înceapă planul de

mântuire prin Avraam și poporul ce se va naște din el, trebuia să prezinte cauza ce a dus la necesitatea unei mântuiri. Astfel J devine un teolog al istoriei omenirii plecând de la conceptul de păcat. Jahwistul elaborează, pe lângă o teologie a istoriei iudaice și a celei universale, o antropologie teologică ce descrie condiția umană de dinainte și de după păcatul strămoșesc.

Coordonatele între care J își desfășoară întreaga operă sunt două: teologia, mijloc prin care interpretează și dă sens evenimentelor din istoria poporului ales dar și a întregii omeniri, pe de-o parte, și antropologia teologică, pe de alta. Jahwistul este cel care, pentru prima dată în Sfânta Scriptură, face o interpretare teologică a istoriei omenirii plasând omul într-un plan a lui Dumnezeu ce începe cu poporul evreu. Urmașii acestui mod teologic de a interpreta istoria se vor dovedi mai mult sau mai puțin inspirați decât fondatorul metodei.

DE ADVENTU FILII HOMINIS IN MARCO. PARTE I: INDAGINE INTERPRETATIVA

Teodor COSTIN

REZUMAT. Venirea Fiului omului în Evanghelia după Marcu. Partea I: Analiză interpretativă. Evanghelia lui Marcu conține trei pasaje de natură escatologică (8,38; 13,26-27; 14,61b-62), care ne vorbesc despre un viitor în care Fiul omului se va reîntoarce. Caracteristica lor comună, de a se referi la Dn 7,13, clasifică cele trei texte ca distincte de celelalte în care mai apare expresia „Fiul omului” în Marcu. Printr-o analiză sincronică a textelor menționate, vom căuta să elucidăm mesajul acestei evanghelii privitor la venirea Fiului omului și învățătura cristologică ce rezultă din ea. În această primă parte a examinării, ne ocupăm de interpretarea individuală a celor trei texte care ne relatează despre venirea glorioasă a Fiului omului.

După primul anunț al patimii, morții și învierii (8,31), în contextul învățaturii asupra exigențelor pe care le comportă condiția de ucenic al său pe drumul crucii și recompensa în viața viitoare (8,34-38), Isus anunță și a doua sa venire în gloria Tatălui său (8,38). Mesianitatea este transportată în planul transcendental și recompensa în cealaltă viață. Este vorba despre destinul fiecăruia și despre viața veșnică, care este totul pentru om. Comuniunii cu Isus îi revine o prioritate absolută, trebuie să primeze înainte de toate, pentru că o asemenea comuniune cu Isus pe drumul crucii și al morții conduce la comuniunea cu el în gloria Tatălui său.

Isus mai vorbește despre a doua sa venire în Mc 13,26-27, text care face parte din discursul escatologic (13,1-37) în care totul converge spre sfârșitul istoriei (v. 24-25). Acest eveniment decisiv coincide cu intervenția ultimă și definitivă a lui Dumnezeu în lume, care constă în venirea Fiului omului glorios și adunarea celor aleși (v. 26-27). Cu alte cuvinte, Dumnezeu se manifestă în persoana Fiului omului, pe care îl însărcinează să ducă la sfârșit istoria. Sfârșitul istoriei umane este tocmai această manifestare a Fiului omului, cu domnia sa vizibilă, universală și ilimitată. Această domnie include și adunarea celor aleși (unicul obiect al acțiunii sale) în comuniunea definitivă cu Dumnezeul lor. Faptul că aleșii Tatălui (v. 20) îi aparțin Fiului omului marchează transcendența și identitatea sa ca Fiu al lui Dumnezeu și moștenitor al celor aleși.

În cele din urmă, cu declarația lui Isus despre identitatea sa (14,61b-62) în fața sinedriului reunit pentru a-l judeca (14,53-65) se conturează pe fondul „parusiei” Fiului omului contrastul între situația prezentă și viitoarea sa justificare și triumful său. Adversarii săi de acum, care „sed” pentru a-l judeca pe Isus, îl vor vedea la „parusia” sa „șezând” la dreapta Tatălui, ca reprezentant al său și judecător escatologic. Dumnezeu Tatăl îl va justifica în ceruri. Cu alte cuvinte, Isus anunță glorificarea sa într-o poziție divină la dreapta Tatălui, revelând astfel că în persoana sa este stabilită o „comunicare” între cer și pământ (cf. In 1,51).

Introduzione

Il vangelo di Marco contiene tre passi di natura escatologica che parlano di un tempo futuro, quando il Figlio dell'uomo ritornerà: 8,38; 13,26-27; e 14,61b-62. Il secondo e il terzo passo predicano specificamente che egli sarà visto venire con/ nelle nubi. La caratteristica comune di essere riferiti al passo di Daniele 7,13, classifica i nostri testi come distinti dagli altri detti sul Figlio dell'uomo presenti nel vangelo di Marco. Nella nostra opzione per un'analisi sincronica, consideriamo i testi come si presentano nella forma attuale, perciò non discuteremo la storia della redazione. Siamo invece interessati di vedere come l'autore sacro abbia compreso la venuta del Figlio dell'uomo e quale sia la portata cristologica dei nostri testi.

La nostra indagine si svolgerà in due parti: un'indagine interpretativa e un'altra integrativa dei testi. Questa prima parte sarà consacrata all'esegesi dei singoli testi di Marco che parlano della venuta gloriosa del Figlio dell'uomo e sarà composta da tre punti. Il primo tratterà il detto di Mc 8,38 nel contesto dell'insegnamento di Gesù sulle esigenze del discepolato: il vergognarsi di Gesù in „questa generazione” comporta il vergognarsi del Figlio dell'uomo quando verrà „nella gloria di suo Padre”. Il secondo si occuperà del passo, che parla della „parusia” del Figlio dell'uomo con il raduno dei „suoi eletti”, di Mc 13,26-27, appartenente al discorso escatologico (Mc 13). Infine il terzo tratterà, la risposta di Gesù al sommo sacerdote in Mc 14,61b-62, punto culminante nel suo processo davanti al sinedrio. Alla fine una conclusione evidenzierà i risultati rilevanti della nostra indagine.

0. I testi rilevanti nel vangelo di Marco

0.1 I testi: Mc 8,38; 13,26-27; 14,61b-62

- 8,38 a. hos gar ean epaischunthēi me kai tous emous logous
en tēi geneai tautēi tēi moichalidi kai hamartōlōi,
b. kai ho huios tou anthrōpou epaischunthēsetai auton,
ba. hotan elthēi en tēi doxēi tou patros autou
bb. meta tōn angelōn tōn hagiōn.
- 13,26 a. kai tote
b. opsontai ton huion tou anthrōpou
ba. erchomenon en nephelais
bb. meta dunameōs pollēs kai doxēs.
- 27 a. kai tote apostelei tous angelous
b. kai episunaxei tous eklektous [autou]
ba. ek tōn tessarōn anemōn
bb. ap'akrou gēs heōs akrou ouranou.
- 14,61 b. palin ho archiereus epērōta auton kai legei autō:
c. Su ei ho Christos ho huios tou eulogētou?
- 62 a. ho de Iēsous eipen: Egō eimi,
b. kai opsesthe ton huion tou anthrōpou
ba. ek dexiōn kathēmenon tēs dunameōs

bb. kai erchomenon meta tōn nephelōn tou ouranou.

La traduzione dei testi

- 8,38 a. Perché, se qualcuno si vergogna di me e delle mie parole
in questa generazione adultera e peccatrice,
b. anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui,
ba. quando verrà nella gloria del Padre suo
bb. con gli angeli santi.
- 13,26 a. E allora
b. vedranno il Figlio dell'uomo
ba. venendo su nubi
bb. con grande potenza e gloria.
- 27 a. E allora manderà gli angeli
b. e radunerà i suoi eletti
ba. dai quattro venti,
bb. dall'estremità della terra fino all'estremità del cielo.
- 14,61 b. Di nuovo il sommo sacerdote lo interrogava dicendogli:
c. „Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?”
- 62 a. Gesù rispose: „Io lo sono,
b. e voi vedrete il Figlio dell'uomo
ba. seduto alla destra della Potenza
bb. e venire con le nubi del cielo”.

1. Mc 8, 38: L'*epaischunomai* e il Figlio dell'uomo

Dopo aver fatto uno sguardo sul contesto della sentenza di Gesù di Mc 8,38, analizziamo il significato del „vergognarsi” di Gesù e delle sue parole, in questa generazione, per vedere il corrispondente risultato di tale azione (nel futuro giudizio): anche il Figlio dell'uomo si „vergognerà” di lui quando verrà nella gloria del Padre suo.

1.1. Il contesto del testo

Marco 8,38 appartiene all'unità Mc 8,34-9,1, composta da una serie di detti sulla sequela, definita¹ come sequela sulla via della croce (*ei tis thelei opisō mou akolouthēin, aparnēsasthō heauton kai aratō ton stauron autou kai akolouthēitō moi* [v. 34]). Tale unità può chiamarsi „istruzione sulla sequela”² o „esigenze della vita cristiana e ricompensa di una vita consacrata a Gesù”³.

¹ Cf. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, Brescia 1980/82, 96.

² Cf. K. Stock, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme: Mc 8,27-10,52*, PIB, Roma 1996, 51.

³ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme dans l'Évangile de Marc*, in M. Sabbe, *L'Évangile de Marc: Tradition et Rédaction*, BtETL 34, Leuven 1988, 501.

Il tema principale della pericope è la vita, la sua conservazione, il suo mantenimento⁴. Al v. 34 i due imperativi all'aoristo *aparnēsasthō* e *aratō* enunciano le condizioni del discepolo („rinneghi se stesso, prenda la sua croce”), poi l'imperativo presente *akolouthēitō* esprime l'invito a seguire Gesù („mi segua”). Di seguito, il testo sviluppa le ragioni per un impegno totale al servizio di Cristo fino al martirio: tale impegno procura la salvezza dell'anima, la vita in compagnia del Signore⁵.

La pericope diventa più chiara, alla luce della predizione di Gesù riguardo alla sua passione (8,31): una volta predetta questa, egli invita i discepoli a seguire il suo esempio⁶. L'insieme dei detti 8,34-9,1 indica le conseguenze che derivano a tutti, particolarmente ai discepoli, dal destino divino *dei* (8,31) del Figlio dell'uomo. Nello stesso tempo, definisce il cammino dei discepoli, in analogia con quello di Gesù, quale cammino verso la salvezza della vita nel regno di Dio⁷.

L'orizzonte escatologico implicito nei v. 35-37 e i riferimenti cristologici dei v. 34-35 si svelano nel v. 38, in cui Cristo è proiettato nel futuro⁸. Di conseguenza, quanto è suggerito prima, diventa chiaro nel v. 38: l'impegno alla sequela di Cristo per la vita o la sua tradizione per timore di morte, hanno conseguenze per quel giorno, quando (*botan*) verrà il Figlio dell'uomo. Il significato dell'intero complesso 8,34-37 si trova così espresso, nella formulazione del v. 38 con uno sguardo al giudizio finale⁹.

Oltre i paralleli di Mt 16,27 e Lc 9,26, il nostro testo ha delle corrispondenze anche in Mt 10,32-33 e Lc 12,8-9. Questi però, mentre contengono un'adesione positiva a Gesù (una confessione di fede), si astengono dall'allusione alla „parusia” esplicitamente attestata in Mc 8,38 e suoi paralleli.

Lc 9,26 è simile a Marco. Specifica per Mc è la locuzione *en tēi genea; tautēi tēi moichalidi kai hamartōlōi*. In Mt 16,27 invece, non si menziona la reciprocità dell'atteggiamento del discepolo e del „Figlio dell'uomo”, ma si predica la venuta di questi e il giudizio secondo le opere¹⁰. In Mt 16,27 Gesù si rivolge solo ai discepoli (16,14), invece in Lc e Mc è presente anche la folla (Lc 9,23 e Mc 8,34), segno che l'insegnamento è valido per tutti.

Concludendo l'invito al „rinnegamento” del discepolo di se stesso, la sentenza sul „vergognarsi” del v. 38 mette in rilievo la corrispondenza fra il comportamento presente nei confronti di Gesù e la futura condizione nel giudizio del Figlio

⁴ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 52.

⁵ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 502. Nella struttura della pericope, i v. 35 e v. 38 si corrispondono, indicando la ragione *gār* per cui è necessaria l'incondizionata sequela a Gesù: solo nella comunione con lui si salva la vita che si ottiene dal Figlio dell'uomo. Cf. K. Stock, *Il cammino*, 57.

⁶ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 502.

⁷ Cf. R. Pesch, *Marco*, 97; J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1991, 400.

⁸ Cf. S. Legasse, *L'Évangile de Marc*, *Lectio Divina Commentaries* 5, Paris 1997, 515; K. Stock, *Il cammino*, 57.

⁹ Cf. R. Pesch, *Marco*, 99 e 107.

¹⁰ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 53.

dell'uomo¹¹. Il detto è un oracolo con due elementi che si corrispondono (per modo di conseguenza) in un parallelismo continuo¹²:

v. 38a		v. 38b
hos gar ean	...	kai ho huios tou anthrōpou
epaischunthēi	...	epaischunthēsetai
me kai tous emous logous	...	auton,
en tēi genea; tautēi	...	hotan elthēi en tēi doxēi tou patros autou
tēi moichalidi kai hamartōlōi	...	meta tōn angelōn tōn hagiōn.

Notiamo ancora la distinzione di due tempi¹³: la vita attuale (v. 38a) e la futura venuta del Figlio dell'uomo nella gloria (v. 38b). Alla relativa condizionale (con il congiuntivo) sul discepolo in questo mondo, corrisponde un'apodosi (con il futuro) sul Figlio dell'uomo nella scena dell'ultimo giudizio. Il testo è un'ammonizione¹⁴ contro chiunque fra i discepoli si vergognerà di Cristo e delle sue parole.

1.2. Vergognarsi di Gesù in questa generazione (v. 38a)

Nell'ipotesica con *eāv*, si usa il congiuntivo per non dare alcun incoraggiamento ad un'eventuale attuazione di simile possibilità¹⁵. Il verbo *epaischunomai*¹⁶ ha come rivale nel NT un altro verbo (*ap-*)*arneomai*, di contenuto etico¹⁷, utilizzato nella versione di Lc 12,9 e Mt 10,33. Nella sua forma semplice, il verbo *aischunomai* esprime il più delle volte nell'AT (dove corrisponde all'ebraico *bōš*) l'esperienza del giudizio di Dio¹⁸. Si tratta non tanto di un sentimento di vergogna quanto d'una situazione di fronte a Dio, in cui il colpevole è esposto alla confusione¹⁹.

Nel NT, (*ep-*)*aischunomai* è utilizzato in un contesto di „confessione di fede” e non si tratta più di un'espressione di un sentimento, quanto di un atteggiamento o di

¹¹ Cf. J. Ernst, *Marco*, 339.

¹² Cf. R.H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, 439; S. Legasse, *Marc*, 515.

¹³ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 57.

¹⁴ Cf. S. Legasse, *Marc*, 515.

¹⁵ Con R.H. Gundry, *Mark*, 438. Cf. F. Blass – A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, § 366.6; 371; 373.

¹⁶ Pesch suggerisce che il verbo è scelto per il suo riferimento alle parole di Gesù, mentre *arneomai* viene utilizzato piuttosto in rapporto con persone: designa il rinnegamento di un antagonista personale e richiede il suo contrario *homologeō*, il riconoscimento di qualcuno. Cf. R. Pesch, *Marco*, 107.

¹⁷ Cf. S. Legasse, *Marc*, 515. In Marco il verbo (*ap-*)*arneomai* è utilizzato in 8,34 e nel contesto del rinnegamento di Pietro: cf. Mc 14,30.31.68.70.72.

¹⁸ Cf. Sal (LXX) 6,10; 24,3; 30,17; 34,4.26; 82,17; 118,6; 128,5; Is 1,29; Ger 2,26. Cf. M.D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, Black's New Testament Commentary, London 1991, 210: „In the Old Testament, to be put to shame is to be proved, by misfortune, to lack God's favour, and so to be a sinner; the psalmist who prays that he may not be put to shame prays for the divine vindication (Pss 25,3; 119,6; Isa 41,10f; Jer 17,18)”.

¹⁹ Cf. S. Legasse, *Marc*, 515.

un atto con cui il discepolo si distacca da Cristo, a causa della persecuzione o altra ragione che mette alla prova la sua fedeltà²⁰. Sembra che il „vergognarsi” (*epaischunomai*), in questo detto sulla venuta del Figlio dell’uomo (cf. Lc 9,26) è più esteso²¹ del „rinnegare” (*arneomai*) dei parr. Lc 12,9 e Mt 10,33 (dove manca il riferimento alla parusia). In Marco viene messo in primo piano solo il fallimento: non si tratta solo di una situazione di persecuzione, tanto meno si fa riferimento a un malessere soggettivo, ma è messa in discussione la defezione del discepolo²². Vergognarsi di Gesù, significa dunque staccarsi dalla comunione con lui, non osservare le sue parole e, non rinnegare sé stesso (Mc 8,34) per prendere la sua croce e seguirlo attraverso le prove fino alla fine, confessando la sua comunione con lui (Rm 1,16; 2Tm 1,8)²³.

Cristo è qui inseparabile dalle sue „parole”²⁴, come anche nel v. 35 (*heneken emou kai tou euangelion*). Ambedue i passi indicano lo stesso punto di riferimento: Gesù, le sue parole, il suo messaggio in cui egli si esplicita e rimane presente²⁵. Sembra che *tous emous logous*²⁶ comprenda tutto il messaggio di Gesù come al v. 35, ma forse accenna alle norme pratiche che debbono regolare la vita in questo mondo (cf. Mt 7,24.26; Lc 6,47)²⁷.

Il contrasto²⁸ fra il tempo „presente” e quello „futuro” è accentuato da *en tēi genea; tautēi*. Richiamandosi a un motivo dell’AT che definisce la defezione da Dio²⁹,

²⁰ Il verbo si trova solo qui nei vangeli (eccetto il parallelo di Lc 9,26), mentre in Paolo si trova 7 (sette) volte. Cf. Rm 1,16; 6,21; 2Tm 1,8.12.16; Eb 2,11; 11,16.

²¹ In Marco „vergognarsi” ha un significato più generico, indicando nella prospettiva del giudizio un atteggiamento più vasto che abbraccia tutta la vita. Cf. J.O. Carvalho, *Caminho de morte, destino de vida. O projecto do Filho do Homem e dos seus discipulos à luz de Mc 8,27-9,1*, Lisboa 1998, 336-337. Cf. W. Schenk, *Das biographische Ich-Idiom 'Menschensohn' in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeptionen in ihren Context*, FRL 177, Göttingen 1997, 118-119: „«Sich-schämen» heißt in der Protasis «sein Leben nicht verlieren wollen». Der Sinn der Sentenz ist nicht mehr wie bei Q forensisch, sondern nimmt die innere Einstellung (und damit also die Selbstverantwortung des einzelnen) in den Blick”.

²² Con J. Gnllka, *Marco*, Assisi 1987, 458 contro P. Lamarche, *Évangile de Marc*, Études Bibliques 33, Paris 1996, 217.

²³ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 59.

²⁴ Pochi manoscritti (P^{45vid} W K* sa) leggono semplicemente „di me e dei miei”, omettendo *logous*, così dando un’immagine dei discepoli, strettamente affiancati a Gesù, come gruppo. Ma più probabile si tratta di un errore di scrittura per *homoioteleuton* (*ous*). Così, B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart ²1994, 99-100.

²⁵ Cf. S. Legasse, *Marc*, 516; K. Stock, *Il cammino*, 57; R. Pesch, *Marco*, 107.

²⁶ La parola *logos* si riscontra 24 volte in Marco. Nei tre casi in quali si riscontra al plurale, designa parole di Gesù: in 10,24 è riferita al versetto antecedente 10,23, mentre in 13,31 a tutte le parole di Gesù.

²⁷ Cf. Con K. Stock, *Il cammino*, 59; D.M. Hooker, *Mark*, 210. Gundry le considera un’aggiunta, che vuole interpretare l’essere vergognato di Gesù, come essere scandalizzato a causa della sua recente predizione in Mc 8,31 della sua passione e risurrezione. Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 438.

²⁸ Cf. D.M. Hooker, *Mark*, 210; K. Stock, *Il cammino*, 57.

viene indicata la generazione contemporanea di Israele³⁰ come luogo³¹ dove qualcuno si vergogna di Gesù e delle sue parole.

La qualifica *tēi moichalidi kai hamartōlō*,³² non serve soltanto a caratterizzare l'infedeltà all'alleanza e l'inosservanza della legge, ma accenna anche al rifiuto³³ opposto a Gesù, al suo messaggio e alla persecuzione che i suoi discepoli soffrono per la loro fede³⁴. Tale riferimento contiene una componente temporale e designa il tempo attuale nel quale si svolge la vita di Gesù e dei discepoli³⁵. Il conformismo con i contemporanei e il riconoscimento da parte loro, potrebbero indurre un discepolo a vergognarsi di Gesù e delle sue parole, per preferire la comunione con gli uomini del proprio tempo³⁶.

1.3 Anche il Figlio dell'uomo si vergognerà (v. 38b)

Nella frase subordinata v. 38b, *ho huios tou anthrōpon*³⁷, anteposto al verbo, forma un parallelo con la prima metà, in cui il pronome relativo soggetto *hos* naturalmente precede il verbo³⁸. Il Figlio dell'uomo non è il Messia sofferente del tempo presente, ma il futuro Figlio dell'uomo dell'escatologia popolare: Gesù lo distingue apparentemente da sé stesso (*me*)³⁹. Tale distinzione non vuol dire „un altro” (cf. 8,27-33), ma gli permette di parlare di sé, come adesso è e come sarà: Gesù terreno e il

²⁹ Nell'AT il popolo di Israele che è infedele al suo Dio, è presentato come un'adultera (Ger 3,1-13; Ez 16; Os 2,4-17). Cf. K. Stock, *Il cammino*, 59; S. Legasse, *Marc*, 516. Tale qualifica indica una qualità generalizzata della vita nella sua relazione a Dio. Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 337.

³⁰ Cf. R. Pesch, *Marco*, 107; K. Stock, *Il cammino*, 57.

³¹ Cf. S. Legasse, *Marc*, 516: „La trahison contre laquelle le lecteur est mis en garde n'est pas de celle qu'on peut commettre dans sa vie privée et au seul regard de Dieu. Il s'agit d'apostasie publique, quelle qu'en soit la forme”.

³² Marco ama le espressioni doppie, come si osserva anche nella precedente *me kai tous emous logous*. Al suo tempo la doppia descrizione della *generazione* diventa diffusa e multiforme: *incredula e perversa* (Lc 9,41; Mt 17,17), *perversa e adultera* (Mt 12,39 e 16,4), *perversa e degenerare* (Fil 2,15). Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 456; Lc. 12,9 e Mt 10,33 hanno qui una designazione più ampia, che supera i confini di Israele: *davanti agli uomini*.

³³ Cf. M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 41947, 213.

³⁴ Cf. R. Pesch, *Marco*, 107.

³⁵ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 338.

³⁶ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 59.

³⁷ L'espressione *ho huios tou anthrōpon* è una traduzione letterale dell'aramaico *br nš'* oppure *br 'nš'*. Ricorre nel NT solo nei vangeli (30, 14, 25, 13), eccetto At 7,56 (visione di Stefano), Eb 2,6 (citazione del Sal 7,56) e Ap 1,13; 14,14 (due visioni). Nei vangeli si trova unicamente in parole di Gesù, che denomina la propria persona mediante questo termine (in Gv 12,34 il popolo ripete una parola di Gesù e si riferisce ad essa). L'espressione è adoperata solo come soggetto, di cui si dice qualcosa e non si trova mai in posizione predicativa. In Marco è utilizzata 14 volte (2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.21.41.62). Cf. K. Stock, *Il cammino*, 39.

³⁸ Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 439.

³⁹ *Me* e *ho huios tou anthrōpon* sono sinonimi, utilizzati insieme, nello stesso modo come si usano i sinonimi nei salmi in parallelo. Cf. D.M. Hooker, *Mark*, 310.

Figlio dell'uomo *designatus*⁴⁰. In senso di modestia, quindi, con la terza persona (cf. 2Cor 12,2-5), Gesù indirettamente⁴¹ fa riferimento a sé stesso.

Il termine *ho huios tou anthrōpou* designa una qualunque persona e, alcune volte, nelle parole di Gesù (cf. Mc 8,38; 13,26; 14,62), rimanda al Figlio dell'uomo di Daniele. Come espressione di umiltà, si può adattare a diversi complementi che precisano questa figura sia come del „servo sofferente” (come negli annunci della passione), sia nella linea del Figlio dell'uomo di Daniele⁴².

La conseguenza del rinnegamento di Gesù e del conformismo con i contemporanei peccatori e infedeli a Dio sarà che il Figlio dell'uomo, pervenuto nella gloria, rifiuta la comunione con tale uomo (cf. Mt 25,41)⁴³. Il testo mostra uno stile provocante e si presenta come un'applicazione della legge del taglione (Mt 16,27)⁴⁴.

Epaischunthēsetai auton indica la scena del giudizio (del quale Gesù parla con una terminologia sobria che espone oggettivamente le sue funzioni), in cui il Figlio dell'uomo esercita il ruolo di avvocato⁴⁵ o di giudice⁴⁶. Inoltre, la questione della

⁴⁰ Con V. Taylor, *The Gospel According to Saint Mark*, London² 1972, 382-383; D.M. Hooker, *Mark*, 310; E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, 189. Mt 10,33 non esita a sostituire Gesù (*kağō*) al Figlio dell'uomo, mentre Lc 12,9 utilizza il passivo.

⁴¹ Allo stesso modo Paolo passa direttamente alla terza persona e parla di „un uomo” (in aramaico si direbbe di „un figlio dell'uomo”) quando vuole descrivere esperienze divinamente misteriose, oppure si serve del linguaggio obiettivo delle citazioni dell'AT per annunciare il giudizio finale dell'ira di Dio (Rm 2,6; 11,8-10). Cf. E. Schweizer, *Marco* 189; C. Caragounis, *The Son of Man. Vision and Interpretation*, Tübingen 1986, 248.

⁴² Cf. P. Lamarche, *Marc*, 218.

⁴³ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 59-60.

⁴⁴ Cf. P. Lamarche, *Marc*, 217.

⁴⁵ Cf. D.M. Hooker, *Mark*, 210; A. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge 1980, 82-84; U. Kmicik, *Der Menschensohn im Markusevangelium*, ForBib 81, Würzburg 1997, 105-106. In Mc 8,38, Gesù si considera il testimone che da solo prenderà posizione nel giudizio finale pro o contra coloro che hanno accolto o respinto il suo appello, decidendo così il giudizio. La testimonianza del Figlio dell'uomo sarà decisiva per il risultato del giudizio e, in questo senso, il Dio che giudica nell'ultimo giorno non sarà effettivamente altro, che il Figlio dell'uomo, che ora sta già davanti a loro. Più tardi, Gesù è stato collocato sempre più al posto di giudice stesso (Rm 2,3-18; 14,10; 2Cor 5,10; 1Cor 4,4-5), tanto che invece di parlare della venuta del regno di Dio (Mc 9,1; Lc 22,18) o di Dio che viene a giudicare (come nell'AT), si prese a parlare della venuta del Figlio dell'uomo. Cf. E. Schweizer, *Marco*, 180-181.

collocazione locale del giudizio in Mt 10,33 e Lc 12,9 lascia il posto alla collocazione temporale *botan elthē*⁴⁷, della venuta del Figlio dell'uomo⁴⁸. Non è del tutto chiaro in quale direzione venga: in Dn 7,13⁴⁹ egli viene verso l'Anziano dei giorni, ma il riferimento agli angeli santi suggerisce la venuta verso la terra (cf. 2Ts 1,7)⁵⁰. Con il riferimento a Daniele, la scena del giudizio è diventata scena della parusia⁵¹.

La gloria descrive la qualità divina del Figlio dell'uomo ed è quella del *Padre suo*⁵² (*tou patros autou*). In tal modo, la figura celeste del Figlio dell'uomo, appare inequivocabilmente nel Figlio di Dio, il quale nei vangeli non è altro che Gesù⁵³. Gli angeli⁵⁴ santi⁵⁵ (cf. Ap 14,10) si contrappongono alla *generazione adultera e peccatrice*: essi sono la corte celeste e gli accompagnatori del Figlio dell'uomo (cf. 2Ts 1,7)⁵⁶.

⁴⁶ Cf. R. Pesch, *Marco*, 108; J. Gnilka, *Marco*, 462; S. Legasse, *Marc*, 517: „Alors celui-ci sera pris de honte, attitude qu'on peut trouver peu adaptée de la part d'un juge, mais le verbe, traditionnel, est la réplique obligatoire de son emploi à propos des disciples. Son sens est un rejet répondant au rejet de ces derniers: Jésus ne les reconnaîtra pas comme siens”. Cf. J. Ernst, *Marco*, 405: „Il rinnegare ovvero il vergognarsi del Figlio dell'uomo è una formulazione aperta, mutata dall'analogo comportamento degli uomini nei confronti di Gesù, ed essa nella comprensione originaria deve essere una perifrasi dell'attività dell'accusatore davanti al giudizio di Dio, secondo l'intento di Marco invece quella del Giudice”. Cf. W. Schenck, *Das biographische Ich-Idiom «Menschensohn»*, 119-120: „In der Apodosis der Warnung hat der MS nun ebenfalls eine doppelt gesteigerte Funktion, sofern er nicht mehr wie in Q «vor jemanden» als einem Forum (als Zeuge oder Berater) agiert, sondern eine direktes Handlungsobjekt erhält. Mit dem Wegfall des forensischen Moments ist aber keineswegs eine Richtervorstellung eingebracht (zu der sie dann Mt erst durch Umformung der mk Vorlage macht). Der MS tut nichts anderes, als daß er das universale Prinzip der talionartigen Vergeltung, von dem V.35f sprach, zur Geltung bringt”.

⁴⁷ Qui si parla per la prima volta della venuta nella gloria del Figlio dell'uomo (cf. 13,26 e 14,62) e di Dio come Padre del Figlio dell'uomo – Gesù (cf. 13,32; 14,36). Cf. K. Stock, *Il cammino*, 60.

⁴⁸ Cf. R. Pesch, *Marco*, 108.

⁴⁹ Cf. Dn 7,13 (LXX): *kai idou epi tōn nephelōn tou ouranou hōs huioi anthrōpou ērcheto kai hōs palaios hēmerōn parēn kai hoi parēstēkotes parēsan autō*.

⁵⁰ D.M. Hooker, *Mark*, 310.

⁵¹ Con J. Gnilka, *Marco*, 462 e P. Lamarche, *Marc*, 214.

⁵² Del Padre del Figlio dell'uomo si parla oltre il parallelo di Mt 16,27, solamente in Mt 25,34 (il contesto del giudizio finale). Cf. R. Pesch, *Marco*, 108. Lc 9,26 evita *autou* per la gloria del Padre (*kai tou patros*) e invece di *meta* scrive *kai*.

⁵³ Così J. Gnilka, *Marco*, 462; V. Taylor, *Mark*, 383; J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 504.

⁵⁴ Il termine *angelos* (Mt 20, Mc 6, Lc 25) è utilizzato poco da Marco in rapporto agli altri due sinottici. In Marco il senso è sempre di „angelo”, con l'eccezione di Mc 1,2, dove il senso è „messaggero”. Solo nella nostra pericope si trova senza articolo. L'espressione „angeli nei cieli” si riscontra solo 2 volte: in Mc 12,25 e 13,32 („quel giorno e quell'ora, nessuno li conosce, neanche *hoi angeloī en ourano?*”).

Il detto di Mc 8,38 è negativo e non include alcuna ricompensa futura. Viene indicata solamente un'azione (v. 38a) e il suo risultato (v. 38b); l'altra possibilità, di cui si presuppone tuttavia il contenuto⁵⁷, deve essere completata⁵⁸.

2. Mc 13,26-27: La „parusia” del Figlio dell'uomo

All'inizio vogliamo analizzare brevemente il contesto del nostro testo che è quello del discorso escatologico (13,1-37). In tale prospettiva concentriamo poi la nostra attenzione sulla manifestazione gloriosa del Figlio dell'uomo (v. 26) e sull'azione che accompagna la sua venuta: il raduno degli eletti (v. 27).

2.1. Il contesto del testo

Mc 13,26-27 fa parte del discorso escatologico 13,1-37⁵⁹. Nel detto discorso⁶⁰, tutte le linee convergono verso il punto centrale⁶¹ che descrive la fine: fine cosmica (v. 24-25), che coincide con la venuta del Figlio dell'uomo nella gloria e il raduno di tutti i suoi eletti (v. 26-27). Il discorso inizia con un dialogo (v. 1-4), cui segue un lungo monologo di Gesù (v. 5-37) composto da due sezioni: v. 5-23 e v. 24-37⁶².

La venuta del Figlio dell'uomo, attesa come conclusione della storia, è preparata da una successione di episodi annunciati nella prima sezione (v. 5-23). Il lungo passo, inquadrato da una duplice „messa in guardia” contro i falsi profeti (v. 5-6 e 21-23) è diviso in due parti. Mentre la prima comincia con l'espressione *botan de akousête...* (v. 7), la seconda comincia con *botan de idête...* (v. 14), formando così non solo un parallelismo, ma anche una gradazione: infatti il „vedere” implica una maggiore vicinanza degli eventi aspettati⁶³.

Dei primi eventi (v. 7-13) è detto chiaramente che non appartengono ancora alla fine (v. 7.10.13), dei secondi invece (v. 14-20), si dice che coincidono con la

⁵⁵ Nella terminologia apocalittica, gli angeli sono spesso presentati semplicemente come *hoi hagioi* (cf. 2Ts 1,7). Cf. R. Pesch, *Marco*, 108; J. Ernst, *Marco*, 405: „Gli angeli santi, che una volta formavano il foro dell'accusa (Lc 9,26), ora sono diventati gli accompagnatori (la corte) del Figlio dell'uomo ed eventualmente gli uscieri del Tribunale (cf. 13,27)”.

⁵⁶ Cf. J. Gnilka, *Marco*, 462.

⁵⁷ Sebbene il detto sulla professione (Mt 12,32 e Lc 12,8) non sia citato (forse perché non si accorda al contesto), ne viene presupposto tuttavia il contenuto. Cf. R. Pesch, *Marco*, 109.

⁵⁸ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 57; D.M. Hooker, *Mark*, 310.

⁵⁹ Cf. P. Myers, *Marc 13*, *ETRel* 67, 1992, 491: „Le genre littéraire du chapitre relève non pas de l'apocalyptique, mais du discours d'adieu. Comme Jacob et Moïse avant lui, Jésus prononce ses instructions finales, ses avertissements, et ses bénédictions prophétiques avant de mourir”.

⁶⁰ Il discorso escatologico (c. 13) è collocato tra i capitoli dell'attività pubblica di Gesù (c.1-12) e quelli della passione, morte e risurrezione (c. 14-16). Esso prende le mosse dall'annuncio di Gesù che il tempio di Gerusalemme sarà distrutto e, dalla domanda su quando accadrà ciò (13,2-4).

⁶¹ La venuta del Figlio dell'uomo costituisce il culmine del discorso. Così, S. Legasse, *Marc*, 813; R.H. Gundry, *Mark*, 735; R. Pesch, *Marco*, 450; V. Taylor, *Mark*, 517; J. Ernst, *Marco*, 615; J. Gnilka, *Marco*, 715.

⁶² Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 733.

⁶³ Cf. R. Schnackenburg, *Il vangelo secondo Marco*, Roma 1983, 99.

„grande prova” che prepara direttamente la fine. Il v. 24a indica l’articolazione del tempo della „grande prova” con quello della fine: *alla en ekeinaiš tais hēmeraiš⁶⁴ meta tēn thlipsin ekeinēn*. Dopo l’annuncio solenne della venuta del Figlio dell’uomo (v. 24-27), nella seconda sezione composta da due sottosezioni (v. 24-31 e v. 32-37), il discorso diventa esortativo⁶⁵. In ambedue le sottosezioni, le spiegazioni (v. 24-27 e v. 32) precedono i comandi (v. 28-31 e v. 33-37)⁶⁶.

Il quadro topografico e personale del discorso e dunque del nostro testo, si trova nei v. 1-4. Gesù esce dal tempio (v. 1), poi si siede sul monte degli Ulivi⁶⁷ di fronte al tempio (v. 3), dove pronuncerà il discorso che annuncia la fine dei tempi. Fra i segni precorritori, annuncia proprio la distruzione del tempio⁶⁸. Parallelamente Gesù si ritira nella cerchia più intima: soltanto i primi quattro discepoli⁶⁹ sono chiamati ad ascoltare le sue parole (v. 3). Ma, nel contempo, questo insegnamento in disparte riguarda oltre che i quattro presenti, ogni discepolo: „Quello che dico a voi, lo dico a tutti” (v. 37)⁷⁰.

L’unità⁷¹ di Mc 13,24-27 è quindi incentrata sul termine *to telos* della storia (v. 7 e v. 13) e contiene, la risposta di Gesù alla domanda del v. 4 (*Eipon hēmin... ti to sēmeion*), nella prima parte (v. 24-25)⁷² immediatamente connessa⁷³ con la venuta del Figlio dell’uomo (v. 26-27). La fine della storia è legata allo sconvolgimento di tutto ciò che finora è stato fisso e saldo (sole, luna e astri, quali simboli d’ogni stabilità e ordine), il che significa che le realtà attualmente esistenti non hanno coesistenza eterna⁷⁴. Con gli astri maggiori che cessano il loro funzionamento e gli altri astri che abbandonano i posti, il disordine cosmico è completo⁷⁵.

Tale descrizione della fine, è presentata con forti immagini espresse in termini correnti dell’apocalittica e profezia dell’AT⁷⁶, dove simili termini accompagnano il

⁶⁴ Sebbene la nota cronologica sia raddoppiata, la data degli eventi della fine rimane imprevedibile (cf. v. 30.32), né alcun segno permette di fissarne la durata. Cf. S. Legasse, *Marco*, 814.

⁶⁵ Cf. R. Schnackenburg, *Marco*, 99.

⁶⁶ Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 734.

⁶⁷ Il luogo scelto rievoca gli oracoli biblici sulla fine dei tempi, che menzionano proprio il monte degli Ulivi: Zc 14,4; Gl 4,2; cf. 2Sam 15,30. Cf. R. Schnackenburg, *Marco*, 97.

⁶⁸ Il discorso non si occupa solo della distruzione di Gerusalemme, ma guarda globalmente il futuro. Cf. K. Stock, *Marco*, 142.

⁶⁹ Cf. Mc 1,16-20.

⁷⁰ Il discorso è rivolto ai quattro discepoli (13,3), ma ha un valore generale. Cf. K. Stock, *Gesù – la Buona Notizia. Il messaggio di Marco*, Roma 1990, 142.

⁷¹ Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 734; S. Legasse, *Marco*, 814.

⁷² Lo indica chiaramente il doppio *kai tote* (v. 26 e v. 27). Cf. R. Pesch, *Marco*, 450.

⁷³ Con V. Taylor, *Mark*, 517.

⁷⁴ Eb 12,26-27. Cf. K. Stock, *Marco*, 143.

⁷⁵ Cf. S. Legasse, *Marco*, 814.

⁷⁶ Cf. Is 13,9-11 (l’arrivo del giorno del Signore con castigo di punizione su Babilonia); 34,4 (la condanna di giustizia su Edom); Ez 33,7-8 (il giorno del Signore contro l’Egitto); Am 8,9 (il senso di castigo); Gl 2,10; 3,4 e 4,15 (il giorno del Signore).

giudizio di Dio. Ora tali reminescenze formali sul giudizio non hanno lo stesso senso che nei testi d'onde provengono: devono invece essere viste come motivo di compimento⁷⁷. Infine, lo sconvolgimento cosmico non ha importanza in se stesso, ma è una cornice cosmica che, trascendendo la storia umana⁷⁸, ha il solo scopo⁷⁹ d'introdurre l'unico evento decisivo, cioè l'intervento ultimo e definitivo di Dio nel mondo con la venuta del Figlio dell'uomo. La fine, si deve quindi riconoscere⁸⁰, non dalle espressioni dei v. 24-25 ma, dai v. 26-27, che descrivono prima la venuta del Figlio dell'uomo e poi la sua azione.

2.2. La manifestazione gloriosa del Figlio dell'uomo (v. 26)

Che i segni e il compimento finale vengano a coincidere⁸¹ (cf. v36) è indicato da *kai tote* (v. 26a.27a) che fa riferimento a *ekeinai tais hēmerais* (v. 24; cf. v. 19) e introduce il punto culminante dell'intero discorso: Dio si manifesta nella persona del Figlio dell'uomo e lo incarica di portare a termine la storia⁸².

La venuta del Figlio dell'uomo è descritta in funzione di quelli che „vedranno”. Il soggetto di *opsontai*⁸³ *ton huion tou anthrōpou* è un plurale impersonale; dunque non è

⁷⁷ La messa in scena degli sconvolgimenti celesti (v. 24-25) ci fa riconoscere una manifestazione divina e i segni devono essere visti come motivo di compimento e della nuova creazione che ora irrompono. Il tema del giudizio infatti, non apparirà in alcuna parte del discorso. Il linguaggio dei profeti per il giorno del Signore è utilizzato qui, perchè evoca tutte le idee associate con quel giorno del giudizio. Così, J. Ernst, *Marco*, 616; D.M. Hooker, *Mark*, 319; P. Grelot, *Les Paroles de Jésus-Christ*, Introduction à la Bible, édition nouvelle. Le Nouveau Testament 7, Paris 1986, 91. Al contrario, Pesch e Gnilka. Pesch afferma che, con la contaminazione dei testi AT, nei v. 24-25 ci viene presentato il giorno del giudizio: tutte le forze celesti e cosmiche indicano il giorno del giudizio. Cf. R. Pesch, *Marco*, 452-453. Gnilka suggerisce che sullo sfondo biblico dell'AT, queste immagini hanno la funzione di illustrare il giudizio pronunciato sui malfattori. Ora, nei v. 24-25, tale giudizio non viene descritto con dettagli ma presentato con metafore. Cf. J. Gnilka, *Marco*, 714.

⁷⁸ Cf. J. Ernst, *Marco*, 616.

⁷⁹ Così, E. Schweizer, *Marco*, 290; S. Legasse, *Marc*, 815 e M.J. Lagrange, *Marc*, 345.

⁸⁰ Cf. M.J. Lagrange, *Marc*, 345.

⁸¹ Cf. R. Pesch, *Marco*, 452; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, AnBib 28, Rome 1967, 183.

⁸² Cf. S. Legasse, *Marc*, 815.

⁸³ Il verbo *oraō* si riscontra in Mc 7 volte (Mt 13, Lc 14, Gv 28). Il senso è di fare attenzione (1,4; 8,15), percepire (8,24), essere visto (9,4) e, al futuro medio diponente, di vedere (13,26; 14,62; 16,7).

del tutto chiaro chi essi siano: gli avversari⁸⁴ o gli eletti⁸⁵ dal v. 22 (cf. v. 20 e v. 27), ben lontani dal testo; più probabilmente sono tutti gli uomini⁸⁶.

La menzione del Figlio dell'uomo⁸⁷ rimanda a Daniele 7,13⁸⁸, dove la figura (in visione) somigliante ad un uomo è il simbolo del „popolo dei santi” dell'Altissimo, che sale verso Dio per ricevere l'intronizzazione. Ora, la stessa figura è Gesù che viene (*erchomenon*⁸⁹) dal cielo (residenza di Dio), per intervenire sulla terra⁹⁰. Non si dice in quale direzione si muova, ma dal contesto risulta che viene verso „coloro che lo vedono”. Il venire *en nebelais*⁹¹ (ancora eredità di Daniele)⁹² significa la presenza della

⁸⁴ Cf. R. Pesch, *Marco*, 453; J. Gnilka, *Marco*, 715; J. Ernst, *Marco*, 616-617, i quali, indicano che *opsontai* ha come soggetto i sottoposti al giudizio, gli avversari, per i quali, il giudizio si compie al momento che lo vedono, riconoscendo la loro situazione. Cf. J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 180: „Der Ausdruck *opsontai* hat etwas «Evidentes» an sich. Nach der Warnung vor den Pseudochristussen steht hier das kurze, bekräftigende «sie werden sehen»: wegen der Begleiterscheinungen und vor allem wegen der Macht und der Herrlichkeit des Menschensohns selbst ist jede Täuschung ausgeschlossen. Marcus denkt nicht einmal daran, die Echtheit zu beweisen”. Ma secondo S. Legasse, *Marc*, 815, un'interpretazione che indica per il soggetto non espresso *les réprouvés*, è senza fondamento.

⁸⁵ Così, D.M. Hooker, *Mark*, 319; S. Legasse, *Marc*, 815.

⁸⁶ Con K. Stock, *Marco*, 143; R.H. Gundry, *Mark*, 745; cf. R. Pesch, *Marco*, 453.

⁸⁷ In Daniele, il Figlio dell'uomo è nello stesso tempo „titolo” d'umiltà (davanti all'Altissimo) e di nobiltà (in confronto delle bestie). Non è personaggio celeste e trascendente, ma figura del „popolo santo” d'Israele, normalmente rappresentato dal Messia. A causa del significato d'umiltà, Gesù adotta per se stesso questo nome (cf. Mc 8,31 subito dopo 8,27-30), ma oltre questa dominante allude a Daniele 7,13. Cf. P. Lamarche, *Marc*, 302.

⁸⁸ J. Gnilka, *Marco*, 715-716, indica che l'insieme delle immagini riguardo al Figlio dell'uomo corrisponde a *En.et.* 62,3.10 (vedere il giudizio che annienta). Di conseguenza, l'immagine del Figlio dell'uomo, „non è presa direttamente da Dn 7,13 ma piuttosto è stata sanzionata, attraverso il riferimento a questo passo scritturistico”. Ma secondo Coppens, non esistono paralleli giudaici contemporanei per spiegare come Mc 13,26 rilegge il testo di Daniele, se le Parabole di Enoch (*En.et.* 37-71) sono un'opera tardiva composta verso l'anno 270 d.Cr. ed ispirata particolarmente ai vangeli. Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 507.

⁸⁹ All'eccezione di 1Ts 4,16 (*katabainein*), per descrivere la parusia nel NT è utilizzato il verbo *erchomai*, generalmente senza che sia indicato il termine di movimento. Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 506.

⁹⁰ Con S. Legasse, *Marc*, 815. Per J. Gnilka, *Marco*, 715, la mèta della venuta resta sospesa, è importante solamente che lo vedono arrivare. Secondo R. Pesch, *Marco*, 543, nonostante il chiaro riferimento a Dn 7, la venuta va intesa sullo sfondo dei testi dell'AT sulla venuta di Jahwe come arrivo per tenere giudizio.

⁹¹ In Marco, il termine *nebelē* si riscontra solo in 9,7 al singolare. Al plurale in 13,26 e 14, 62 è in connessione con la venuta del Figlio dell'uomo.

⁹² L'allusione a Daniele non è testuale. Marco non prende la lezione *epi tōn nebelōn* (LXX) (*'im-ānānē*) (TM), lezione attestata invece in Mateo (par.). Nell'AT, il Signore comunemente veniva in una nube: Es 34,5 (*be'ānān, en nebelē*); Lv 16,2; Nm 11,12. Cf. M.J. Lagrange, *Marc*, 346. Ma secondo Lambrecht, Marco solamente evita la preposizione *meta*, due volte nella stessa proposizione, riservandola per altra parola più importante: *meta dunameōs* (cf. 14,62). Cf. J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 182-183.

gloria di Dio⁹³ e dà alla scena una caratteristica teofania, indicando l'origine divina del Figlio dell'uomo quale essere celeste appartenente a Dio⁹⁴.

Meta dunameōs pollēs kai doxēs, sottolinea ulteriormente⁹⁵ la sovranità del Figlio dell'uomo investito da Dio con l'autorità divina. Egli viene con pienezza (*pollēs*) di potenza (*dunameis*⁹⁶) e vestito di luce celeste (*doxēs*⁹⁷). In Mc 8,38-9,1 la gloria si trova insieme alla venuta del Figlio dell'uomo („la gloria del Padre suo”), la potenza invece a quella del regno di Dio. Qui, i due termini sono attribuiti del Figlio dell'uomo⁹⁸.

2.3 Il raduno degli eletti (v. 27)

*Kai tote*⁹⁹ indica che l'ultimo e unico atto dell'intervento definitivo di Dio nella storia si svolge in parallelo¹⁰⁰ con la manifestazione del Figlio dell'uomo (v. 26). Adesso, il soggetto è il Figlio dell'uomo. Egli manderà (*apostelei*¹⁰¹) gli angeli¹⁰² quali intermediari, cui è affidata una missione, il che significa che il Figlio dell'uomo ha degli angeli al suo comando¹⁰³ e ne dispone come Dio nell'AT, inviandoli nella missione, che consiste nel raduno degli eletti.

⁹³ Es 24,15-18; 34,5, 40,35. La nube frequentemente associata a Dio nell'AT, è il segno della sua presenza potente e nascosta. Le nubi non sono in sé stesse, presenza divina, ma indicano solamente che vi è una comunicazione fra terra e cielo. Cf. P. Lamarche, *Marc*, 302; K. Stock, *Marco*, 78.

⁹⁴ Cf. S. Legasse, *Marc*, 815; J. Gnilka, *Marco*, 715.

⁹⁵ Cf. J. Gnilka, *Marco*, 715.

⁹⁶ Il termine *dunamis*, si riscontra in Mc 10 volte (Mt 12, Lc 15, Gv 0). In Mc, per 5 volte ha il senso di „potenza” oppure „opera potente” riferita a Gesù (una volta trasferita a *tinor*: 9,39). Il termine è sempre riferito alla dimensione di Dio ed è usato in due contesti differenti: nel contesto dei miracoli (5,30; 6,2.5.14; 9,39) e quello escatologico della risurrezione (9,1; 12,24) e della venuta del Figlio dell'uomo (13,25.26; 14,62). Per quanto riguarda 13,25, si parla di potenze che stanno nel firmamento e saranno sconvolte: secondo Lagrange, tali creature potenti sono sinonimi degli astri (cf. Is 34,4). Cf. K. Stock, *Alcuni aspetti della cristologia marciana*, PIB, Roma 1999, 67; M.J. Lagrange, *Marc*, 346.

⁹⁷ Il termine *doxa* ricorre in Mc 3 volte (Mt 7, Lc 13, Gv 18): nella richiesta dei figli di Zebedeo (10,37) e insieme con la venuta del Figlio dell'uomo (8,38; 13,26). È sempre connessa con la persona di Gesù, specialmente nelle predizioni sul Figlio dell'uomo.

⁹⁸ Cf. M.D. Hooker, *Mark*, 319.

⁹⁹ L'espressione *kai tote* si riscontra in Marco 5 volte, più una volta *tote* solo: 2,20; 3,27 e 3,14 (*tote*) che è accentuazione temporale, mentre in 13,27.26.21 il tempo è attenuato. Perciò, Mc 13,24-27 è da interpretare come un singolo evento e non una serie di eventi. Cf. J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 179.

¹⁰⁰ Cf. R. Schnackenburg, *Marco*, 98; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 184.

¹⁰¹ *Apostellein* (Mt 22, Mc 20, Lc 25, Gv 24) è un termine che Marco usa abbastanza frequente ancora dall'inizio del vangelo (cf. 1,2).

¹⁰² Molti codici aggiungono *autou*, probabilmente per armonizzare con Mt 24,31. Cf. R. Pesch, *Marco*, 451; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 184.

¹⁰³ Sebbene non come in Mt 13,41 e par. Mt 24,41 („suoi angeli”), la missione è affidata agli angeli non direttamente da Dio ma da Gesù, Figlio dell'uomo. Cf. S. Legasse, *Marc*, 816; V. Taylor, *Mark*, 518. R.H. Gundry, *Mark*, 745.

L'idea che il popolo di Dio disperso sulla terra sarà radunato, è frequentemente presentata nell'AT¹⁰⁴ ed il NT¹⁰⁵ ne riprende il tema. In Mc 13,27 non si tratta più di Israele disperso in diaspora, ma di raduno (*episunaxei*¹⁰⁶) del nuovo Israele, formato dagli eletti¹⁰⁷ che il Signore (Dio) ha scelto (v. 20). Essi saranno l'unico oggetto dell'azione finale del Figlio dell'uomo all'evento della sua parusia. L'appartenenza al Figlio dell'uomo (*tous eklektous [autou]*¹⁰⁸) degli eletti scelti da Dio Padre (v. 20), accentua ancora la trascendenza del Figlio dell'uomo e ne sottolinea l'identità, in quanto Figlio di Dio, ed erede degli eletti¹⁰⁹.

L'universalità¹¹⁰ del raduno è messa in rilievo da un'espressione tradizionale che esprime la consolante promessa che nessun eletto, ovunque si trovi, verrà dimenticato nell'atto della raccolta¹¹¹. Mentre i quattro venti (*tessarōn anemōn*) o angoli, corrispondono ad un'immagine antica del mondo, presente nel corrente ebraismo (cf. Ez 37,9; Ap 7,1)¹¹², la duplice determinazione nello spazio *ap' akrou gēs beōs akrou ouranou*¹¹³ è una combinazione di due metafore¹¹⁴, nel tentativo di abbracciare il tutto¹¹⁵.

Il testo è riservato sulla descrizione della felicità dei beati (cf. Lc 23,43 e Ap 20,4) e non traccia ciò che ci si aspetterebbe in una scena simile: manca sia la menzione della risurrezione generale¹¹⁶, sia la descrizione circostanziata del giudizio¹¹⁷ sui buoni e cattivi (cf. Mt 25,31-46). Diversamente da quanto riportano le apocalissi

¹⁰⁴ Cf. Dt 30,4; Is 11,11.16; 27,12; 43,6; Ez 39,27; Zc 2,6-11; Sal (LXX) 106,47; 146,2; Tb 13,13; 14,7; Bar 5,5-9; 2Mac 2,7.

¹⁰⁵ Cf. Gv 11,52; 1Ts 4,15-17; 2Ts 2,1; Ef 1,10.

¹⁰⁶ Con questo senso (cf. 1,33), il verbo *episunagein* (Mt 2, Mc 2, Lc 3, Gv 0) è un hapax in Marco.

¹⁰⁷ Cf. 1Pt 2,9 e 2Gv 1,1. Il termine *eklektos* (Mt 4, Mc 3, Lc 2, Gv 0) compare in Marco solo nel discorso escatologico: v 20.22 e 27 (per la terza volta) con uso anaforico. Cf. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica*, § 252.2.

¹⁰⁸ La lezione resta, anche se alcuni codici (DLWΨ f¹) la omettono, forse, perché sospetta di armonizzazione con il parallelo di Mt 24,31. Cf. S. Legasse, *Marc*, 816.

¹⁰⁹ Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 745 e S. Legasse, *Marc*, 816.

¹¹⁰ Con S. Legasse, *Marc*, 816.

¹¹¹ Cf. R. Pesch, *Marco*, 245; K. Stock, *Marco*, 144.

¹¹² Così J. Gnilka, *Marco*, 716 e J. Ernst, *Marco*, 618.

¹¹³ Il termine *ouranos*, è utilizzato meno da Marco (18) in confronto a Matteo (82) a Luca (34). In Marco, ha il senso naturale solo 6 volte: „uccelli del cielo”, „stelle” e „nubi del cielo”, poi „il cielo e la terra” e 2 volte „guardando verso il cielo”. In resto è utilizzato in senso figurativo religioso, indicando il cielo come dimensione di Dio.

¹¹⁴ Cf. Dt 30,4; Sal (LXX) 18,6 (*ap' akrou tou ouranou beōs akrou tou ouranou*) e Dt 13,8; Ger 12,12 (*ap' akrou tēs gēs beōs akrou tēs gēs*).

¹¹⁵ Con M.D. Hooker, *Mark*, 319. Secondo R. Schnackenburg, *Marco*, 98, l'espressione abbraccia tutte le dimensioni orizzontali e verticali implicando il raduno sia dei vivi che dei morti.

¹¹⁶ Con J. Gnilka, *Marco*, 716; S. Legasse, *Marc*, 816-817 ed E. Schweizer, *Marco*, 291.

¹¹⁷ Con E. Schweizer, *Marco*, 291; S. Legasse, *Marc*, 817 e J. Gnilka, *Marco*, 716.

giudaiche, qui non c'è una descrizione di castigo o di annientamento dei nemici (cf. 2Ts 1,6-10), neanche traccia d'interesse per l'aspetto minaccioso (cf. Ap 6,15-17) che gli eventi potrebbero avere per quelli, che allora troverebbero il loro giudizio e la loro condanna¹¹⁸.

Quando si tratta degli eventi della fine, Marco è fedele allo spirito che permea tutto il discorso escatologico, situandosi esclusivamente da parte di coloro che dovrebbero essere beneficiari della salvezza¹¹⁹. Tale fine è la manifestazione della potenza e signoria del Figlio dell'uomo, cioè, comprende la riunione dei dispersi nella comunione definitiva con il loro Dio¹²⁰.

L'immagine dunque si limita solo agli eletti¹²¹; il poter essere e vivere con il Figlio dell'uomo è la prospettiva escatologica che Marco condivide con altri testi del NT (1Ts 4,17; Lc 23,43; Ap 20,4)¹²². La fedeltà a Gesù sarà ricompensata nell'ultimo giorno, quando il Figlio dell'uomo riconoscerà „i suoi eletti” e si dichiarerà in loro favore¹²³: così 13,26-27 è un'altra metà di 8,38.

3. Mc 14,61b-62: La risposta di Gesù al sommo sacerdote

Prima, consideriamo il nostro testo nel quadro del processo di Gesù davanti al sinedrio. Poi, concentriamo la nostra analisi, sulla domanda rivolta dal sommo sacerdote a Gesù riguardante la sua dignità messianica (v. 61b) e, sulla sua dichiarazione d'identità: *Figlio dell'uomo seduto alla destra della „Potenza”* (v. 62).

3.1 Il contesto del testo

Il nostro testo, fa parte della pericope¹²⁴ Mc 14,53b-65, che tratta il processo di Gesù davanti al sinedrio. Egli si trova nel palazzo del sommo sacerdote, dove si riunirono „tutti i capi dei sacerdoti, gli anziani e gli scribi”: i tre gruppi che compongono il sinedrio quale consiglio supremo della nazione (v. 53b e v. 55; cf. 14,64 e 15,1).

La pericope contiene all'inizio un'introduzione (v. 53b-54) e alla fine un epilogo (v. 65) ed è inquadrata dal tema della morte di Gesù¹²⁵. Lo scopo della riunione è di „metterlo a morte” (v. 55) e il risultato, la condanna a morte (v. 64). Nello sviluppo

¹¹⁸ Cf. S. Legasse, *Marc*, 817; E. Schweizer, *Marco*, 291.

¹¹⁹ Con S. Legasse, *Marc*, 817. Secondo R. Pesch, *Marco*, 454, il nostro testo sulla parusia, essendo orientato al destino degli eletti, parla di condanna con accenti molto contenuti.

¹²⁰ Cf. E. Schweizer, *Marco*, 291.

¹²¹ Secondo J. Gnllka, *Marco*, 716, l'immagine riguarda solo quelli che rimangono fino alla parusia e vuole significare forse il loro „rapimento” verso il Figlio dell'uomo; non si accenna propriamente alla risurrezione dei morti.

¹²² Cf. J. Gnllka, *Marco*, 716-717.

¹²³ Con K. Stock, *Marco*, 144; M.D. Hooker, *Mark*, 319 e W. Schenck, *Das biographische Ich-Idiom «Menschensohn»*, 122: „Diese Aussage ist ganz auf die vindicatio der Treuen ausgerichtet und ergänzt damit 8,38 im Sinne des dort nicht aufgenommenen positiven Antithese Q 12,8, die ein wesentliches Motiv für die Bildung hier ist”.

¹²⁴ Cf. S. Legasse, *Marc*, 914; K. Stock, *Il racconto della passione nei vangeli sinottici*, PIB, Roma 2000, 137. R.H. Gundry, *Mark*, 883, preferisce di vedere in Mc 14,53-72 un'unica pericope.

¹²⁵ Cf. S. Legasse, *Marc*, 914; J. Gnllka, *Marco*, 827.

del processo i giudici cercano una testimonianza e, dopo un fallimento (v. 55*b*), con l'intervento del sommo sacerdote finiscono per ottenere quel risultato desiderato da loro¹²⁶ e possono dichiarare quindi che Gesù è „reo di morte”.

In tale dinamica si possono distinguere tre parti¹²⁷: la ricerca di una testimonianza valida (v. 55-59), il sommo sacerdote provoca Gesù e ottiene l'equivalente dallo stesso Gesù (v. 60-62), infine il tribunale delibera e sentenza la condanna¹²⁸ (v. 63-64). L'elemento congiuntivo dell'insieme è l'idea di testimonianza, cosicché i termini che la esprimono si ripetono sette volte¹²⁹ nella pericope stessa.

La seconda parte (v. 60-62) si svolge con due interrogazioni, seguite da due risposte¹³⁰. La prima domanda è un invito diretto del sommo sacerdote¹³¹ a Gesù perché risponda riguardo le false testimonianze avanzate contro di lui. Essendo la risposta un silenzio, si procede alla seconda interrogazione, la cui gravità e solennità sono messe in rilievo dal silenzio stesso. Tale atteggiamento¹³² non è un sintomo della dimissione di Gesù davanti alle autorità giudaiche¹³³, ma è rifiuto di cooperare con esse e contestazione del loro diritto di agire contro di lui. Inoltre, Gesù riserva la risposta per un altro tipo di confessione, che proprio il sommo sacerdote gli chiederà e quindi deciderà la sua sorte.

3.2 La domanda del sommo sacerdote (v. 61b)

Sempre anonimo in Marco, il sommo sacerdote, levatosi in mezzo all'assemblea, sta svolgendo il suo ruolo centrale, ruolo sottolineato nella pericope per tre volte (v. 60.61.63). Dopo aver invitato Gesù a rispondere su quanto i testimoni hanno detto, gli si rivolge ora la domanda incriminatrice¹³⁴, la cui importanza

¹²⁶ Cf. Mc 3,6; 11,18; 12,12; 14,1.55. Il risultato del processo è deciso più o meno fin dall'inizio. Cf. E. Schweizer, *Marco*, 348.

¹²⁷ Cf. S. Legasse, *Marc*, 914; R.H. Gundry, *Mark*, 883; J. Gnilka, *Marco*, 827.

¹²⁸ Cf. D.L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14,61-64*, WUNT 2/106, Tübingen 1998, 197-209.

¹²⁹ Cf. v. 55.56.59 (*marturia*), v. 56.57 (*pseudomarturein*), v. 60 (*katamarturein*), v. 63 (*martus*).

¹³⁰ Cf. P. Lamarche, *Marc*, 345; S. Legasse, *Marc*, 919.

¹³¹ A differenza di quanto accade nel processo romano, il sommo sacerdote partecipa („levatosi in mezzo”) quale presidente dell'assemblea e non opera come giudice unico. Questa sarebbe anche la ragione per cui Marco non dice il nome del sommo sacerdote. Cf. J. Gnilka, *Marco*, 831.

¹³² Il silenzio si rinnoverà davanti a Pilato (Mc 15,4). Nonostante la differenza del linguaggio, non si può ignorare la corrispondenza dell'atteggiamento di Gesù con quello del giusto maltrattato nell'AT (LXX: Sal 37,13-15; 38,10; Lam 3,28.30; Ger 11,19; Is 53,7; cf. At 8,32-33; 1Pt 2,22-23). Cf. J. Gnilka, *Marco*, 831; P. Lamarche, *Marc*, 345; S. Legasse, *Marc*, 921.

¹³³ Gesù parla quando lo ritiene necessario, come farà nella seconda interrogazione. Quando si tratta di una domanda decisiva, che riguarda la dignità messianica Gesù prende posizione in senso positivo. Sia nel processo giudaico che in quello romano (Mc 15,2), l'argomento dell'identità è l'unico a far uscire Gesù dal suo silenzio. Cf. K. Stock, *Il racconto della passione*, 140.

¹³⁴ Cf. V. Taylor, *Marc*, 567.

particolare è sottolineata dall'introduzione all'imperfetto (*epērōta auton*) con il presente storico *legei autōi*¹³⁵.

La domanda¹³⁶ stessa è di riconoscimento ed è rivolta direttamente all'interlocutore (*su ei*), esprimendo la pretesa del *egō* (v. 58) contenuto nelle parole attribuite a Gesù dai „falsi testimoni”, cui nella prima risposta, egli non aveva preso posizione (v. 61*a*). La domanda è dunque in connessione con la rivendicazione attribuita a Gesù (v. 58), dai falsi testimoni, la cui portata costituirebbe una minaccia per la teocrazia del tempio¹³⁷. Era inoltre necessario trovare un motivo valido d'accusa da presentare a Pilato (cf. 15,1.2).

Gesù è quindi interrogato sulla sua dignità messianica e l'oggetto della domanda è unico, anche se si nota il doppio titolo: *ho Christos ho huios tou eulogēton*¹³⁸. Il secondo titolo completa e spiega il primo, elevandolo ad un livello di trascendenza che non possiede per sé stesso¹³⁹. Per Marco, il titolo „Figlio¹⁴⁰ di Dio” esprime meglio l'identità di Gesù e lo utilizza quale equivalente di Cristo, mostrando che Gesù è il Messia il Figlio di Dio, il che ha più senso per i suoi lettori. La messianità e la filiazione divina sono accentuate dall'introduzione con l'asindeto e dal pronome *su*, non necessario (assente nel v. 70), che ha in sé quasi una nota di disprezzo¹⁴¹.

Nella combinazione dei titoli „Cristo”¹⁴² e „Figlio del Benedetto”, c'è una designazione perifrastica di Dio mediante *eulogētos*¹⁴³, il che indica un innegabile

¹³⁵ La prima domanda (v. 60) era espressa da un aoristo (*epērōtēsēn*) e un participio (*legōn*).

¹³⁶ In Mt 26,63, il sommo sacerdote rivolge una domanda (con giuramento), mentre in Lc 22,67.70, ne abbiamo due e con i titoli separati.

¹³⁷ Con R. Pesch, *Marco*, 641.

¹³⁸ Cf. Mc 1,1 dove la variante più sicura è senza „Figlio di Dio”. In Marco, i due titoli sono dati a Gesù, anche se, più probabilmente, in forma disgiunta. Gesù è confessato da Pietro come „Cristo” (8,29), è invocato come „Figlio di Davide” (10,47-48; implicitamente 11,9-10) ed è proclamato due volte da Dio stesso come „suo Figlio” (1,11; 9,7; cf. inoltre altre due allusioni 12,6 e 13,32). Mentre „il Cristo” esprime la relazione di Gesù verso il popolo d'Israele, „il Figlio del Benedetto” designa la relazione di Gesù con Dio (12,35-37). Mediante tali due rapporti, l'identità di Gesù viene ben delimitata. Cf. K. Stock, *Il racconto della passione*, 139-140.

¹³⁹ Cf. P. Lamarche, *Marc*, 358; S. Legasse, *Marc*, 921.

¹⁴⁰ In tutti i vangeli, la grande maggioranza delle ricorrenze del termine *huios* (Mt 89, *Mc* 35, Lc 77, Gv 55) sono al singolare e riguardano Gesù. In Marco, il termine utilizzato non per Gesù, si trova solo in 9,17 e 10,46, e si tratta di un figlio vero. Il plurale si riscontra solo quattro volte (2,19; 3,17.28; 10,35). Cf. K. Stock, *Cristologia marciana*, 81-82.

¹⁴¹ Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 886; V. Taylor, *Mark*, 568.

¹⁴² In Marco, il termine *Christos* è un titolo e si riscontra meno che negli altri vangeli (Mt 16, *Mc* 7, Lc 12, Gv 17). Nel NT, dalle 528 ricorrenze, 52 si trovano nei vangeli. Il termine *Messias* si riscontra solo due volte nel NT (Gv 1,41 e 4,25), entrambe volte indicandosi che si traduce *Christos*.

ambiente ebraico. La pietà ebraica è solita evitare il nome di Dio, tuttavia, l'espressione „Figlio del Benedetto”¹⁴⁴ non sembra essere una sostituzione comune. Infatti, la descrizione di Dio con *hmmbrk* ha paralleli giudaici, mentre l'espressione „Figlio del Benedetto” non ci risulta documentata¹⁴⁵. Per il sommo sacerdote, il Figlio del Benedetto è il regale Messia davidico (cf. 12,6.12): lo conferma la domanda di Pilato (15,2), il titolo inchiodato sulla croce (15,26) e lo scherno da parte dei sacerdoti e scribi (15,32). La domanda sul Messia potrebbe essere suggerita¹⁴⁶ anche dall'insegnamento messianico nel tempio (12,35-37).

Con tale domanda il sommo sacerdote non infrange la regola del segreto messianico per quelli dall'esterno, perché egli porta solamente una domanda: il primo non discepolo a conoscere questo sarà il centurione (15,39). Lo scopo è indurre Gesù ad affermare questo titolo, il che egli farà senza riserve¹⁴⁷. Quindi sarà condannato, non a causa della testimonianza degli altri, ma unicamente per la sua dichiarazione d'identità (v. 62a), cioè per chi egli è.

3.3 La risposta di Gesù (v. 62)

L'introduzione della risposta di Gesù senza *autōi* (cf. Mt 26,64), indica che evidentemente non è indirizzata all'interrogante, ma presentata come riconoscimento autonomo¹⁴⁸. L'inizio della risposta con *Egō eimi*¹⁴⁹ (cf. 6,50; 13,6) corrisponde in senso nettamente affermativo¹⁵⁰ alla domanda *su ei?*, e si intende: *Egō eimi ho Christos ho huios*

¹⁴³ Cf. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. II, München 1978, 51. Il termine *eulogētos* si riscontra nel NT otto volte (Mc 14,61; Lc 1,68; Rm 1,25; 9,5; 2Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3 e 1Pt, 1,3) ed è sempre riferito a Dio (creatore: Rm 1,25). Soltanto in Mc 14,61, il termine è utilizzato come *metonimia* per Dio, esprimendo il fatto che Dio è all'origine di tutti i beni, specialmente quelli messianici, portati da suo Figlio. Cf. P. Lamarche, *Marv*, 358.

¹⁴⁴ Non è chiaro se „Figlio di Dio” sia stato utilizzato nel primo secolo dai giudei come sinonimo di „Cristo”. Cf. M.D. Hooker, *Mark*, 360; J. Gnllka, *Marco*, 832. Nel mondo dell'AT e del giudaismo il termine „Figlio di Dio” denomina: gli angeli, il popolo d'Israele, il re davidico, il singolo sapiente, il giusto sofferente e nei testi talmudici il mistico. Cf. K. Stock, *Cristologia marciiana*, 9.

¹⁴⁵ Cf. J. Gnllka, *Marco*, 832.

¹⁴⁶ Cf. R. Pesch, *Marco*, 641.

¹⁴⁷ Cf. S. Legasse, *Marv*, 923.

¹⁴⁸ Cf. R. Pesch, *Marco*, 642.

¹⁴⁹ L'idea che in Mc 14,62 e in altri testi neotestamentari sia conservata la formula biblica di autorivelazione di Dio si è rivelata non dimostrabile. Cf. R. Pesch, *Marco*, 642 (n. 35), contro P. Lamarche, *Le „Blasphème” de Jésus devant le Sanhédrin*, *RevSR* 50, 1962, 82-83.

¹⁵⁰ Negli altri sinottici la risposta di Gesù è meno positiva e meno diretta. In Mt 26,64 con *su eipas*, Gesù rifiuta la domanda rivoltagli con giuramento nel v. 63 (cf. 5,33-37), ritornando la responsabilità al sommo sacerdote. In Lc 22,70, la scena si sviluppa in una disputa sul credere in Gesù come „Cristo” (v. 67) e „Figlio di Dio” (v. 70). I suoi avversari non lo credono il Messia anche se egli fa delle affermazioni messianiche (v. 67-68); allora devono dichiararlo essi stessi: *humeis legete hoti egō eimi* (v. 70). Alcuni manoscritti di Marco (Ⓣ *J^h pc*) hanno la lezione *su eipas hoti egō eimi*, ma questa è probabilmente un'assimilazione a Matteo.

tuou eulogèton. Nonostante il silenzio imposto riguardo l'identità di Gesù nel vangelo di Marco (cf. 8,30: ai discepoli), è pertinente¹⁵¹ che Gesù a questo punto riconosca il suo stato messianico. Non è qualcosa che egli rivendica per se stesso; tuttavia, quando il sommo sacerdote dichiara involontariamente la sua vera identità di „Messia e Figlio di Dio”¹⁵², egli riconosce e confessa la verità¹⁵³. Inoltre, le successive parole della risposta di Gesù correggono la concezione messianica, implicita nella domanda del sommo sacerdote. Così, Gesù riconosce senza equivoco di essere il Messia, sebbene in senso e orizzonte d'attesa diversi¹⁵⁴: in quanto „Figlio dell'uomo seduto alla destra della «Potenza»”¹⁵⁵. Per quest'affermazione¹⁵⁶ sarà condannato a morte¹⁵⁷, crocifisso e, attraverso la morte, sarà proclamato Messia e Figlio di Dio (cf. 15,18.26.32.39).

In contrasto con le pretese dei falsi messia, che si proclamano *ego eimi* (13,6), le parole di Gesù saranno dimostrate fondate e l'unica sua testimonianza, per tale affermazione, riguarda la sua futura giustificazione¹⁵⁸. Se in Mc 8,38 e 13,26 abbiamo

¹⁵¹ Cf. M.D. Hooker, *Mark*, 361.

¹⁵² Cf. P. Lamarche, *Le „Blasphème”*, 77(n.10): „Au risque de durcir les positions il faut bien distinguer les différentes sens donnés à l'expression «Fils de Dieu»: à l'époque de Jésus elle ne dépasse pas beaucoup le sens messianique; à l'époque de la rédaction des évangiles, elle exprime la divinité. Mais à travers beaucoup de nuances il y a continuité d'un sens à l'autre”.

¹⁵³ Se in Marco, Gesù è così riservato sul titolo di Messia, che soltanto dopo la morte e glorificazione possederà a pieno, è invece più esplicito riguardo alla sua divinità. Infatti Marco mette in rilievo nel suo vangelo il titolo di „Figlio di Dio” (ricorre all'inizio e alla fine 1,1 e 15,39 e nei punti cruciali 1,11; 3,11; 9,7; 14,61), titolo che indica certamente la divinità di Gesù. Cf. P. Lamarche, *Le „Blasphème”*, 81-82; K. Stock, *Cristologia mariana*, 11.16-17.

¹⁵⁴ Con R. Pesch, *Marco*, 642.

¹⁵⁵ La figura del Messia descritta da ciascuna delle due citazioni usate da Gesù, non presenta niente che possa mettere in pericolo la trascendenza e l'unicità di Dio. L'accusa di „bestemmia” contro Gesù è causata invece, dalla congiunzione dei due testi citati (unica nel NT). Infatti, la sessione alla destra di Dio, da metafora (Sal 110,1) diventa una realtà celeste in Mc 14,62, se Gesù parlando della sua venuta sulle nubi la situa in cielo. Questo fa di Gesù l'uguale a Dio (cf. Gv 5,17; 10,33). I testi, che rappresentano nel NT il Cristo alla destra del suo Padre, non cessano di rimandarsi a questa situazione di Gesù presso il Padre (di cui Mc 14,62 è l'origine), perché questo è il modo di esprimere la sua messianità divina (cf. Mc 16,19; At 2,33.34; 5,31; 7,56; Rm 8,34; Col 3,1; Ef 1,20; Eb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; 1Pt 3,22; Ap 3,21). In tale senso l'affermazione di Stefano provoca la sua lapidazione (At 7,56-58). Cf. P. Lamarche, *Le „Blasphème”*, 78-81; M. Gourgues, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du psaume 110,1 dans le Nouveau Testament*, EtBN, Paris 1978, 150-152.

¹⁵⁶ Come in 14,64, già più volte Gesù è stato accusato di „bestemmia” per aver insinuato la sua divinità. Così, in Mc 2,6 (cf. 3,6) e par. Mt 9,3; Gv 5,18; 10,33). Cf. P. Lamarche, *Le „Blasphème”*, 78; D.L. Bock, *Blasphemy and Exaltation*, 200-203 e 206.

¹⁵⁷ Né il silenzio di Gesù, né il linguaggio usato nella sua risposta (perché usando una corrente espressione giudaica egli evita di pronunciare il nome di Dio), provocano l'esclamazione „non c'è più bisogno di” e il gesto del sommo sacerdote, che si straccia i vestiti. Cf. V. Taylor, *Mark*, 569; P. Lamarche, *Le „Blasphème”*, 78.

¹⁵⁸ Cf. M.D. Hooker, *Mark*, 361; J. Gnllka, *Marco*, 833; R. Pesch, *Marco*, 642; R.H. Gundry, *Mark*, 887.

riferimenti ad una futura manifestazione gloriosa del Figlio dell'uomo e ad una scena di giudizio in cui coloro che soffrono persecuzione per la causa di Gesù, saranno giustificati, adesso è Gesù stesso colui che soffre e sarà giustificato.

La questione dello stato messianico non si mette più come in 8,30. Questa volta, Gesù parla della sua missione (in quanto Figlio dell'uomo) nella prospettiva della glorificazione¹⁵⁹, per affermare il suo trionfo dopo la sofferenza. Nonostante l'apparenza della passione, egli annuncia il suo destino dopo la passione e risurrezione cioè, che sarà partecipe della potenza e gloria di Dio stesso¹⁶⁰.

Con la seconda persona plurale *opsesthe*, la risposta è rivolta non solo al sommo sacerdote, ma all'assemblea giudicante e si continua con due riminescenze scritturali¹⁶¹: Sal 110,1 citato già in 12,36¹⁶² e Dn 7,13 utilizzato già da Gesù in 13,26. Tali citazioni riguardano il Figlio dell'uomo, che da Dn 17,13 è passato nella citazione del Sal 110,1¹⁶³. All'inizio è presentato il suo trionfo („seduto alla destra della Potenza”), poi viene evocata la seconda venuta, utilizzando la visione di Dn 7,13.

Ek dexiōn kathēmenon tēs dunameōs interposto fra il Figlio dell'uomo e *erchomenon meta tōn nebelōn tou ouranou*, sottolinea la posizione esaltata di Gesù, come intronizzato¹⁶⁴. Nella stessa proposizione interposta, con *ek dexiōn* anteposto a *kathēmenon* e lontano dal dipendente *tēs dunameōs*, si accentua ancora, con chiasmo, la somma posizione del Figlio dell'uomo, come la più alta possibile. In paragone a questa scena, il sinedrio non ha invece alcun potere. Così forte è questo accento che *hē dunamis* non rappresenta più una circostanza (9,1) o un grande esercito angelico (13,26)¹⁶⁵ e tanto meno le potenze astrali (13,25), ma proprio la persona di Dio¹⁶⁶.

¹⁵⁹ Con la risposta affermativa, Marco insiste sulla continuità che esiste fra Gesù sulla terra e in cielo, mentre Matteo con l'avversativo *plēn* accompagnato da *ap'arti*, sottolinea il passaggio dallo stato terreno alla sua glorificazione celeste. Cf. P. Lamarche, Le „Blasphème”, 81.

¹⁶⁰ Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 886; S. Legasse, *Marc*, 923; M.D. Hooker, *Mark*, 361.

¹⁶¹ La loro presente associazione assieme al parallelo Mt 26,64 è unica nel NT. In Luca è assente il riferimento a Daniele e alla parusia. Cf. S. Legasse, *Marc*, 923.

¹⁶² In Mc 12,36, Gesù stesso riferiva le parole del Sal 110,1 alla concezione del Messia. Cf. R. Pesch, *Marco*, 643.

¹⁶³ I due testi usati da Gesù nella sua risposta sono solamente messianici. Infatti, il giudaismo non avrebbe accettato testi che presentassero un Messia divino. In quanto la figura del Figlio dell'uomo, Daniele non presenta questo personaggio come divino. Cf. P. Lamarche, Le „Blasphème”, 79. Per l'interpretazione giudaica del Sal 110,1, cf. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*. IV, 452-460.

¹⁶⁴ Con J. Gnllka, *Marco*, 833; S. Legasse, *Marc*, 924. Il participio presente *kathēmenon* esprime una situazione acquisita e duratura, presupponendo dunque l'intronizzazione già avvenuta. Cf. M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1994, § 371-372.

¹⁶⁵ Come riferimento alla precedente sessione celeste presentata in 13,26, per armonizzare l'uso dei titoli, si lascia „gloria” non menzionata permettendo invece alle nubi di riguadagnare il danielico „del cielo”. In più, visto che *meta* non governa più „potenza” e „gloria”, prende il posto di *en*. Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 886; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 182-183.

¹⁶⁶ Con R.H. Gundry, *Mark*, 886.

Fra i possibili epiteti sostitutivi, la perifrasi giudaica del nome di Dio sceglie *bē dunamis*¹⁶⁷, perché sottolinea meglio il potere di colui che siede alla destra. La citazione di Dn 7,13 può anche essersi realizzata tramite Sal 80,17¹⁶⁸. Purtroppo, visto che l'idea di sedere alla destra di Dio è connessa con le parole che riguardano il giudizio, è più coerente richiamarsi al Dn 7,13, testo fondamentale per tutte le successive speculazioni sul Figlio dell'uomo¹⁶⁹. La sessione implica una futura scena di giudizio, in cui la vera posizione del Figlio dell'uomo sarà riconosciuta da ciascuno. Alla sua parusia¹⁷⁰ i sinedriti lo vedranno. Non si dice che lo vedranno prima di morire o che la parusia sia imminente, ma soltanto che la sua dignità s'imporrà in tutto lo splendore descritto da Daniele¹⁷¹. Di questo trionfo i sinedriti faranno esperienza: non è detto come¹⁷². I due participi presenti *kathēmenon*¹⁷³ e *erchomenon* non presentano due azioni separate¹⁷⁴, ma costituiscono due modi di esprimere il trionfo e la giustificazione del Figlio dell'uomo, che sarà visto dagli avversari¹⁷⁵. La proclamazione di Gesù, come

¹⁶⁷ La potenza è significativa di Dio tanto che il termine *bē dunamis* può essere usato per denominare Dio. Nel giudaismo rabbinico designa la divinità che si rivela, che si manifesta soprattutto mediante la parola. Cf. K. Stock, *Cristologia marciiana*, 67; J. Gnllka, *Marco*, 832; S. Legasse, *Marc*, 924; A.M. Goldberg, *Sitzend zur Rechten der Kraft. Zur Gottesbezeichnung Gebura in der frühen rabbinischen Literatur*, BZ 8, 1964, 291-293; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*. II, 1006s.

¹⁶⁸ Cf. O.F.J. Seitz, *The Future Coming of the Son of Man: Three midraschic Formulations in the Gospel of Mark*, in *Studia Evangelica*. VI, TU 112, Berlin 1973, 482-488.

¹⁶⁹ Cf. C. Caragounis, *The Son of Man*, 212; R. Pesch, *Marco*, 644.

¹⁷⁰ Partendo da Dn 7,13, si potrebbe pensare che la venuta del Figlio dell'uomo sia, come in quel passo, un salire al trono di Dio e perciò un aspetto della sua glorificazione. Ma, siccome si tratta di un venire dal trono, è da considerare un avvenimento rivolto agli uomini. Cf. J. Gnllka, *Marco*, 833.

¹⁷¹ Cf. M.J. Lagrange, *Marc*, 403: „Le terme «vous verrez» ne signifie pas toujours «vous verrez de vos yeux» (Cf. Dt 28,10; Sal 159,11; 89,49), surtout s'il s'agissait d'une vision apocalyptique”.

¹⁷² Con S. Legasse, *Marc*, 924-925: „Quoiqu'il ne faille pas réduire le verbe «voir» à la seule perception oculaire et physiologique, on n'oubliera pas que la parousie est aussi un spectacle”.

¹⁷³ Il verbo *kathēmai* (Mt 18; Mc 11; Lc 13; Gv 4; Ap 33!), ricorre 91 volte nel NT, ed è utilizzato di preferenza dai sinottici e soprattutto dal Apocalisse. In Marco, da un totale di 11 ricorrenze, le 5 al participio presente (3,34; 5,15; 13,3; 14,62; 16,5) sono in connessione con la missione salvifica di Gesù.

¹⁷⁴ Cf. J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 181: „Das *opsesithe* bezieht sich zwar auf die Parusie; aber was die Angeredeten «sehen werden sind nicht zwei Aktionen, Inthronisation und Kommen, sondern ein schon bestehender Zustand – Jesus sitzend zur Rechten Gottes – und ein Ereignis – das Kommen als Menschensohn auf den Wolken des Himmels”.

¹⁷⁵ Cf. M.D. Hooker, *Mark*, 362; F. Blass – A. Debrunner, *Grammatica*, § 339. La scena del riconoscimento evidenziata con „vedrete”, può essere stata influenzata da Sap 5,2 o meglio ancora da Zc 12,10: „Ed essi guarderanno a colui che hanno trafitto”. Cf. J. Gnllka, *Marco*, 833.

Messia, se ora è eclissata dall'umiliazione, sarà allora confermata da Dio. Simile a Mc 8,38, la proclamazione di Gesù si presenta più un ammonimento che una promessa¹⁷⁶.

Conclusione

Dopo il primo annunzio della sua passione, morte e risurrezione in Mc 8,31, Gesù annuncia subito dopo in Mc 8,38, anche la sua venuta nella gloria del Padre suo. Il contesto di tale annunzio è quello dell'insegnamento sulle esigenze della vita cristiana (essere suo discepolo) e la ricompensa nella vita futura di una vita consacrata a lui in questo mondo. Il messianismo è trasportato nel piano trascendentale e la ricompensa è nell'aldilà. Si tratta del destino di ciascuno e della vita eterna, che è il tutto dell'uomo. Alla comunione con Gesù spetta una priorità assoluta; infatti, dev'essere anteposta a tutto, anche alla propria vita, perché tale comunione con lui nella passione e morte porta con sé quella nella gloria. Così Gesù ha aperto delle prospettive sui destini eterni di tutti gli uomini, determinati dai loro rapporti con la sua persona e con le sue parole. La venuta del Figlio dell'uomo segna un'era del tutto celeste e divina.

Nel discorso escatologico di Gesù (13,1-37) tutto converge verso il punto centrale della conclusione della storia (v. 24-25). Tale evento decisivo coincide con l'intervento ultimo e definitivo di Dio nel mondo: la venuta del Figlio dell'uomo nella gloria e il raduno dei suoi eletti (v. 26-27). Dio si manifesta nella persona del Figlio dell'uomo e lo incarica di portare a termine la storia. Il fine di tutta la storia umana è questa manifestazione del Figlio dell'uomo con la sua signoria visibile e universale, unica e illimitata. Tale signoria comprende la riunione degli eletti (l'unico oggetto della sua azione finale) nella comunione definitiva con il loro Dio. L'appartenenza, degli eletti scelti da Dio Padre (v. 20), al Figlio dell'uomo, accentua la sua trascendenza e ne sottolinea l'identità in quanto Figlio di Dio ed erede dei suoi eletti.

Infine, nella dichiarazione di Gesù concernente la sua identità davanti al sinedrio riunito per il suo processo, si delinea sullo sfondo della futura parusia, il contrasto (già incontrato in 8,38) fra la presente situazione e la futura giustificazione e trionfo del *Figlio dell'uomo*. I sinedriti, che adesso siedono per giudicare Gesù, alla sua parusia lo vedranno come Figlio dell'uomo, seduto alla destra di Dio, quale rappresentante di Dio e giudice escatologico: la „Potenza” lo giustificherà nel cielo. Sostanzialmente Gesù annuncia la sua glorificazione in una posizione divina alla destra del Padre, rivelando così, che in lui è stabilita, una „comunicazione” fra il cielo e la terra (cf. Gv 1,59).

Bibliografia

- F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982.
D.L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14,61-64*, WUNT 2/106, Tübingen 1998.
C.C. Caragounis, *The Son of Man. Vision and Interpretation*, Tübingen 1986.

¹⁷⁶ Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 886; M.D. Hooker, *Mark*, 362; J. Gnilka, *Marco*, 833.

- J.O. Carvalho, *Caminho de morte, destino de vida. O projecto do Filho do Homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8,27-9,1*, Lisboa 1998.
- J. Coppens, Les logia du Fils de l'Homme dans l'Évangile de Marc, in M. Sabbe, *L'Évangile de Marc: Tradition et Rédaction*, BtETL 34, Leuven 1988, 487-528.
- J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1991.
- J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1987.
- A.M. Goldberg, Sitzend zur Rechten der Kraft. Zur Gottesbezeichnung Gebura in der frühen rabbinischen Literatur, *BZ* 8, 1964, 283-293.
- M. Gourgues, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualization du psaume 110,1 dans le Nouveau Testament*, EtBN, Paris 1978.
- P. Grelot, *Les Paroles de Jésus-Christ*, Introduction à la Bible, édition nouvelle. Le Nouveau Testament 7, Paris 1986, 79-125.
- R.H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993.
- A. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge 1980.
- M.D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, Black's New Testament Commentary, London 1991.
- J.J. Kilgallen, *A Brief Commentary on The Gospel of Mark*, New York 1989.
- U. Kmicik, *Der Menschensohn im Markusevangelium*, ForBib 81, Würzburg 1997.
- M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris⁴ 1947.
- P. Lamarche, *Évangile de Marc*, Etudes Bibliques 33, Paris 1996.
- P. Lamarche, Le „Blasphème“ de Jésus devant le Sanhédrin, *RevSR* 50, 1962, 74-85.
- J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, AnBib 28, Rome 1967.
- S. Legasse, *L'Évangile de Marc*, Lectio Divina Commentaries 5, Paris 1997.
- H.K. McArthur, Mark XIV,62, *NTS* 4, 1957-1958, 156-158.
- B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart² 1994.
- R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Frankfurt² 1986.
- P. Myers, Marc 13, *ÉTRel* 67, 1992, 481-492.
- R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, Brescia 1980/82.
- W. Schenk, *Das biographische Ich-Idiom «Menschensohn» in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeptionen in ihrem Context*, FRL 177, Göttingen 1997.
- E. Schnackenburg, *Vangelo secondo Marco*, Roma 1983.
- E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1971.
- O.F.J. Seitz, The Future Coming of the Son of Man: Three Midrashic Formulations in the Gospel of Mark, in *Studia Evangelica VI*, TU 112, Berlin 1973, 478-494.
- K. Stock, *Alcuni aspetti della cristologia marciana*, PIB, Roma 1999.
- K. Stock, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme: Mc 8,27-10,52*, PIB, Roma 1996.
- K. Stock, *Il racconto della passione nei vangeli sinottici*, PIB, Roma 2000.
- K. Stock, *Gesù – La Buona Notizia. Il messaggio di Marco*, Roma 1990.

DE ADVENTU FILII HOMINIS IN MC. I: INDAGINE INTERPRETATIVA

H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I-IV*, München⁷ 1978.

V. Taylor, *The Gospel According to Saint Mark*, London² 1972.

M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma⁴ 1993.

M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by Examples*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 114, Roma 1944.

~~TEODOR COSTIN~~

DE ADVENTU FILII HOMINIS IN MARCO. PARTE II: INDAGINE INTEGRATIVA

Teodor COSTIN

Rezumat. *Venirea Fiului omului în Evanghelia după Marcu. Partea a II a: Analiză integrativă.* Cea de-a doua parte a examinării pe care o facem temei venirii Fiului omului în Evanghelia lui Marcu prezintă o analiză integrativă a textelor pe care le-am interpretat în mod individual în prima parte. Tratatul se desfășoară în patru puncte. Mai întâi, o prezentare sintetică a expresiei „fiul omului” în VT, în iudaism, în NT și mai apoi în celelalte pasaje din Marcu identifică câmpul semantic al conceptului în evanghelia noastră. În continuare, se definește identitatea Fiului omului la venirea sa glorioasă, ca fiind Isus – Fiul lui Dumnezeu șezând de-a dreapta Tatălui și, mai apoi, caracteristicile „parusiei” sale. În sfârșit, sunt elucidate funcțiunile Fiului omului la a doua sa venire.

Odată cu anunțul venirii sale glorioase, în perspectiva evangheliei lui Marcu, avem parcursul complet al lui Isus – Fiul omului. El are autoritate încă în viața pământească, unde parcurge o cale de umilință care comportă suferința și moartea; toate acestea însă vor culmina în înviere și în funcția sa de suprem judecător escatologic și de împlinire a mântuirii cu adunarea celor aleși.

După moartea sa, puterea mântuitoare a lui Dumnezeu în istoria umană se manifestă prin Isus înviat. Această manifestare a voinței mântuitoare a lui Dumnezeu, în *condiția sa de înviat*, este forma definitivă a prezenței lui Dumnezeu între oameni. În timp ce, după învierea sa, Isus s-a manifestat numai „alor săi”, la a doua sa venire el se va manifesta în ochii tuturor, chiar și ai adversarilor, în adevărata sa demnitate pe care o are pe lângă Tatăl.

Ultimul cuvânt al lui Dumnezeu asupra istoriei umane este „parusia” Fiului omului. Manifestarea sa glorioasă și domnia sa vizibilă, unică și fără limite sunt scopul întregii istorii umane. El se va manifesta în gloria Tatălui său, în splendoarea egalității sale cu Dumnezeu.

Viitorul umanității poate apărea încă obscur și în mod aparent poate merge spre ruină totală, dar la sfârșitul istoriei se găsește *Fiul omului* care a împărțit întru totul destinul uman. El *va veni* „pentru a reuni întregul univers sub un singur cap care este Cristos” (Ef 1,10) și pentru a împlini ceea ce a promis: „mă voi întoarce și vă voi lua cu mine pentru ca să fiți și voi acolo unde sunt eu” (In 14,3). „Și astfel vom fi pentru totdeauna cu Domnul” (1Ts 4,17). Toată atenția și toată speranța omului înspre El trebuie să se îndrepte, spre El trebuie să se orienteze toată starea prezentă a lucrurilor, căci venirea Fiului omului umple orizontul viitorului.

Introduzione

Questa parte seconda, della nostra indagine sulla venuta del Figlio dell'uomo in Marco, procede con un'analisi dell'insieme dei testi, spiegati nella prima parte, e sarà divisa in quattro punti. Nel primo proponiamo brevemente una considerazione del concetto di „figlio dell'uomo” negli scritti del AT e del giudaismo e poi negli altri passi

riguardanti il Figlio dell'uomo in Marco per osservare il significato che tale espressione assume nel nostro vangelo. Nel secondo e terzo vogliamo cogliere l'identità del Figlio dell'uomo nei detti della sua venuta gloriosa e poi le caratteristiche della sua apparizione. Il quarto punto tratta la funzione del Figlio dell'uomo nella sua parusia: di raduno degli eletti e di supremo giudice escatologico. Alla fine, una conclusione rileverà il significato della venuta del Figlio dell'uomo risultante dalla nostra analisi e interpretazione dei testi.

1. La tematica del Figlio dell'uomo

All'inizio, proponiamo una sintesi sull'uso dell'espressione „figlio dell'uomo” negli scritti dell'AT e del giudaismo per capire meglio l'ambiente linguistico e culturale che la determina, come anche gli equivoci e i contesti che essa suscita.

1.1. L'espressione *huios tou anthropou*

L'espressione „Figlio dell'uomo” (*huios tou anthropou*) è frequentemente utilizzata nei vangeli per designare la persona di Gesù, ed è una traduzione dall'originale ebraico (*bn 'dm*) o dall'aramaico (*br 'ns*), nel quale il termine „figlio” (*br-bn*) non denota solo una relazione di parentela, ma può esprimere un'appartenenza ad un gruppo o a una categoria¹. In questo senso, l'espressione significa „un essere umano”, „individuo”, „uomo”, „persona”, come in Mc 3,28: „tutto sarà perdonato ai figli degli uomini (*panta aphetēsetai tois huiōis tōn anthropōn*)”.

Al tempo di Gesù, l'espressione era utilizzata in un senso equivalente al pronome indefinito „alcuno”, „nessuno”, „una persona”, ed il fatto è discusso se si utilizzava correntemente come sostituto del pronome personale „io”². In generale si può dire che l'espressione *ho huios tou anthropou* riscontrata nel NT, si comprende come traduzione di un originale aramaico, che aveva normalmente il senso di „essere umano”, „uomo”; poteva essere utilizzata come sostituto del pronome indefinito (alcuno, nessuno) oppure usato in contesti specifici poteva riferirsi al proprio locutore³. Nel suo uso corrente, l'espressione non è un titolo, non designa un personaggio specifico, né fa alcun riferimento ad una dignità o funzione speciale.

¹ Cf. Mc 2,19 („i compagni dello sposo”: *hoi huiōi tou numphōnos*); Lc 16,8 („i figli di questo mondo”, „i figli della luce”: *hoi huiōi tou aiōnos toutou phronimōteroi huper tous huiōus tou phōtos*). Similmente anche 1Ts 5,5 („figli della luce”, „figli del giorno”: *pantes gar hūmeis huiōi phōtos este kai huiōi hēmeras*).

² Con J.O. Carvalho, *Caminho de morte, destino de vida. O projecto do Filho do Homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8,27-91*, Lisboa 1998, 258. Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme dans l'Évangile de Marc*, in M. Sabbe, *L'Évangile de Marc: Tradition et Rédaction*, BtETL 34, Leuven 1988, 493 e 496.

³ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 258; M. Casey, *Idiom and Translation: Some Aspects of the Son of Man Problem*, *NTS* 41, 1995, 164.176 e 182; C. Caragounis, *The Son of Man. Vision and Interpretation*, Tübingen 1986, 245 e 248.

Per spiegare l'uso dell'espressione nel NT⁴, non basta purtroppo l'elemento filologico. Le azioni di cui è soggetto il Figlio dell'uomo (particolarmente nel vangelo di Marco) designano una figura di tale profilo, che non è spiegabile con il semplice ricorso ai dati filologici. Pur ammettendo in determinati casi il senso corrente dell'espressione, come designazione generica di „uomo/ persona” o come circonlocuzione sostitutiva di „io”, resta l'interrogativo sul perchè di questa sostituzione o dell'equivoco che essa comporta.

La ricerca negli ambienti extra-giudaici, come la mitologia ugaritica, persiana o cananea, si è mostrata totalmente infruttuosa ed è oggi praticamente messa da parte⁵. Più fecondo invece, si è rivelato il ricorso alla tradizione biblica ed alla letteratura inter-testamentaria, in particolare il libro di Daniele e le Parabole di Enoch⁶. Il principale riferimento veterotestamentario⁷, collegato con la figura del Figlio dell'uomo, si trova nel libro di Daniele (Dn 7,13). Qui, nella visione apocalittica, si comincia con il contemplare il sorgere di quattro fiere che rappresentano i quattro imperi oppressori. L'ultimo, è identificato con il regno d'Antioco Epifane, promotore della persecuzione contro i giudei di Palestina (Dn 7,1-8). In seguito, abbiamo la scena davanti all'Anziano dei giorni che mette fine al regno oppressore (Dn 7,12). A questo

⁴ Notiamo che il titolo „Figlio dell'uomo” si trova soltanto nelle parole di Gesù, ad eccezione di At 7,56 (Ap 1,13 è un'immagine veterotestamentaria, senza articolo). Con E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, 177 e K. Stock, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme: Mc 8,27-10,52*, PIB, Roma 1996, 39. Cf. M. Theobald, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markus Evangelium, *SNTU* 13, 1988, 42-43: „Auffällig ist schon, daß Jesus in Gegenwart seiner Gegner nur dreimal vom «Menschensohn» spricht (2,10 vor «Schriftgelehrten», 2,28 vor «den Pharisäern» und 14, 62 vor «dem Hohenpriester»), in Gegenwart des Volkes nur einmal (8,38), dagegen im Jüngerkreis gleich zehnmal, davon nur zweimal vor den Jüngern insgesamt (8,31; 9,31), aber achtmal vor besonders Auserwählten (den «Zwölf»: 10,33.45; 14,21 [2mal]; dem Viererkreis Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas: 13,26; dem Dreierkreis Petrus, Jakobus, Johannes: 9,9.12; 14,41)”.

⁵ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 258-259.

⁶ Se le Parabole di Enoch (*En.et.* 37-71) sono un'opera tardiva composta verso l'anno 270 d.Cr., rimane il libro di Daniele (Dn 7,13) come testo fondamentale per tutte le successive speculazioni sul Figlio dell'uomo. Cf. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, Brescia 1980/82, 644; J. Coppens, Les logia du Fils de l'Homme, 495 e 507; C. Caragounis, *The Son of Man*, 212-213 e 242-243.

⁷ C'è ancora un altro uso del termine nell'AT. Il profeta Ezechiele è chiamato 87 volte „figlio dell'uomo”. Gesù potrebbe essersi servito di questo linguaggio per esprimere il servizio dispotogli da Dio in umiliazione e sofferenza. A questo concetto ha poi unito anche l'idea del destino del giusto sofferente (Is 53). Anche la speranza di un'elevazione a Dio (Is 52,13.15; 53,12) e la parte attiva nel giudizio finale non erano concetti sconosciuti (Sap 2,10-20; 4,7.10.16; 5,1-5). Naturalmente Gesù ha interpretato il suo cammino oltre il contenuto di questi passi e oltre le idee di Ezechiele, nel senso che egli doveva portare a compimento le sofferenze di Israele, dei suoi profeti e dei suoi giusti. Cf. E. Schweizer, *Marco*, 179-180.

punto appare una figura *bās huioṣ anθrōpou*⁸, che riceve sovranità, potere e dominio per sempre (Dn 7,13-15).

Da una parte, a questa figura è attribuito un potere quasi sovranaturale e il fatto di venire *epi tōn nephelōn*⁹ simboleggia un ambiente celeste. Dall'altra, la forma umana e tutto il contesto della visione si collega alla realtà storica d'Israele e dei regni oppressori. La relazione di questa figura con la storia d'Israele e la sua identificazione¹⁰ con „i santi dell'Altissimo” (Dn 7,18.22.27), non significa un'identificazione automatica con Israele dell'epoca dei Maccabei.

Il genere letterario del testo presuppone una lettura, alla luce dell'espressione apocalittica della speranza messianica d'Israele, in cui la realtà presente è trasformata e proiettata in un futuro ideale, che sarà opera di Dio. La figura del Figlio dell'uomo in Dn 7,13, parte dunque dall'interpretazione della situazione storica d'Israele, durante la persecuzione di Antioco Epifane, per annunciare in linguaggio apocalittico, la speranza in un intervento salvatore di Dio¹¹. Si tratta, prima di tutto, di un'immagine, che comprende una speranza futura d'Israele e non di una figura individuale e precisa.

L'influsso dell'immagine di Daniele e delle Parabole di Enoch¹² nel giudaismo del tempo di Gesù, resta oggetto di discussione. Sembra chiaro che l'espressione „Figlio dell'uomo”, non era utilizzata come un titolo riferito ad una persona concreta nel giudaismo del tempo di Gesù. In determinati circoli poteva essere collegata con un'espressione apocalittica di speranza messianica¹³.

In conclusione, al tempo di Gesù, l'espressione Figlio dell'uomo si poteva prestare a varie interpretazioni. Nel senso corrente del termine designava una persona o un essere umano, mentre in alcuni modi di parlare poteva designare la persona che

⁸ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 496: „En effet, le groupe génitif *kbr 'nš* se trouve en Daniel à l'état indéterminé et il n'y est qu'un terme de comparaison. En d'autres termes, il n'y possède nullement la valeur d'un titre désignant éventuellement le Messie”. Cf. M. Reiser, *Jesus and Judgement. The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Minneapolis 1997, 38-39: „To this being everlasting dominion is given, but the precondition for it is the judgement on the «beasts» described in v. 9-10. In the first part of the book, that dominion belongs to God alone (2,44; 4,3; 4,34; 6,26)”.

⁹ Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaismo primitivo*, AnBib 54, Roma 1973, 200.

¹⁰ Cf. K. Stock, *Alcuni aspetti della cristologia marciiana*, PIB, Roma 1999, 79: „Quel figlio dell'uomo di Daniele non appare determinato secondo la sua individualità, neanche secondo la sua relazione personale a Dio, ma secondo la sua funzionalità (portatore del potere universale ed eterno). In Dn 7,27 avviene questa determinazione: quel figlio dell'uomo viene individuato nel popolo santo, che è il popolo dell'Altissimo”.

¹¹ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 260.

¹² La datazione tardiva di quest'opera non autorizza a presupporre il suo influsso letterario nei testi del NT, indicando al massimo, la possibilità di queste idee di circolare in gruppi ristretti del giudaismo prima di essere messe per scritto. Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 261 e E. Schweizer, *Marco*, 178.

¹³ Cf. E. Schweizer, *Marco*, 180; C. Caragounis, *The Son of Man*, 249.

parla. Infine, in determinati circoli giudaici, sotto l'influenza soprattutto di Dn 7,13, poteva alludere ad una forma apocalittica di speranza messianica.

1.2. Gli altri detti su Figlio dell'uomo in Marco

Procediamo con una breve considerazione degli altri detti sul Figlio dell'uomo nel vangelo di Marco per delineare le sfumature che questa designazione assume nel contesto del nostro vangelo. Nel vangelo di Marco, come anche nel NT in generale, i detti sul Figlio dell'uomo si dividono in tre gruppi, secondo la funzione cui si riferiscono.

Il primo gruppo tratta l'autorità del Figlio dell'uomo sulla terra; il secondo, il suo destino di sofferenza, morte e risurrezione; infine il terzo gruppo, la sua parusia¹⁴. Poiché, il terzo gruppo è stato già oggetto della nostra indagine nella prima parte, ci occuperemo qui, solo dei due gruppi restanti.

a. L'autorità del Figlio dell'uomo

I primi due detti sul Figlio dell'uomo sono in collegamento con la sua autorità sulla terra, di perdonare i peccati (2,10) e di interpretare la Legge (2,28). Nel primo caso, l'affermazione dell'autorità di perdonare i peccati (*bina de eidēte hoti exousian echei ho huios tou anthrōpou apbienai hamartias epi tēs gēs*) si trova nel contesto del miracolo della guarigione del paralitico, che serve per mettere in rilievo il potere divino di cui Gesù è investito. L'idea che il perdono dei peccati sia una prerogativa di un essere umano, è estranea tanto al pensiero giudaico quanto a quello cristiano. Ciò che causa l'accusa di bestemmia (2,6) da parte dei farisei contro Gesù, è la sua dichiarazione di perdono. L'espressione „Figlio dell'uomo” non si riferisce, se non a lui personalmente e serve per rivendicare un'autorità, che appartiene¹⁵ solo a Dio. Così, l'espressione è da comprendere come un titolo cristologico¹⁶ in rapporto con la figura apocalittica di Dn 7,13.

Il secondo caso presenta ancora una rivendicazione dell'autorità (signoria) del Figlio dell'uomo sull'interpretazione della Legge, in concreto sull'osservanza del precetto del sabato: *hōste kurios estin ho huios tou anthrōpou kai tou sabbatou* (2,28). Anche in questo caso Gesù parla di se stesso chiamandosi Figlio dell'uomo¹⁷ e si attribuisce l'autorità di interpretare la Legge data da Dio a Mosè, ponendo in causa le

¹⁴ Cf. K. Stock, *Il Cammino*, 39; J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 490; C. Caragounis, *The Son of Man*, 146.

¹⁵ Con Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 262-263. Cf. S. Kim, *The «Son of Man» as the Son of God*, Tübingen 1983, 2: „In claiming this divine prerogative Jesus classes himself as the Son of Man into the category of the divine, and his superhuman act of healing is the sign for this claim”.

¹⁶ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 518-520.

¹⁷ Alcuni autori propongono qui un'interpretazione generica dell'espressione Figlio dell'uomo, nel senso che sarebbe „l'uomo”, in generale, a decidere sull'interpretazione da dare al comandamento. Cf. M. Theobald, *Gottessohn und Menschensohn*, 44; M. Casey, *General, Generic and Infinite: The Use of the term «Son of Man» in Aramaic Sources and in the Teaching of Jesus*, *JSNT* 29, 1987, 38: „The sayng's general level of meaning might appear to apply to everyone, and in a sense it does, for creation was the benefit of all people”.

interpretazioni fatte dagli scribi. In questo modo, la locuzione ha il valore di un titolo cristologico, implicando il carattere trascendente di Gesù¹⁸.

Questi primi due detti, in cui appare l'espressione, sono collocati nel contesto della difesa di Gesù della sua autorità nelle controversie di Galilea. Ciò che gli scribi rimproverano a Gesù è l'attribuirsi come Figlio dell'uomo, delle prerogative riservate soltanto a Dio. Dal punto di vista del vangelo, quest'autorità proviene dal fatto che Gesù è il Figlio di Dio sul quale riposa la pienezza dello Spirito, alla luce della scena rivelatrice del battesimo (1,11). Una dipendenza diretta da Dn 7,13 è poco probabile, non essendoci alcun riferimento al potere di perdonare i peccati, mentre è presente il potere giustificativo e salvatore di Dio in favore del suo servo e contro le potenze oppressive straniere. La designazione di Gesù come Figlio dell'uomo con il potere sulla terra, di perdonare i peccati e di interpretare la Legge, non si può far dipendere, almeno direttamente¹⁹, dalla figura umano – divina presente in Daniele.

Si può concludere che in questi due detti, Gesù designa se stesso come Figlio dell'uomo e si attribuisce delle prerogative, che appartengono soltanto a Dio. L'espressione *ho huios tou anthrōpou* ha il valore di un titolo cristologico, implicando la trascendenza della persona di Gesù²⁰. La sua autorità non deriva dalla designazione di Figlio dell'uomo²¹ come era concepita nella tradizione, ma solo dalla persona stessa di Gesù, Figlio di Dio. Ciò che i farisei criticano è l'azione di Gesù e non il titolo. Dal punto di vista del racconto, la designazione serve semplicemente per indicare la persona di Gesù²².

b. Il destino del Figlio dell'uomo

Il secondo gruppo di otto detti rappresenta il Figlio dell'uomo come marcato da un destino che include la sofferenza e la morte e termina nella risurrezione (8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21.41). I tre elementi del suo destino sono espressamente menzionati nei tre annunci maggiori (8,31; 9,31; 10,32-34), mentre negli altri si

¹⁸ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 521.

¹⁹ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 263.

²⁰ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 521.

²¹ Cf. M. Theobald, *Gottessohn und Menschensohn*, 44-45: „Die semantische Möglichkeit der Doppeldeutigkeit der Menschensohnworte 2,10.28, die durch die aufgewiesenen, vom Erzähler gezielt eingesetzten Wortbezüge in die Texte «hineinkomponiert» ist, zeigt aber deutlich, wie Mk einerseits, verständlich für den *Leser/Hörer*, Jesus hoheitsvoll von sich selbst als dem «Menschensohn» reden lassen kann, ohne ihn doch andererseits das Geheimnis seiner Person vor seinen Gegnern preisgeben zu lassen. 2,10.28 stören nicht, sondern sind Teil der sogenannten «Geheimnistheorie» des Evangelisten”. Secondo Carvalho, la designazione di Figlio dell'uomo sembra non costituire qui un titolo dal quale possa inferire una dignità speciale: nel contesto di polemica con le autorità, il fatto che Gesù si presenta in questo modo non suscita alcuna contestazione. Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 263.

²² Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 264.

incontrano come impliciti o espliciti nel contesto immediato²³. Questo gruppo di detti assume nel vangelo un'importanza fondamentale nel presentare il senso della missione di Gesù alla luce della sua morte e risurrezione. Gli annunci di Mc 9,12 e 14,21, presentando il destino di sofferenza del Figlio dell'uomo, fanno esplicitamente riferimento alla scrittura (*pōs/ kathōs gegraftai*, „come sta scritto”), mentre gli altri lo fanno in modo implicito.

Se non lo si può escludere totalmente, non si può neppure accettare in questi detti, che annunciano la passione, una dipendenza diretta da Dn 7,13. Lo schema di sofferenza – glorificazione non è esclusivo di Daniele e non è lì che appaia con maggior chiarezza, ma piuttosto nei salmi del giusto sofferente e perseguitato, cui si ispirano tanto Daniele quanto il NT. Negli annunci di morte – risurrezione, lo schema del giusto perseguitato e ristabilito da Dio, costituisce una chiave d'interpretazione, che si distingue dalla figura umano – divina presente in Daniele²⁴. In fine, l'interpretazione della passione e della morte, soggiacente a questo gruppo di detti, non somiglia alla concezione del Figlio dell'uomo presente sia in Daniele sia nella tradizione apocrifia. La sofferenza e la morte dunque non fanno parte della figura del Figlio dell'uomo contenuta nella tradizione anteriore ai vangeli²⁵.

In conclusione, questo secondo gruppo di detti riguardo al Figlio dell'uomo, costituisce il nucleo fondamentale per l'interpretazione del significato della vita, morte e risurrezione di Gesù. Gesù s'identifica con il personaggio di Dn 7,14 ed annuncia la sua passione in termini di „Figlio dell'uomo”, che viene usato come un nome velante e ha la qualità di un titolo²⁶. La missione e il destino di Gesù che i detti esprimono, non si possono dedurre dai contesti tradizionali dell'uso dell'espressione, costituendo qui una prospettiva nuova e contraria alla presentazione tradizionalmente gloriosa del Figlio dell'uomo.

2. L'identità del Figlio dell'uomo

Gli unici detti sul Figlio dell'uomo in Marco, che evidenziano un collegamento diretto con Dn 7,13, sono quelli che parlano della sua venuta gloriosa (8,38; 13,26-27 e 14,61b-62)²⁷. L'uso del verbo *erchomai*, il riferimento alle nubi del cielo, alla potenza e

²³ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 517: „Que toutefois le Christ ait pu faire allusion à un retour à la vie, ne doit pas être exclu, puisque la carrière du Fils de l'homme ne pouvait aboutir à un échec et que les traditions daniéliques et hénochiques proclamaient l'exaltation finale du personnage”.

²⁴ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 516: „Ces controverses et ces relectures bibliques furent pour le Seigneur l'occasion d'affirmer sur la base de certains textes vétérotestamentaires – songeons en l'occurrence a Dn 7,21.25 – que la mission du Fils de l'homme devait comporter non seulement une glorification finale et un retour glorieux comme juge universel mais également une carrière de contestation, de persécution, de souffrances”.

²⁵ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 265.

²⁶ Cf. K. Stock, *Cristologia marciana*, 79.

²⁷ Cf. K. Stock, *Cristologia marciana*, 79.

gloria come anche il contesto del giudizio di Dio che si incontra in tutti questi detti, non lasciano dubbi su tale riferimento.

2.1. Il Figlio dell'uomo è Gesù

In 8,38 sembra che Gesù parli di un altro personaggio²⁸ differente da se stesso, perchè nella prima parte della frase utilizza il pronome personale *egō*, mentre nella seconda parte l'espressione Figlio dell'uomo. Ma nel contesto di Marco, non si tratta dell'annuncio di un personaggio escatologico, differente da Gesù, né di una riduzione del ruolo di Gesù a quello di precursore²⁹. Invece di indicare una differenza di personaggio, la variazione della designazione serve ad accentuare la relazione fra Gesù terreno che propone la sequela del suo cammino e la sua funzione gloriosa cui, il discepolo è ancora chiamato a seguirlo³⁰. La relazione con i detti sul Figlio dell'uomo sofferente è presente nella necessità di non vergognarsi davanti a „questa generazione”, che allude al contesto di rigetto, sofferenza e morte, che il discepolo è chiamato ad assumere in conformità con il destino di Gesù.

Anche in 13,26-27, abbiamo presente il contesto di persecuzione e di crisi, non direttamente del Figlio dell'uomo, ma dei suoi discepoli (13,9-13), come anche la designazione di Gesù come Messia, nei falsi profeti che si fanno passare per Messia (13,21). La venuta del Figlio dell'uomo per radunare „i suoi eletti”³¹ significa che il destino di Gesù come Figlio dell'uomo è collegato a quello dei suoi discepoli, tanto nella sua esistenza terrena quanto nel suo destino escatologico.

Finalmente, in 14,61b-62 abbiamo la chiave d'interpretazione del titolo Figlio dell'uomo. Qui sono riuniti i tre titoli principali di Gesù: Messia/Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo. E' nella relazione con gli altri titoli, che la designazione di Figlio dell'uomo rivela il suo significato e funzione nel vangelo. La designazione serve per

²⁸ Cf. B. Chilton, *The Son of Man: Human and Heavenly*, in F. Van Segbroeck, *The Four Gospels 1992*, FS F. Neiryck, BtETL 100/1, Leuven 1992, 215-216.

²⁹ L'identificazione di Gesù con il Figlio dell'uomo nella tradizione neotestamentaria riguardo a questo detto, è attestata da Mt 10,33, che sopprime „Figlio dell'uomo” nella seconda parte dove il verbo ha come soggetto proprio Gesù. Cf. D. Lührmann, *Markus 14,55-64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium*, NTS 27, 1980-1981, 463.

³⁰ Questo collegamento fra presente e futuro costituisce una caratteristica specifica dell'applicazione del titolo di Figlio dell'uomo a Gesù, che segna una grande differenza in relazione a tutta la tradizione anteriore. In Daniele, la figura del Figlio dell'uomo, anche quando è personificata, si limita ad un ruolo celeste ed escatologico. Marco invece traspone nella storia umana il ruolo decisivo del Figlio dell'uomo nella realizzazione del piano di salvezza di Dio. Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 267.

³¹ La venuta del Figlio dell'uomo per radunare i suoi eletti non significa solo il ruolo celeste ed escatologico di Gesù, ma anche la sua presenza come risuscitato in mezzo ai suoi, lungo la storia. Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 267-268.

esprimere in una forma globale e velata³² il significato della persona di Gesù e della sua missione³³.

2.2. Il Figlio dell'uomo è Gesù il Figlio di Dio

Il detto di Mc 8,38 stabilisce una chiara relazione fra la designazione di Gesù come Figlio dell'uomo e come Figlio di Dio³⁴, con l'affermazione che egli verrà *en tē doxē tou patros autou*³⁵. Dio è suo Padre e dunque egli è il figlio di Dio.

Tale detto è collocato, nel vangelo di Marco, nel contesto della chiamata alla sequela, che segue immediatamente al primo annuncio della passione del Figlio dell'uomo (8,31), il quale segue a sua volta immediatamente la confessione di Pietro che Gesù è il Cristo (8,29). Dopo il detto 8,38, segue immediatamente il racconto della trasfigurazione, dove Dio dichiara: *Houtos estin ho buios mou ho agapētos* (9,7). Scendendo dalla montagna, Gesù ordina ai tre discepoli di non raccontare ciò che hanno visto (la sua trasfigurazione in Figlio di Dio glorioso), fino a che il Figlio dell'uomo sarà risorto dai morti (9,9)³⁶.

In questa sezione di Marco (8,27-9,10), i titoli cristologici (*il Cristo, il Figlio di Dio e il Figlio dell'uomo*) devono essere riferiti, scambievolmente l'uno all'altro³⁷. Pietro confessa Gesù come Messia nel senso dell'escatologia tradizionale giudaica e Gesù, accettando questa confessione, parla del suo incarico messianico in termini di sofferenza e resurrezione del Figlio dell'uomo. Questo Gesù è trasfigurato e dichiarato da Dio come suo Figlio. Il segreto messianico è che colui che chiama se stesso Figlio dell'uomo è, di fatto, il Figlio di Dio³⁸. Gesù proibisce ai tre discepoli di divulgarlo, fino a quando ciò che è stato rivelato solo a loro, sarà chiaramente rivelato a tutti, attraverso la passione e resurrezione.

In Mc 13,26-27 il Figlio dell'uomo radunerà „i suoi eletti” alla parusia, mentre, normalmente è Dio che sceglie il suo popolo (13,20, cf. Gv 6,70). Come per Marco, Gesù è il Figlio di Dio (cf. 1,1.11; 9,7; 15,39), sembra che Marco abbia capito questa

³² Cf. K. Stock, *Cristologia marciana*, 79.

³³ Il Figlio dell'uomo di Marco è un Messia potente, ma è anche un Messia umano destinato alla sofferenza e alla morte. Cf. P. Myers, *Marc 13*, *ÉTRel* 67, 1992, 489; J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 511: „Par le biais de la reconnaissance de sa dignité, Jésus introduit le Fils de l'homme, ici comme ailleurs, pour corriger l'aspect terrestre, nationaliste de l'attente messianique”.

³⁴ La figura del Figlio dell'uomo, che già in Daniele esprimeva una duplice dimensione di Israele escatologico e della potenza salvatrice di Dio nella storia umana, guadagna nuove sfumature in questo detto, associandosi al titolo Figlio di Dio, che si incontrava già implicito nei detti sull'autorità di Gesù. Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 267.

³⁵ La gloria con la quale il Figlio dell'uomo si manifesterà, viene espressamente detta la gloria del Padre suo. Solo qui si parla direttamente del Padre del Figlio dell'uomo. Il Figlio dell'uomo appare dunque come il Figlio di Dio. Cf. K. Stock, *Cristologia marciana*, 78.

³⁶ Cf. K. Stock, *Cristologia marciana*, 78.

³⁷ Cf. S. Kim, *The «Son of Man» as the Son of God*, 1.

³⁸ Cf. K. Stock, *Cristologia marciana*, 78.

relazione in termini di figliolanza divina di Gesù Figlio dell'uomo³⁹. Come in 8,38, anche nel contesto di 13,26-27 è presente la relazione con la figliolanza divina di Gesù, nell'affermazione sull'ora precisa, che nemmeno il Figlio conosce, ma solo il Padre (13,32)⁴⁰.

Infine, in base alla risposta di Mc 14,62, il sommo sacerdote conclude che Gesù ha bestemmiato Dio, ottenendo dal sinedrio giudicante il consenso alla condanna a morte. Qui è chiaro che „il Cristo, il Figlio di Dio” nel linguaggio del sinedrio è „il Figlio dell'uomo” nel linguaggio di Gesù e, che il detto di Gesù riguardo il Figlio dell'uomo è capito dal sommo sacerdote rivendicazione di figliolanza divina⁴¹.

In quanto Figlio dell'uomo, Gesù è la presenza potente di Dio sulla terra, che perdona i peccati, interpreta la Legge e indica il cammino della vita, rivelandosi come Messia e Figlio di Dio⁴². Con i detti sulla sua parusia, abbiamo completo il percorso di Gesù Figlio di Dio, come Figlio dell'uomo: con autorità divina sulla terra, su un cammino, nel quale conosce la sofferenza e la morte quale servizio e dono della vita per gli uomini, che culmina nella risurrezione e nella funzione escatologica, seduto alla destra di Dio⁴³. Nel contesto della sua venuta nella gloria e potenza di Dio, sotto il titolo „il Figlio dell'uomo”, Gesù appare come il Figlio di Dio, accennando così al fatto che il Figlio dell'uomo è Figlio di Dio⁴⁴.

3. Le caratteristiche dell'apparizione del Figlio dell'uomo

La futura venuta gloriosa del Figlio dell'uomo è contrassegnata⁴⁵ da alcune realtà collegate con Dio: le nubi, la gloria e potenza, gli angeli. Per vedere la posizione di questi elementi e le loro corrispondenze, mettiamo in parallelo i tre testi secondo la presenza dei detti elementi in una disposizione, per la quale rimandiamo all'annessi⁴⁶.

Dalla disposizione in parallelo dei testi esaminati, possiamo osservare che gli elementi comuni, sono il Figlio dell'uomo e il verbo *erchomai*, con altre parole „il venire del Figlio dell'uomo”. Secondo l'ordine della comune descrizione dei nostri testi proponiamo la seguente sequenza.

1. Il motivo del „vedere” il venire del Figlio dell'uomo (13,36 e 14,62).
2. Il motivo delle „nubi” (13,36 e 14,62).

³⁹ Cf. S. Kim, *The «Son of Man» as the Son of God*, 3.

⁴⁰ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 267 e K. Stock, *Cristologia marciana*, 78.

⁴¹ Cf. S. Kim, *The «Son of Man» as the Son of God*, 2.

⁴² Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 512-513: „Les déclarations répétées par lesquelles le Seigneur s'attribua un pouvoir et un autorité évoquant ceux d'un être transcendant, tel le Fils de l'homme cencé par ailleurs être le Fils de Dieu, ont dû amener ses auditeurs à soupçonner, voir à reconnaître de plus en plus distinctement que Jésus réclamait pour lui-même l'identité avec le personnage mystérieux”.

⁴³ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 267 e J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 487.

⁴⁴ Cf. K. Stock, *Cristologia marciana*, 79.

⁴⁵ Cf. Stock, *Cristologia marciana*, 67.

⁴⁶ Per osservare meglio gli elementi comuni e come questi si corrispondono; cf. sotto, tabela 1.

3. Il motivo della „gloria” è menzionato in 8,38 e 13,26, mentre quello della „potenza” in 13,26 e 14,62. La gloria è presente ancora nella sessione alla destra di Dio (14,62) che rappresenta la gloria dell'esaltazione. La potenza presente in 13,26 corrisponde a *dunamis* riscontrata in 14,62, dove però ha un nuovo significato. In 14,62 rispetto a 13,26, l'ordine della descrizione dei motivi „della gloria e potenza” e „delle nubi” è inverso⁴⁷

4. Il motivo degli „angeli” (8,38 e 13,27).

5. Infine lo scopo della venuta è indicato in 8,38 e 13,27, mentre in 14,62 non ne è indicato l'oggetto. Seguendo quest'ordine, procediamo con l'analisi di questi elementi, lasciando il punto nr. 5 che sarà trattato nel quadro della funzione del Figlio dell'uomo.

3.1. Il vedere del Figlio dell'uomo venire „con le nubi”

Il motivo del vedere (*opsontai/ opsesthe*) è una reminiscenza della descrizione del visionario di Daniele che, ammesso un linguaggio diverso, conosce anche esso il motivo del vedere (*etbeōroun*, cf. Dn 7,13)⁴⁸. In Marco invece si denota un evento oggettivo: la parusia del Figlio dell'uomo, che è rivolta verso gli uomini, i quali lo vedranno tutti (13, 26), anche gli avversari (14,62). Questa rivelazione finale non sarà ristretta a pochi come la dimostrazione della potenza di Dio nella risurrezione di Gesù (9,1)⁴⁹. Fatta eccezione di 1Ts 4,16 (*katabainein*), per descrivere la parusia nel NT è utilizzato il verbo *erchomai*, che ha nel nostro contesto il significato di „ritorno”, „wiederkommen”⁵⁰. *Meta tōn nephelōn*⁵¹ *tou ouranou* (14,62, cf.13,26) reclama proprio questo significato, un discendere dai cieli, un venire verso gli uomini.

Per cogliere il significato della nube⁵² nei nostri testi, è utile considerare la sua presenza nelle tradizioni della trasfigurazione e dell'ascensione del Signore. Marco (9,7) e Luca (9,34) usano il sostantivo *nephelē* senza nessuna qualifica, invece Matteo 17,5 usa l'espressione *nephelē phōteinē*. Tutti e tre usano il verbo *episkiazēin* per descrivere

⁴⁷ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 510; A. Vögtle, *Die «Gretchenfrage» des Menschensohnes-Problems*, Freiburg 1994, 113-114.

⁴⁸ Cf. G.R. Beasley-Murray, *Jesus and Apocalyptic: with Special Reference to Mark 14,62*, in: J. Lambrecht, *L'Apocalypse Jobanique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, BtETL 53, Gembloux-Louvain 1980, 426; M. Strowasser, *Mk 13,26f und die urchristliche Rezeption des Menschensohnes. Eine Anfrage an Anton Vögtle*, BZ 39, 1995, 250.

⁴⁹ Cf. Stock, *Cristologia marciana*, 67; J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 227.

⁵⁰ Cf. J. Coppens, „Les logia du Fils de l'Homme”, 506; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalyptik. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, AnBib 28, Rome 1967, 181.

⁵¹ Cf. A. Vögtle, *Die «Gretchenfrage»*, 113.

⁵² In Dn 7,13, „la nube” serve per indicare il carattere straordinario della figura simile a un Figlio dell'uomo, e sembra che riveste nello stesso tempo anche un rilevato senso di veicolo (Is 19,1). Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 201. Cf. anche D.L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14,61-64*, WUNT 2/106, Tübingen 1998, 201: „In fact, the claim to come on the clouds is a significant claim, not only alluding to Dan 7:13, but also using imagery that claims a right only deity possesses. Everywhere else in the OT only God or the gods ride the clouds (Ex 14:20; Num 10:34; Ps 104:3; Is 19:1)”.

l'azione della nube. Questa „nube gloriosa”, simbolizza Dio che appare per dichiarare la „figliazione messianica” di Gesù: si tratta di una nube teofanica, dalla quale Dio parla, come dalla sua abitazione⁵³.

Nei racconti dell'ascensione di Gesù, solo At 1,9 (cf. Mc 16,19 e Lc 24,51) fa menzione della nube. A prima vista sembra che si tratti solo di una nube che viene a spiegare „la separazione” (*hupelaben*) del Signore „dallo sguardo dei suoi discepoli”, il suo occultamento (aspetto che pure non si può negare). Ma, per una semplice separazione del Signore risorto, i racconti delle apparizioni non necessitano utilizzare la nube (Lc 24,51). Perciò questa nube serve non solo per visualizzare la separazione del Signore, ma per visualizzarla in maniera qualificata, cioè facendolo entrare nella sfera celeste: presentandosi così la nube, come un muro che separa le realtà terrestri, da quelle celesti (cf. Gen 1,6ss)⁵⁴.

Il significato della nube, come parte costitutiva della sfera celeste dove arriva Gesù (At 1,10s), viene suggerita anche dal parallelo con la nube teofanica della trasfigurazione, che avvolge Gesù con la sua gloria⁵⁵ e che al momento dell'ascensione viene presentata dai due uomini celesti con una diversa sfumatura (cf. At 1,11). L'equivalenza della nube dell'ascensione con la „nube della gloria” della trasfigurazione poteva essere soggiacente anche nell'inno di 1Tm 3,16 in cui si confessa il grande mistero salvifico di Cristo, che *anēlēmpsthē en doxē*. Questa gloria, nella quale ascende, si riferisce senza dubbio alla „nube della gloria” nella quale un giorno ritornerà (Mc 13,26; e 14,62 che parla della seconda venuta del Figlio dell'uomo intronizzato⁵⁶) così come fu asceso (At 1,11)⁵⁷.

L'intronizzazione del Figlio dell'uomo (14,62) conseguita con la sua morte si visualizza nel giorno dell'ascensione e l'elemento particolare di questa visualizzazione è la nube (At 1,9). Quando ritornerà dal cielo, avverrà allo stesso modo⁵⁸ come avvenne all'ascensione: tornerà con le nubi (Mc 13,26; 14,62) *en tēi apokalypsei tēs doxēs autou* (1Pt 4,13). Di conseguenza, mentre questa nube, che ha assunto Gesù e nella quale ritornerà, ha un carattere epifanico, svolge anche un ruolo di veicolo⁵⁹.

⁵³ Con J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 213-218.

⁵⁴ Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 222.

⁵⁵ A questa trasfigurazione di Gesù in Figlio di Dio risale la spiegazione della sua missione, e questa non era da raccontare, se non dopo la sua risurrezione.

⁵⁶ Lc 22,69 menziona solo l'intronizzazione, riservando la menzione della seconda venuta per il suo racconto di ascensione del Signore (At 1,11). In questa interpretazione del testo danielico, la nube non è semplicemente un veicolo, ma soprattutto un luogo d'intronizzazione (cf. At 7,55). Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 223 e 227; P. Grelot, *Les Paroles de Jésus-Christ*, Introduction à la Bible, édition nouvelle. Le Nouveau Testament 7, Paris 1986, 108.

⁵⁷ Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 222-223.

⁵⁸ E forse anche nello stesso luogo. Cf. Zc 14,4; Ez 11,23; 43,2.

⁵⁹ La conseguenza della seconda venuta, non segnalata nei racconti della passione è menzionata nei racconti dell'attività pubblica di Gesù, seguendosi fedelmente il contesto di Dn 7,10.26: il giudizio (Gv 5,22.27). Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 227.

Situati nell'ambiente storico della vita di Gesù, i testi neotestamentari che riflettono la sua venuta nelle nubi del cielo sono intercettati dalla tradizione della sua ascensione, cioè del suo passaggio dallo stato terrestre a quello glorioso, che costituisce il quadro necessario per capire i testi che parlano della sua venuta gloriosa. Ma anche le confessioni sullo stato finale dell'ascensione vengono influenzate parzialmente da Dn 7,13, in quanto proclamano un Gesù „seduto alla destra di Dio” (Mc 16,19, cf Sal 110,1) da dove discende nella sua seconda venuta con le nubi (Mc 14,62; At 1,11; Gv 3,13)⁶⁰.

Nella rivelazione del Figlio dell'uomo, che avrà luogo nell'era escatologica, all'apparizione del segnale⁶¹ (Is 49,22) in cielo, tutte le nazioni lo vedranno sulle nubi del cielo „con grande potenza e gloria” (Mc 13,26). In 1Ts 4,17 si menziona l'assunzione escatologica dei cristiani nella nube che serba ancora il significato di veicolo. Quando il Signore „scenderà dal cielo”, nella sua rivelazione escatologica, lo sarà precisamente nella nube e allora tutti i fedeli saranno assunti „tra le nuvole” (1Ts 4,17; cf. Mc 13,26) per andare incontro al loro Signore „nell'aria”⁶². Tale nube (1Ts 4,17) esprime oltre il significato di veicolo, anche (indicato soprattutto da *eis*) un nuovo stato sovranaturale, che indica l'entrata degli „eletti” nella stessa sfera di Cristo „e là saremo sempre con il Signore” (cf. Ap 3,21; Ef 2,6; 1Ts 2,12; Gv 17,22.24), „nella nube”, nella medesima abitazione⁶³ del Signore, nel suo ordine⁶⁴.

Infine, se la nube fu utilizzata per esprimere la separazione di Gesù dalla vista dei suoi discepoli, tale separazione è qualificata come entrata nella sfera divina di Dio. Questa nube assimilata alla nube nella quale il Figlio dell'uomo ritornerà, riceve anche il significato di veicolo. Dunque la nube forse significa un veicolo, ma essa ha come funzione la costituzione nel cielo di uno stato sovrumano di elevazione, nel quale può essere visto (Ap 1,7: „e ognuno lo vedrà”), anche dagli avversari, i quali riconosceranno il trionfo e lo sperimenteranno (Mc 14,62; Ap 1,7)⁶⁵.

3.2. Gli angeli, la gloria e la potenza

Anche se in Dn 7,13 non si parla della venuta del personaggio *bōs huios anthrōpou* insieme agli angeli, questi hanno un ruolo importante anche in Daniele. Essi, mandati da Dio, intervengono due volte per salvare coloro che hanno confidato in lui. Così pure „un angelo tiene chiuse le fauci dei leoni”, salvando Daniele (Dn 6,23) e, ai tre

⁶⁰ Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 226.

⁶¹ Mt 24,30 suggerisce che il „segno” del Figlio dell'uomo è la „nube gloriosa” (Ap 14,14). Alla comparazione del segno del Figlio dell'uomo nel cielo, corrisponde la visione del Figlio dell'uomo venendo sopra le nubi del cielo. Matteo (24,30) usa *epi tōn nephelōn* come Dn 7,13 (LXX). Marco (13,26) usando *en nephelais* si riferisce ad una massa nebulosa, che in Luca (21,27) *en nephelēi* viene collettivizzata, dandole forse una sfumatura di veicolo. Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 228.

⁶² M. Strowasser, *Mk 13,26f und die Rezeption des Menschensohnes*, 251-252.

⁶³ Cf. P. Myers, *Marc 13*, 489.

⁶⁴ Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 232.

⁶⁵ Cf. J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 225 e 232.

giovani nella fornace ardente non succede alcun male, perché è „Dio” *hos apesteile ton angelon autou kai esose tous paidas autou tous elpissantas ep' auton* (Dn 3,92-95)⁶⁶.

In Mc 8,38 il Figlio dell'uomo sarà visto venendo *meta tōn angelōn tōn hagiōn*⁶⁷, che hanno funzione di accompagnatori e di coorte⁶⁸, senza ricevere altro compito. In Mc 13,26-27 invece, la venuta è accompagnata, dalla messa in scena (v. 24-25: il quadro dello sconvolgimento cosmico), che ci fa riconoscere una manifestazione divina⁶⁹. Forse perché il lettore già conosce il motivo degli angeli da 8,38, Marco non li ricorda più come accompagnatori, ma li indica invece come appartenenti al Figlio dell'uomo, in quanto li invia in missione con il compito di raccogliere⁷⁰ *tous eklektous [autou]*. Dunque in 13,26-27 come anche in 14,62, dove la venuta è descritta con/ nelle nubi, non si parla più della venuta con gli angeli⁷¹.

Nel vangelo di Marco, gli angeli⁷² sono sempre collegati con Gesù e si trovano in una posizione inferiore a lui, cui essi sono servitori nel deserto (1,13). Essi appartengono all'ambito di Dio: sono santi (8,38), si trovano nel cielo (12,25; 13,32), non conoscono l'ora della venuta del Figlio dell'uomo (13,32), ma lo accompagnano

⁶⁶ Cf. M. Strowasser, *Mk 13,26f und die Rezeption des Menschensohnes*, 247: „Das Kommen des MS auf den Wolken schließt, wie Vögtle richtig bemerkt, die Engel nicht ein. Er übersieht jedoch, daß diese bereits seit dem Zusammentreten des himmlischen Hofstaates in 7,9f als anwesend vorausgesetzt sind und bei der folgenden Ankunft des MS diesen vor den Hochbetagten führen (7,13). Die Engel brauchen also in Mk 13,26 nicht mit dem MS auf den Wolken zu kommen, können aber von ihm sehr wohl ausgesandt werden”.

⁶⁷ Cf. O.F.J. Seitz, *The Future Coming of the Son of Man: Three Midrashic Formulations in the Gospel of Mark*, in *Studia Evangelica*. VI, TU 112, Berlin 1973, 490-491: „Although the expression «holy angels» is found again only in the Lukan parallel, never in the Hebrew Scriptures, a midrash on Zech. 14.5 seems most probable here”; A. Vögtle, *Die «Gretchenfrage»*, 111: „Im vorliegenden Kontext könnte eine Antithetik das Attribut veranlaßt haben: Die heiligen Engel bilden den Gegenpol zum ehebrecherischen und sündigen Geschlecht”.

⁶⁸ Gli angeli non sono ancora esplicitamente quelli del Figlio dell'uomo, ma essi non sono neanche designati „angeli di Dio” come in Lc 12,9. La qualifica di „santi” a loro attribuita si ritrova ancora in Lc 9,26 e Ap 14,10 (cf. 1Ts 3,13 e Gd 14), e rileva il genere apocalittico (cf. Dn 7,18.21.22.25.27: „i santi” dell'Altissimo). Nel NT l'influenza sembra essere quella di Zc 14,5 piuttosto che di Dn 7. Cf. S. Legasse, *L'Évangile de Marc*, *Lectio Divina Commentaries* 5, Paris 1997, 517.

⁶⁹ Cf. P. Grelot, *Les Paroles de Jésus-Christ*, 92 e 101.

⁷⁰ In Mt 13,40-42, gli angeli hanno una funzione giudiziaria, essi sono inviati dal Figlio dell'uomo nel mondo con il compito di „raccogliere tutti gli scandali e tutti gli operatori di iniquità”. Cf. A. Vögtle, *Die «Gretchenfrage»*, 111-112; M. Strowasser, *Mk 13,26f und die Rezeption des Menschensohnes*, 247.

⁷¹ Cf. A. Vögtle, *Die «Gretchenfrage»*, 107-108.

⁷² L'unica ricorrenza in Marco del termine *angelos* al singolare riguarda il messaggero nella profezia di Mt 3,1 (1,2). Le altre cinque ricorrenze sono sempre al plurale con l'articolo (eccetto il caso di Mc 12,25 dove gli angeli devono illustrare lo stato nuovo dei risorti), il che probabilmente indica che essi vengono considerati come un gruppo compatto. Cf. K. Stock, *Cristologia mariana*, 68.

alla sua parusia (8,38; cf. 13,27). Con la presenza degli „angeli santi” come accompagnatori, assieme a quella della gloria e della potenza di Dio (*meta dunameōs pollēs kai doxēs*), la manifestazione definitiva del Figlio dell’uomo ha i segni di una manifestazione di Dio stesso⁷³.

La potenza e lo splendore, sono le due forme più tipiche della rivelazione divina. La gloria (*he doxa*), lo splendore brillante (*kbd*) è la manifestazione più caratteristica di Dio nel AT. Questa gloria, con cui si manifesterà il Figlio dell’uomo, viene espressamente detta *en tē doxē tou patros autou* indicandosi così la sua identità, quella di Gesù il Figlio di Dio circondato dalla gloria del suo Padre⁷⁴. Di conseguenza la gloria non gli può essere attribuita in modo assoluto (cf. Mt 19,28; 25,31; Mc 13,26 e parr.) ma solo derivato⁷⁵. Per descrivere la gloria è Mc 14,62 che completa la scena di Mc 8,38 e 13,26⁷⁶, dove Gesù esprime due rappresentazioni della sua partecipazione alla gloria divina: una come Messia regale (Sal 110,1), l’altra come Figlio dell’uomo venendo sulle nubi (Dn 7,13)⁷⁷.

Infine, il termine *hē dunamis* ricorre in Mc 12,24 nel contesto della controversia con i sadducei sulla risurrezione dei morti, e Gesù rimprovera loro che non conoscono né le Scritture né la potenza di Dio. La potenza è la qualità che distingue Dio per lo più dagli uomini e si rivela particolarmente nella risurrezione dei morti (Mc 9,1; 12,24). Essa è significativa di Dio a tal punto, che può essere utilizzata per denominare Dio (14,62). Da tale potenza (*meta dunameōs pollēs*), Gesù sarà circondato pienamente, non nel presente ma, alla sua venuta futura, quando tutti (13,26), anche gli avversari (14,62), vedranno la sua vera posizione *ek dexiōn kathēmenon tēs dunameōs*⁷⁸.

4. La funzione del Figlio dell’uomo alla sua parusia

Arrivati alla fine della nostra indagine, vogliamo rilevare la funzione del Figlio dell’uomo alla sua venuta, secondo la sua relazione con Dio e con gli uomini: quella di raccogliere i suoi eletti in quanto popolo eletto di Dio e quella di giudice supremo e universale degli ultimi tempi.

⁷³ Nella letteratura rabbinica, solo Dio non il Messia viene accompagnato dagli angeli. Cf. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. I, München⁷ 1978, 937.

⁷⁴ Cf. K. Stock, *Cristologia marciiana*, 68 e 78; O.F.J. Seitz *The Future Coming of the Son of Man*, 490.

⁷⁵ Cf. J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1991, 406.

⁷⁶ Cf. M. Strowasser, *Mk 13,26f und die Rezeption des Menschensohnes*, 250: „Im Vordergrund stand allerdings nicht die Inthronisation, als welche die Auferstehung schon früh gewertet wurde (vgl. Röm 1,3f; Apg 2,36), sondern das Erscheinen des MS, das für die Auserwählten die endgültige Wende zum Guten bringen würde”.

⁷⁷ Cf. P. Grelot, *Les Paroles de Jésus-Christ*, 107; G.R. Beasley-Murray, *Jesus and Apocalyptic*, 426: „The combination of Ps 110,1 with Dan 7,13 will not have militated against this interpretation, rather it will have strengthened the exaltation motif of Dan 7,13, since the latter reflects the institution of the Son of Man into the position of honor with God”.

⁷⁸ Cf. K. Stock, *Cristologia marciiana*, 66-67.

4.1. La funzione di raccogliere gli eletti

Secondo Dn 7,14, il personaggio simile a „un figlio dell'uomo” riceve la potenza universale ed eterna e rappresenta il portatore di questo potere definitivo; egli simboleggia questo funzionario di Dio (cf. Dn 7,3-17). Il figlio dell'uomo di Daniele non appare determinato secondo la sua individualità e neanche secondo la sua relazione personale a Dio, ma secondo la sua funzione di portatore del potere universale ed eterno⁷⁹. La sua determinazione avviene in Dn 7,27, dove egli è individuato nel popolo santo (cioè „il popolo dell'Altissimo”).

In Marco, nei passi che trattano la sua venuta (8,38; 13,26-27 e 14,61b-62), il Figlio dell'uomo rimane quel portatore del potere finale⁸⁰. In Mc 14,61b-62 abbiamo l'ultima menzione del Figlio dell'uomo e probabilmente la chiave per le altre menzioni⁸¹: Gesù „il Figlio dell'uomo” si confessa „il Figlio del Benedetto” (*Egō eimi*).

Nei detti sulla parusia, che fanno riferimento a Dn 7,13, l'espressione Figlio dell'uomo riveste un carattere di titolo⁸², mostrando Gesù quale rappresentante escatologico di Dio nel suo dominio salvatore sulla storia umana. Riguardo al movimento, non è più il Figlio dell'uomo che va verso Dio per essere intronizzato (Dn 7,13), ma viene, cioè si manifesta agli uomini per riunire⁸³ „i suoi eletti”, e compiere la „redenzione” (Lc 21,28), la „redenzione dei nostri corpi”⁸⁴ (Rm 8,11).

In Mc 13,26-27, l'evocazione della parusia è completamente orientata alla salvezza degli „eletti” e l'orizzonte è la salvezza finale, cui essi parteciperanno. Così tutti gli eventi della venuta finale vengono considerati dal punto di vista degli eletti⁸⁵. Da una parte basta che il Signore glorioso si manifesti, perché „i suoi” siano sicuri di essere salvati (Fil 2,9-11); dall'altra, il raduno degli eletti è un'idea che si riscontra in 1Ts 4,17 e al centro della benedizione di Ef 1,10: „riunire l'universo intero, ciò che è nel cielo e sulla terra, sotto un solo capo che è il Cristo”⁸⁶.

⁷⁹ Cf. G.R. Beasley-Murray, *Jesus and Apocalyptic*, 426: „The vision of Daniel 7 represents a theophany of the Ancient of Days, which calls for a «theophany» of the one like a son of man, in consequence of which the tyranny over earth is ended and the sovereignty of God is established in its place”.

⁸⁰ Cf. K. Stock, *Cristologia mariana*, 79.

⁸¹ Cf. O.F.J. Seitz, *The Future Coming of the Son of Man*, 426.

⁸² In Marco, attraverso il titolo „Figlio dell'uomo” si fanno le più chiare affermazioni sull'identità di Gesù e sul suo ruolo nel contesto del piano redentore di Dio. Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 264.

⁸³ Cf. M. Strowasser, *Mk 13,26f und die Rezeption des Menschensohnes*, 250: „Einen sehr ähnlichen Erwartungshorizont bezeugt im übrigen um 50 n.Chr. noch Paulus in 1Thess 4,16-18. Wenn dort der Kyrios selbst herabsteigt, um die noch Lebenden im Triumphzug in den Himmel zu entrücken, und nicht wie in Mk 13,27 die Engel, so ist zu beachten, daß auch bei Mk der MS das grammatikalische Subjekt des Einsammelns auf Erden bleibt, wie der Singular *episunaxei* verdeutlicht”.

⁸⁴ Cf. P. Grelot, *Les Paroles de Jésus-Christ*, 107.

⁸⁵ Cf. P. Grelot, *Les Paroles de Jésus-Christ*, 92-93.

⁸⁶ Cf. P. Lamarche, *Marr*, 302: „Le but de sa venue n'est pas précisé, si ce n'est de rassembler les élus”.

Diversamente da quanto si desume dalle apocalissi giudaiche, qui manca la descrizione di castigo o dell'annientamento dei nemici (diverso da 2Ts 1,6-10). L'accento è sul compimento delle speranze anticotestamentarie e quindi sulla comunione definitiva degli eletti con Dio, loro Signore (1Ts 4,17). Questa fine escatologica, non è l'annichilimento dei nemici⁸⁷ o la loro dannazione alla pena eterna, ma la manifestazione della potenza e signoria del Figlio dell'uomo, comprendente anche la riunione dei dispersi nella comunione definitiva con il loro Dio.

Secondo Mc 14,62, Gesù, umiliato e riprovato, sarà esaltato da Dio stesso e sarà rivelato quale Figlio dell'uomo, suo rappresentante e mediatore giustificato per gli uomini, che viene per il giudizio e per il regno. Ciò definisce il destino messianico di Gesù nei termini della funzione del „Figlio dell'uomo” di giudicare e regnare.

Ma, il Figlio dell'uomo non può essere considerato soltanto in relazione al giudizio e alla sua venuta della fine dei tempi. Gesù si presenta come „Figlio dell'uomo” servitore, che, con la sua passione e morte, porta a culmine il suo servizio (per il regno di Dio) sulla terra. Inoltre egli è destinato ad essere esaltato e rivelato nella gloria del regno, che esso porta e apre all'umanità con i suoi atti di mediazione⁸⁸ (sovrani e redentori) fra Dio e gli uomini. Il regno di Dio viene all'uomo mediante l'azione totale del Figlio dell'uomo e culmina nella sua parusia per giudizio e rivelazione della sua sovranità redentrica⁸⁹.

4.2. La funzione di giudice

I testi di Marco sulla parusia, con riferimento a Dn 7,13 indicano il destino escatologico del Figlio dell'uomo. Possiamo distinguere al giudizio, per il Figlio dell'uomo, un ruolo di testimone, difensore o avvocato⁹⁰ in Mc 8,38 (cf. Lc 9,26;

⁸⁷ Con E. Schweizer, *Marco*, 291-292.

⁸⁸ Gesù si presenta come la manifestazione della volontà di Dio e, nel suo stato di risorto, come la forma definitiva della presenza di Dio presso gli uomini. La sua parusia sarà la manifestazione della potenza, dello splendore e della maestà di Dio. Secondo ciascuno di questi aspetti essenziali, egli appare quale intermediario fra Dio e gli uomini. Cf. K. Stock, *Cristologia mariana*, 68.

⁸⁹ Cf. G.R. Beasley-Murray, *Jesus and Apocalyptic*, 429.

⁹⁰ Cf. S. Legasse, *Marc*, 516-517: „Tandis que dans une forme plus ancienne de cette parole le rôle du Christ en la circonstance semble n'être que celui d'avocat lors de la séance finale présidée par Dieu (Lc 9,26), l'ambition des fils de Zébédée (10,37) et le tableau dépeint en Mc 13,27 (voir aussi 14,62) ouvrent une perspective que le Nouveau Testament rend ailleurs plus explicite et qui montre Jésus, désormais au centre de la scène, présidant le Jugement dernier”. Cf. Mt 7,22-23; 13,41-42; 16,27; 25,31-46; Lc 21,36; At 10,42; 17,31; 2Ts 1,7-10; 2Tm 4,1; 1Pt 4,5; Gv 5,22.27; vedi ancora Mt 3,12, par. Lc 3,17.

12,8-9) e un ruolo di giudice escatologico in Mc 13,26-27 e 14,62 (cf. Lc 17,30)⁹¹. Nel corso del suo ministero a Gerusalemme, Gesù precisa ormai chiaramente il suo ruolo escatologico di „Figlio dell'uomo” quale giudice supremo e universale degli ultimi tempi.

In Mc 14,62 si insiste soprattutto sull'aspetto di giudice nel ruolo del Figlio dell'uomo, con un contrasto fra i giudici e il tribunale terreno, cui si oppongono un Giudice e un tribunale celeste, che ristabilirà l'ordine violato. Il detto è da considerare nel quadro escatologico a cui appartiene „il Figlio dell'uomo” e tale quadro è quello di Daniele, precisamente dell'era finale, dell'*apocatastasi* (At 3,21), che comporterà la resurrezione universale (Dn 12,2)⁹².

In tutti i sinottici paralleli di Mc 14,62, il giudizio è implicito. L'esaltazione del Figlio dell'uomo significa proprio la sua autorità di giudicare gli avversari⁹³, che lo vedranno. Per Matteo e Luca la venuta è una situazione nuova, che si sperimenta dagli uditori „da ora in poi”. Marco, sopprimendo il termine temporale, progetta l'esperienza in un futuro indeterminato, suscettibile di essere interpretato come giudizio escatologico. In Mc 13,26-27 invece, il tema del giudizio è assente, però forse è sottolineato nel linguaggio della teofania, ispirato dai testi AT sul giudizio⁹⁴.

Conseguenza della parusia, seguendosi il contesto (Dn 7,10.26), è il giudizio. La riserva di Gesù di identificarsi esplicitamente⁹⁵ con il Figlio dell'uomo sembra essere dovuta al fatto che, durante la vita terrena, Gesù aveva coscienza di doversi distinguere funzionalmente da una identificazione totale con il Figlio dell'uomo. Nel suo ministero terreno egli non può esercitare la funzione regale e giudiziaria che Dn 7,13-14 attribuisce al personaggio. „Figlio dell'uomo”, Gesù doveva divenirlo del tutto, soltanto dopo il suo trionfo sulla morte e la sua esaltazione⁹⁶. Ricorrendo a tale

⁹¹ In Mc 8,38 Gesù sembra evocare il Figlio dell'uomo non ancora formalmente come giudice escatologico, funzione attribuita più tardi in Mc 13,26 e 14,62, ma come testimone a favore o sfavore, come consultore, consigliere o avvocato dei suoi discepoli fedeli al giorno del grande giudizio. Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 522 e 526; D.L. Bock, *Blasphemy and exaltation*, 202. Cf. anche J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube*, 233: „Y esa figura del entronizado Hijo del Hombre, proyectada en la escatología, reviste, siguiendo las líneas daniélicas, el matiz del Juez escatológico, que viene en la Nube... para hacer la siega final”.

⁹² Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 510-511: „Bref, quelle que soit la date de la parousie, prochaine ou retardée, survenant du vivant les membres du sanhédrin ou après leur décès, il n'est pas douteux qu'en toute hypothèse les auditeurs de Jésus, appelés à ressusciter, y seront présents et dès lors qu'ils verront le Fils de l'homme”.

⁹³ Cf. G.R. Beasley-Murray, *Jesus and Apocalyptic*, 428.

⁹⁴ Cf. P. Myers, *Marc 13*, 489.

⁹⁵ Gesù si guarda ad identificarsi con il Figlio dell'uomo in modo formale, ma lo suggerisce sempre più chiaro con l'accento alla sua relazione di figliolanza con il Padre, che egli afferma di se stesso e nello stesso tempo del Figlio dell'uomo. Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 527.

⁹⁶ Cf. J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme*, 504 e 527: „La phase finale, la plus glorieuse, ne pouvait et ne devait s'accomplir qu'au-delà de la mort, au lendemain d'une glorieuse exaltation”.

locuzione di Daniele, Gesù affermava il ruolo di giustiziere supremo, attribuito al personaggio danielico. Inoltre egli suggerisce la sua identità con questo, dandogli Dio come Padre (Mc 8,38), uno stato che egli non esita a rivendicare per se stesso.

Finalmente è questo Figlio dell'uomo la garanzia del futuro dinamismo del regno in questa terra (Mc 9,1)⁹⁷ e la sua proiezione escatologica nel mondo di Dio⁹⁸. Quanti si uniscono o si identificano con il Figlio dell'uomo, parteciperanno alla gloria e potenza del Figlio dell'uomo, loro capo e rappresentante. È quindi vitale che il discepolo si unisca con fede (Lc 18,8) al Figlio dell'uomo adesso (Mc 8,38; cf. Lc 12,8-9) e perseveri perfino nelle prove escatologiche (Mc 13), per rendersi degno di stare davanti al Figlio dell'uomo giunto nella gloria e per essere riconosciuto⁹⁹ o giudicato da lui quale „suo” (Lc 21,36).

La parusia del Figlio dell'uomo sarà la consumazione dell'opera di creazione e il compimento della salvezza con il raduno del popolo escatologico di Dio. Così egli chiaramente sarà rivelato come Figlio di Dio (Mc 9,9): seduto alla destra di Dio (Mc 14,62 parr.) o sul trono della gloria (Mt 19,28; 25,31) e venendo nella gloria del suo Padre (Mc 8,38; cf. Mc 13,26). Nella sua parusia, egli radunerà „i suoi eletti” in quanto popolo eletto di Dio (Mc 13,20.27; cf. Mt 24,31) e terrà anche un giudizio (cf. Mt 25,31-46)¹⁰⁰.

Conclusion

Nella prospettiva di Marco, con la venuta gloriosa, abbiamo il percorso completo di Gesù quale Figlio dell'uomo. Egli ha autorità già sulla terra (di perdonare i peccati e sulla Legge), tuttavia, percorre un cammino di servizio all'uomo che comporta l'umiliazione, la sofferenza, la croce e la morte, ma tutto questo culmina nella risurrezione e, giunto al trono di Dio, nella sua funzione escatologica.

Conclusa la sua vita terrena, la potenza salvatrice di Dio nella storia umana si manifesta attraverso il Gesù risorto. Tale manifestazione della volontà salvatrice di Dio nel suo *stato di risorto* è la forma definitiva della presenza di Dio presso gli uomini. Mentre dopo la sua risurrezione Gesù si manifesta soltanto „ai suoi”, alla sua parusia egli si manifesterà a tutti nella sua vera dignità.

Nella sua venuta gloriosa, l'identità del Figlio dell'uomo è Gesù il Figlio di Dio, seduto alla destra della „Potenza”. Egli verrà sulle nubi del cielo, con la gloria e la potenza del Padre suo e sarà visto da tutti, anche dai suoi avversari. La sua funzione sarà di supremo giudice escatologico e quella di compiere la nostra redenzione con il raduno degli eletti.

⁹⁷ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 61-63; M. Theobald, Gottessohn und Menschensohn, 67: „In diesen Rahmen hat nun Mk seine *Menschensohn-Soteriologie* eingezeichnet: Wer sich hier und jetzt zu Jesus und seinen Worten bekennt, zu dem wird sich der Menschensohn bei seinem Kommen in Herrlichkeit bekennen (8,38). Am Tag des Gerichts wird er seine Erwählten von den vier Enden der Welt in Gottes Basilea einsammeln (13,27)”.

⁹⁸ Cf. J.O. Carvalho, *O projecto do Filho do Homem*, 268.

⁹⁹ Cf. K. Stock, *Il cammino*, 57 e 60.

¹⁰⁰ Cf. S. Kim, *The «Son of Man» as the Son of God*, 88-89.

L'ultima parola su tutta la storia umana e su tutte le vicende è la „parusia” del Figlio dell'uomo (Mc 13,26-27; 14,61b-62; cf. 8,38). La sua manifestazione e la sua signoria visibile, unica e illimitata sono *il fine* di tutta la storia umana. Allora egli si manifesterà nella sua vera dignità: quella di Figlio di Dio nella gloria del suo Padre, nello splendore della sua eguaglianza con Dio.

Il futuro dell'umanità può sembrare ancora così oscuro e apparentemente può andare verso la totale rovina, ma alla fine c'è il Figlio dell'uomo, che ha condiviso tutto il destino umano. Alla sua „parusia” egli verrà per „riunire l'universo intero, ciò che è nel cielo e ciò che è sulla terra, sotto un solo capo che è Cristo” (Ef 1,10) e compirà ciò che ha promesso: „ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io” (Gv 14,3). „E così saremo sempre con il Signore” (1Ts 4,17).

Bibliografia

G.R. Beasley-Murray, *Jesus and Apocalyptic: with Special Reference to Mark 14,62*, in J. Lambrecht, *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, BtETL 53, Gembloux-Leuven 1980, 415-429.

D.L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14,61-64*, WUNT 2/106, Tübingen 1998.

C.C. Caragounis, *The Son of Man. Vision and Interpretation*, Tübingen 1986.

J.O. Carvalho, *Caminho de morte, destino de vida. O projecto do Filho do Homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8,27-9,1*, Lisboa 1998.

M. Casey, *General, Generic and Infinite: The Use of the term „Son of Man” in Aramaic Sources and in the Teaching of Jesus*, JSNT 29, 1987, 21-57.

M. Casey, *Idiom and Translation: Some Aspects of the Son of Man Problem*, NTS 41, 1995, 164-182.

B. Chilton, *The Son of Man. Human and Heavenly*, in F. Van Segbroeck, *The Four Gospels 1992*, FS F. Neirynck, BtETL 100/1, Leuven 1992, 203-218.

A.Y. Collins, *The Origin of the Designation of Jesus as „Son of Man”*, HTR 80/4, 1987, 391-407.

Collins, J., *The Son of Man in the First-Century Judaism*, NTS 38, 1992, 448-466.

J. Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme dans l'Évangile de Marc*, in M. Sabbe, *L'Évangile de Marc: Tradition et Rédaction*, BtETL 34, Leuven 1988, 487-528.

J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1991.

P. Grelot, *Les Paroles de Jésus-Christ*, Introduction à la Bible, édition nouvelle. Le Nouveau Testament 7, Paris 1986, 79-125.

J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*, ZNW 58, 1867, 159-172.

S. Kim, *The «Son of Man» as the Son of God*, WUNT, Tübingen 1983.

J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, AnBib 28, Rome 1967.

S. Legasse, *L'Évangile de Marc*, Lectio Divina Commentaries 5, Paris 1997.

- D. Lührmann, Markus 14,55-64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium, *NTS* 27, 1980-1981, 457-474.
- J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*, AnBib 54, Roma 1973
- P. Myers, Marc 13, *ÉTRel* 67, 1992, 481-492.
- Pesch, R., *Il vangelo di Marco*, Brescia 1980/82.
- M. Reiser, *Jesus and Judgement. The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Mineapolis 1997.
- Schweizer, E., *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1971.
- O.F.J. Seitz, The Future Coming of the Son of Man: Three Midrashic Formulations in the Gospel of Mark, in *Studia Evangelica VI*, TU 112, Berlin 1973, 478-494.
- K. Stock, *Alcuni aspetti della cristologia marciana*, PIB, Roma 1999.
- K. Stock, *Das Letzte Wort hat Gott. Apocalypse als Frohbotschaft*, Innsbruck-Wien 1985.
- M. Strowasser, Mk 13,26f und die urchristliche Rezeption des Menschensohnes. Eine Anfrage an Anton Vögtle, *BZ* 39, 1995, 246-252.
- M. Theobald, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markus Evangelium, *SNTU* 13, 1988, 37-79.
- U. Vanni, Punti di tensione eschatologica del NT, *RivB* 30, 1982, 363-380.
- A. Vögtle, *Die „Gretchenfrage“ des Menschensohns-Problems*, Freiburg 1994.

*Per vedere meglio gli elementi comuni e come si corrispondono, mettiamo in parallelo i testi che descrivono la venuta gloriosa del Figlio dell'uomo.

8,[38a]38b	13,[24-25]26-27	14,[61bc]62
<p>b. v.38 b. kai</p> <p>1. ho huios tou anthrōpou epaischunthēsetai auton,</p> <p>ba. 1. hotan elthēi</p> <p>2. ↑</p> <p>3. en tēi doxēi tou patros autou</p> <p>bb. 4. meta tōn angelōn tōn hagiōn</p> <p>5. ↓</p>	<p>v.26 a. kai tote</p> <p>b. opsontai ton huion tou anthrōpou</p> <p>ba. erchomenon en nephelais</p> <p>bb. meta dunameōs pollēs kai doxēs</p> <p>27 a. kai tote apostelei tous angelous</p> <p>b. kai episunaxei tous eklektois [autou] bab [...]</p>	<p>v.62 a. ho de Iēsous eipen; Egō eimi, kai</p> <p>b. opsesthe ton huion tou anthrōpou</p> <p>ba. ek dexiōn kathēmenon tēs dunameōs</p> <p>bb. kai erchomenon meta tōn nephelōn tou ouranou</p>

ESHATOLOGIA AZI, O REALITATE ÎN IMAGINAȚIA OMULUI

Traian – Radu COSTE

ZUSSAMENFASSUNG: Die Eschatologie Heute, eine Wirklichkeit in die Vorstellung des Menschens: Die laïische Auslegung der Eschatologie hat zwei Entwürfen: eine bürgerliche und eine akademische Entwürfen. So die bürgerliche Entwürfen reserviert den ganzen Menschen das Recht eine eschatologisches Theorie oder Hypothese in Umlauf zu bringen die man Erfolg haben kann oder nicht an dem Publikum und die akademische Entwürfen die sich ein mal konkretisiert mit die Studien ins Theologie – Eschatologie, die eigentlich in solcher Universitäten ausgeführt sind. Aber die laïische Auslegung in die kirchliche Perspektive besitzt eine falsche Bedeutung die man nicht so annehmen soll. In die Idee der Kirche, die Theorien und die laïische Auslegungen sind das Werk der privat Verlangungen der Menschen aber die an essentialen theologischen Studien verzichten so dass diese Personen keine Beglaubung von die Kirche bekommen.

I. Introducere

În concepția teologică creștină, *eshatologia* este în perspectiva celor două tradiții răsăritene și apusene o învățătură sau doctrină bine stabilită. Biserica catolică o definește ca și o ramură clară a teologiei dogmatice care tratează în primul rând evenimentele privitoare la sfârșitul pământesc al omului și mântuirea acestuia¹. Este un eveniment care privește moartea, judecata și situația pe care o va avea sufletul uman în consecința celei de-a doua veniri al lui Isus Cristos. Aceste evenimente, ca și realități ultime ale creației, dezvoltă o idee asupra cum va fi instaurată Împărăția veșnică a lui Dumnezeu ca și o culminare a operei răscumpărătoare săvârșite de Cristos².

Această eshatologie, în greacă numită *ἀρχατα* (*eshata* – „lucrurile de pe urmă”) sau latină *novissimi*, dezvoltă astfel „...destinul ultim individual, dar și universal, la moarte, la judecată, la rai, dar și la stadiul intermediar cel dintre moarte și condiția finală a omului.” Tradiția orientală se va afla în interpretarea acestei teme teologice într-o anumită contradicție semantică, dar și doctrinală de-a lungul veacurilor cu tradiția occidentală.

Noul mileniu în schimb aduce o dublă interpretare a evenimentelor eshatologice atât de mult comentate. Omul modern va dezvolta o viziune laică de interpretare a cărții Apocalipsei și va încuraja obținerea unor explicații cât mai raționale și plauzibile pentru evenimentele devastatoare care vor nimici odată omenirea. Totuși, în raport cu Biserica al cărei *depositum fidei* rămâne practic neschimbat în esența sa, se ajunge la un puternic conflict la nivel interpretativ și

¹ Tamaș 2001, p. 104

² Langa 1997, p. 91

evanghelic. Biserica este datoare să răspundă acestor noi sisteme de promovare al *erezilor* acum protejate în noua societate pe fondul dreptului liber la exprimare și gândire, însă ale căror efecte asupra societății nu sunt niciodată penalizate ca și dăunătoare față de Biserica nici măcar ca și instituție a vreunui stat democratic.

II. Cercetarea și interpretarea laică în domeniul eshatologic

Odată cu reorganizarea structurilor de învățământ și cercetare din occident, toate domeniile de studiu uman au devenit accesibile tuturor persoanelor doritoare de a aprofunda o știință anume. Teologia astfel nu a mai fost rezervată doar persoanelor de sex masculin sau numai clericilor spre studiu și aprofundare. Aceasta a devenit, la nivel de știință, un domeniu bun spre a realiza noi cercetări de natură istorică sau chiar teologico – interpretative. Astfel că marile universități ale occidentului și nu numai au format laici specializați în domeniile teologice spre a realiza proiecte de cercetare și studii de aprofundare, mai mult sau mai puțin bune pentru teologia catolică ortodoxă.

Exemplele sunt nenumărate mai ales în universitățile de prestigiu ale Europei. Totuși nici răsăritul nu va duce lipsă de acest fenomen. Grecia oferă această imagine prin profesorul universitar Pan. Boumis care publică la Atena în 1992 o carte cu titlul *Ridicarea anatemei între Biserica Romei și Constantinopolului*. În cadrul acestei cărți dânsul identifică profețiile din capitolele 2 și 3 ale Apocalipsei referitoare la scrisorile de atenționare către cele șapte Biserici. Astfel, în viziunea sa, cele șapte biserici sunt de fapt Roma și Constantinopolul cărora se adresează primele șase scrieri pe rând, ultima fiind adresată ambelor Biserici patriarhale.

Mai târziu apar nenumărate interpretri chiar și în rândul unor erudiți filosofi și profesori universitari influențați de evenimentele catastrofale trăite în acel timp. De exemplu un scriitor grec pe nume Theofil Patmiou în opera sa interpretativă *Apocalipsa lui Ioan și evoluția evenimentelor mondiale* apărută în Atena în anul 1971 realiza o explicație bazată pe calcule matematice asupra anilor desfășurării evenimentelor mondiale în raport cu cele 1290 de zile din Apocalipsă. Astfel concluziona că se ajunge chiar la anul 1912, anul războaielor balcanice și a înfrângerii Turciei. Or, în acest mod criza din cadrul Orientului apropiat și amenințările catastrofelor nucleare i-au determinat pe mulți să înceapă o lectură fără rațiune a unor astfel de evenimente³.

Deși Grecia este una dintre puținele țări răsăritene care nu ezită să realizeze interpretări și cercetări de factură eshatologică sau apocaliptică fără sprijinul sau observația Bisericii, păreri devin câteodată lipsite de sens sau exagerate.

Internetul, noul sistem de comunicare în masă, a facilitat apariția acestui gen de interpretări personale care au creat senzație în rândul societății. Tineretul actual, care își dezvoltă abilitățile intelectuale tot mai mult cu ajutorul tehnologiei cibernetice, riscă să fie victima unor astfel de interpretări fundamentaliste sau lipsite de sens. Astfel că nu trebuie neglijat că inclusiv înființarea Uniunii europene ca și organ politic și economic de organizare socială a suscitât astfel de reacții exagerate. Nenumărate articole de pe internet acuză situația actuală a omenirii și găsesc ca și motiv și sprijin interpretativ bineînțeles evenimentele apocaliptice. Uniunea europeană în perspectiva

³ Agouridis 1994, p. 40-43

unora a dezvoltat prin sistemul ei economic și mai ales vama un proces unic de captare, stocare și deținere de informații generale asupra tuturor membrilor Uniunii și nu numai, cu o totală posibilitate de control asupra persoanei în cauză, atât pe fond juridic, cât și social. Astfel se susține că Uniunea deține în subsolurile unei clădiri neutre din Strasburg, foarte bine securizată, un computer gigant care îndosariază informații despre toți cetățenii Uniunii și aceia care se află pe teritoriul acesteia prin scanarea codului de bare al pașaportului. Acest program ar fi supravegheat de un corp de specialiști format din membrii celor șapte țări inițiatoare a Uniunii. În acest sens s-a format interpretarea apocaliptică a unui control general al populației care se pregătește la nivel universal.

Interpretarea merge mai departe și nu lasă să-i scape nici noile sisteme de identificare a persoanei unume. Noile cărți de identitate dețin în componența lor numărul satanic 666 spun unii printr-o simplă asociere matematică care o explică cu ajutorul informaticii. Astfel, codul numeric personal care deține principalele informații despre persoana noastră umană este citit de toate aparatele electronice cu ajutorul sistemului: cod de bare. Acest sistem având în componența sa structurală de îndosariere programul EAN – 13, un cod care conține invariabil în structura sa, indiferent de identitatea persoanei, numărul 666. În acest sens în interpretarea unora printr-un silogism logic omul acceptă în natura sa prin numele care îl reprezintă, numărul și numele fiarei, adică ale Anticristului. Omul devine astfel, prin liber albitru, sclav al acestei lumi și nu serv al lui Dumnezeu și se și face părtaș la lumea aceasta prin întrebuițarea acestui nou nume codificat. Anticristul, se explică, pune – cu ajutorul acestui program de cod de bare – stăpânire pe toate elementele vitale de care omul are nevoie în această lume pentru a supraviețui, astfel îl face sclavul acestei lumi și implicit sclavul său⁴.

Țara noastră – în explicația unor ziariști dornici de a atrage atenția prin toate metodele posibile asupra conflictelor politice din România – se bucură de existența acestui sistem de coduri de bare adoptat ca și cerință obligatorie pentru integrarea României în Uniunea europeană. Afirmările de natură apocaliptică și politică în același timp nu au lipsit. Astfel că hotărârile luate de Parlament în urma negocierilor cu comisia germană, trimisă de Parlamentul european, au facilitat punerea în practică cât mai urgent a acestui sistem. Acum ne punem întrebarea de ce a fost nevoie de o interpretare neapărat eshatologică la o astfel de problemă socială și economică în același timp? Răspunsul este simplu: orice eveniment care trebuie să marcheze cu adevărat un auditoriu, va avea în componența sa o încărcătură spirituală sau sentimentală care să lovească profunzimea persoanei umane. Românul de rând este un creștin puternic influențabil, am putea spune chiar superstițios fără să-și dea seama de ceea ce îi este expus într-o astfel de „propagandă”. Totuși uimitoare rămâne atitudinea presei române care nu a ezitat de a da o explicație eshatologică, dar în același timp și ieșită din comun, evenimentelor care au marcat viața politică a țării din acea perioadă⁵.

⁴ Războiul

⁵ Idilis; Sfaturi

Astfel avem exemplul evident chiar cu societatea noastră asupra a ceea ce poate realiza greșita interpretare și propria interpretare a unor aspecte eshatologice din cartea *Apocalipsei* care pot fi ușor adaptate oricărei epoci a umanității.

Acest gen de interpretări sunt susținute mai departe și de către marii părinți ai muntelui Athos; unul dintre aceștia susținea că sistemul cartelelor de identitate, deși păstrează puternica libertate și securitate a omului, au în substratul lor o dictatură mondială a Anticristului care acaparează întreaga lume. Acel călugăr estima sfârșitul Uniunii europene și începutul sfârșitului acestei lumi după următoarea generație adică în aproximativ douăzeci și cinci de ani. Totuși există opțiunea pocăinței și îndepărtarea pericolului apocaliptic, dar el susținea în continuare pe baza unor revelații personale că într-o generație se vor petrece toate evenimentele pe care le anunță Scripturile despre Anticrist.

Interpretările eshatologice bazate pe o acțiune fundamentalistă nu încetează să suscite mintea unor oameni din societatea de azi. Aspecte ale unor astfel de explicații exegetice și simbolistice apar mai ales prin intermediul noilor sisteme de comunicare în masă pe care tehnologia noastră, în continuă dezvoltare, le pune la dispoziție. Este inevitabil astfel că numărul acelor care poate vor lua în serios astfel de interpretări exagerate va fi mult mai ridicat decât prin folosirea procedeelelor clasice de exprimare: cărți, conferințe, discursuri, predici etc.

Societatea, necunoscând valoarea și subiectul care este tratat de astfel de persoane, nici nu caută să se intereseze de cele mai multe ori asupra adevăratei realități cu privire la caracterul și statutul eshatologiei în istoria omenirii. Pentru majoritatea, din lipsa adrenalinei sau a unui subiect tabu care incită la mai multe interpretări, explicarea acestor teme favorizează o bună conceptualizare a epocii pe care o trăim. Totuși astfel de conceptualizări sunt în opinia mea false, neținând cont de poziția instituției care este îndatorată să păstreze și să explice adevărata natură a acestui fenomen, și anume Biserica.

În perspectiva unor „ilustrii teologi și specialiști în simbolică”, evenimentele anunțate în cadrul cărții *Apocalipsei* prin cataclismele celor șapte trâmbițe sunt strâns legate de factorii externi. Prima trâmbiță este anexată evenimentelor de distrugere a sistemului înconjurător, faunei și vegetației din lumea de azi, ar spune unii. Este adevărat că poluarea, de ori ce natură ar fi ea, este nocivă, dar acest act nu implică neapărat o perspectivă apocaliptică clară și fundamentală care se desfășoară acum. A treia trâmbiță este strâns legată în ideea unor persoane de evenimentul sumbru al Cernobălului, analogia făcându-se tot pe bază logică și rațională. Adică, steaua cu numele Absintos menționată în *Apocalipsă* este denumirea în ucraineană a centralei Cernobâl astfel se face acel interesant silogism logic prin care se arată împlinirea profeției, prin care o treime din apele și râurile pământului au fost contaminate. A cincea trâmbiță spre deosebire de a patra pune în lumină iminenta declanșare a celui de-al treilea război mondial. Astfel că predicile pacificatoare ale Anticristului vor aduce de fapt dorința de război a atelilor acestei lumi, iar sinuciderea și moartea vor domni cinci luni pe pământ. A șasea trâmbiță evocă urmările războiului mondial și profetismul exercitat timp de patruzeci și două de luni de cei doi profeți trimiși în

lume și uciși mai apoi de Anticrist. Ultima trâmbiță însă denotă valoarea interpretării susținute cu multă frenezie. Odată ce Anticristul se va așeza în Ierusalim în perspectiva lor va înfrânge Rusia în război și va supune Europa după care timp de trei ani și jumătate va furniza bunuri Americii. Aceste bunuri materiale vor putea fi procurate doar prin semnul fiarei care le va fi însemnat oamenilor pe frunte și mâna dreaptă. În acest mod va domni Anticristul în ideea unora, iar numai după acești trei ani de falsă bunăstare materială se va arăta adevărata față a Anticristului care va începe războiul cu Dumnezeu.

În acest fel se manifestă studiul aprofundat al cății Apocalipsei fără o bază teologică sau fără a ține cont de opinia Bisericii. Dacă am dori să anexăm evenimentele apocaliptice la unele evenimente care se desfășoară în viața noastră, atunci istoria omenirii ne arată că toate marile evenimente care au marcat-o au fost apocaliptice. Prin urmare printr-un *silogism logic* oamenii au trăit și trăiesc o apocalipsă continuă, dar care se pare că nu se mai sfârșește niciodată. Totuși unii au date precise și exacte asupra celei de-a doua sosiri în glorie a lui Cristos. Biserica este optimistă și crede cu adevărat în evenimentul Parusiei, dar și al Apocalipsei nevehiculând o dată precisă a declanșării ei.

În ciuda acestor tipuri de interpretări eshatologice care nu au nicio legătură cu adevărata poziție pe care Biserica o are cu privire la evenimentele apocaliptice, se manifestă și un alt aspect mai îngrijorător. Unele Biserici promovează cu mai mult sau mai puțin succes unele campanii interpretative asupra *Apocalipsei* care în timp ce lovesc suzeranitatea absolută a credinței fiecărui om, dezvoltă și afirmații aberante. Nu se poate afirma clar că mileniul pe care noi îl trăim acum, drept civilizație și rasă umană, este ultimul înaintea sosirii Anticristului și a derulării actelor apocaliptice. Poziția Bisericii este clară în ultimii ani și anume a unei totale distanțări față de susținerea unui răspuns tranșant asupra acestei situații. Argumentul este unul sigur și inviolabil: Dumnezeu Tatăl este singurul cel care cunoaște ora și ziua în care vor sosi timpurile cele din urmă⁶.

Cristos a promis o a doua venire a sa în glorie pentru a împlini din nou voința Tatălui și anume de a judeca lumea. Totuși El nici în ultimul moment al șederii sale pe pământ nu a menționat clar, rațional și concis când anume va avea loc acel eveniment. Astfel, în opinia mea, acest eveniment este condiționat într-o oarecare măsură și de nivelul credinței pe care Biserica o profesează. Argumentările biblice ar fi nenumărate și în favoarea scepticilor și a fundamentalistilor și chiar a liber-cugetătorilor frământați de această problemă, dar poziția cea mai bună este în continuare cea a Bisericii adevărate a lui Cristos al cărei cap este El prin harul Sf. Spirit și activitatea apostolilor săi.

III. Analiza eshatologică în Biserica catolică după evenimentul: conciliul Vatican II

Odată cu încheierea celui de-al doilea război mondial, Biserica catolică s-a aflat în fața unei explozii de noi sisteme de viață. Acestea au răsturnat sistemul patriarhal al societății umane și au propus o societate liberală, revoluționară și rațională. Omul are

⁶ Sfaturi.

dreptul total și inviolabil de a-și concepe propriul sistem de supraviețuire și gândire fără a fi nevoit să se lase influențat într-un mod obligatoriu de unele instituții ale Statului.

Biserica catolică astfel se afla într-o poziție clar nefastă între aceste noi ideologii sociale. Astfel era necesară o redresare în favoarea și folosul credincioșilor și a întregii Biserici universale. În acest sens s-au deschis lucrările în cadrul celui de-al doilea conciliu ecumenic din Vatican în anul 1961 sunt pontificatul papei Ioan al XXIII-lea.

Lucrările conciliului au dus nu la reformă sau schimbul dogmelor, ci la adaptare sau „aggiornamento”, o adaptare la nevoile și cerințele noului secol și mileniu care bătea la ușa întregii civilizații umane.

În cadrul acestui conciliu se vor stabili clar inclusiv normele de prelucrare și interpretare a elementelor și izvoarelor cu caracter eshatologic pe care Biserica le deține. Teologia și implicit interpretarea eshatologică va lua un nou drum în sistemele de analiză și observare a factorilor decisivi pentru elaborarea dogmelor. Marii teologi ai conciliului: De Lubac, Rahner sau von Balthasar au permis elaborarea unor astfel de noi metode de interpretare teologică care a privit inclusiv sensibila teologie eshatologică.

Biserica, prin glasul conciliului, nu dă o referire cronologică sau o descriere clară asupra evenimentelor eshatologice relatate cel mai bine în cartea *Apocalipsei*, precum o face teologia laică a noilor universități științifice. Instituția eclezială stabilește prin hotărârile episcopilor ei doar unele concluzii dogmatice pe baza exegezei biblice. Astfel că Biserica în perspectivă eshatologică își dobândește adevărata și profunda sa sfințenie doar odată cu cea de-a doua sosire a lui Cristos în glorie, moment în care toate lucrurile vor deveni desăvârșite. Prin aceasta, spre deosebire de interpretările laice asupra Apocalipsei, Biserica prin păstorii ei exprimă eshatologia ca și un act obligatoriu și strâns legat de mântuirea omenirii și a Bisericii. Biserica nu caută să explice cum vor decurge ultimele momente din această lume sau să calculeze când anume vor avea loc, deoarece nu are nevoie de aceste informații. Importanța eshatologiei și a Apocalipsei rezidă în strânsa ei legătură cu actul sfințitor care doar prin cea de-a doua sosire a lui Cristos poate avea loc. Unica siguranță a Bisericii este evenimentul Parusiei, dar care nu este limitat în timpul și spațiul uman. Este cert în ideea Bisericii că acest eveniment va avea loc, iar din această cauză întreaga teologie a Bisericii se îndreaptă spre o pregătire sau așteptare în harul sfințitor, a acelui moment mult râvnit⁷.

Omul nu trebuie să caute elemente palpabile sau raționale pentru unele evenimente care nu se exprimă în modul uman de gândire și sistematizare. Cristos afirmă apartenența totală doar a Tatălui la derularea și efectuarea acestui act de factură eshatologică. Totuși, responsabilitatea omului stă în păstrarea unei credințe vii în sosirea Mielului divin care va împărăți noul Ierusalim și noul pământ.

Preotul și teologul Karl Rahner, unul dintre teologii conciliului Vatican II stabilește unele analize asupra eshatologiei în operele sale teologice. Acesta atrage

⁷ LG, p. 105-107.

atenția asupra greșitei poziții pe care societatea de-a lungul istoriei sale și mai ales în contemporaneitate o are față de eshatologie. El arată că dorințele umanității se înscriu într-un ritm rațional și dictat de către împrejurările istorice trăite. Societatea vedea astfel eshatologia ca o descriere anticipată a unor evenimente exterioare și viitoare care vor răsturna vechiul echilibru social. Rahner afirmă că a acorda credibilitate *ad literam* descrierilor eshatologice prezente atât în Vechiul cât și în Noul Testament nu face altceva decât să hrănească concepții speculative și false asupra viitorului umanității care sunt dăunătoare vieții Bisericii.

Analiza teologică propusă de către acesta explicitează conceptul și fenomenul de eshatologie. Astfel, în creștinism se vorbește de o eshatologie inevitabil referitoare la viitorul omului unitar și integral, se dezvoltă în același timp o eshatologie care delimitează caracteristicile omului ca și persoană liberă, limitată în spațiu și timp, iar în cele din urmă expune prezența unei eshatologii comunitare sau universale care este cel mai accentuată și în cadrul scrierilor biblice. În concluzie, după expunerea lui Rahner, se stabilesc două eshatologii, una colectivă, referitoare la viitorul omenirii și a lumii întregi, și una particulară în cadrul spiritului promovat de creștinism.

Omul pus față în față cu evenimentul eshatologic sau apocaliptic realizează o interpretare serioasă și concretă a ceea ce este viitorul eshatologic. În opinia lui Rahner se explică clar acest lucru deoarece omul nu uită că viitorul se clădește pe viața lui particulară, individuală și socială din prezent. El afirmă că într-o viziune descriptivă nu există o diferență prea mare între eshatologie și apocaliptică așa precum susține creștinismul. Chiar dacă afirmațiile eshatologice în sine, în viziunea sa, sunt transpunerea în viitor a ceea ce creștinul trăiește în prezent prin intermediul harului divin, iar elementul apocaliptic face parte din sfera descriptivă pe care omul și-a realizat-o pentru a putea înțelege în termeni umani eshatologia. Astfel, evenimentele apocaliptice au un ambalaj descriptiv și figurativ cu un conținut pur eshatologic, iar aceste paravane apocaliptice s-au adaptat și schimbat în funcție de evenimentele istorice trăite. Conținutul rămâne neschimbat în cadrul cărții Apocalipsei, însă cadrul de interpretare se schimbă odată cu evoluția umanității⁸.

Biserica catolică își exprimă opinia asupra evenimentului eshatologic în profesiunea de credință și actele cu caracter dogmatic pe care le-a formulat în cadrul conciliilor ecumenice. Astfel, *Catehismul Bisericii catolice* afirmă clar: societatea „... a intrat în etapa desăvârșitei sale împliniri. Noi ne aflăm deja în *ceasul de pe urmă*. Așadar a ajuns la noi sfârșitul veacurilor și reînnoirea lumii a fost în mod irevocabil stabilită și, într-un anume sens, este realmente anticipată pe pământ.”⁹

Documentul dogmatic subliniază faptul că Biserica se află în timpul așteptării, motiv pentru care este susținută de Spiritul lui Dumnezeu și harul mărturisirii luptând încă împotriva forțelor răului prin harul lui Dumnezeu și sacramele. Astfel se preîntâmpină bătălia finală a ceasului din urmă în care răul va fi răpus de către Mielul divin.

⁸ Rahner, 2005, p. 605-610.

⁹ C.B.C. 1993, p. 155

Biserica nu dă o informație clară și sigură asupra momentului în care Cristos va sosi pentru a judeca lumea. Ea în schimb susține ceea ce Mântuitorul a spus, și anume că evenimentul eshatologic este iminent, iar el poate avea loc în orice clipă. Desfășurarea Parusiei în schimb depinde de momentul recunoașterii întregului Israel, a Fiului omului ca și Mesia salvator. Procesul eshatologic este strâns legat de planul de mântuire a lumii realizat de Dumnezeu și de viața Bisericii.

Teologia actuală dezvoltată sub noile dimensiuni dogmatice promovate de conciliul Vatican II, stabilește Estahologia ca și dimensiunea fundamentală și constitutivă a creștinismului. Astfel, aceasta coincide într-o anumită măsură cu eternitatea, aflându-se în același timp într-o opoziție radicală cu timpul și spațiul umane.

Eshatologia se transpune așadar la un nivel transcendențial și este punctul transcendențial dintre Dumnezeu sau Isus Cristos și timpul pe care acesta îl acaparează. Conceptul și starea de *eshaton* sunt deja prezente în eternitatea divină supratemporală, dar într-un mod unic pentru ochii omenești rămâne în conceptul viitorului.

În această sferă va privi și Bultmann tensiunea eshatologică, ca și așteptarea esențială a predicării exercitate de Isus Cristos. Astfel Împărăția lui Dumnezeu devine un viitor autentic, deoarece nu este o entitate metafizică și nici acțiunea lui Dumnezeu nu poate fi un prezent dat. Totuși este adevărat că acest viitor a lui Dumnezeu determină prezentul uman, deci într-o anumită măsură este un viitor autentic. Un viitor care determină dimensiunea și soarta umanității.

În fața acestei teorii a eshatologiei supratemporale se ridică ideile exprimate de către Cullmann care aduce în discuție eshatologia anticipată. Deoarece la baza ei sta opoziția dintre timp și eternitate care este piatra de temelie a filosofiei grecești, dar care nu are un alt fundament biblic. Cullmann demonstrează că în Biblie, eternitatea nu este o temporalitate infinită, iar eshatologia este ultimul timp. El reacționează în fața teoriilor asupra unei eshatologii consecutive, demonstrând că noutatea creștină în fața eshatologiei iudaice stă în centrul și esența timpului și nu în viitor, ci în evenimentul morții și învierii lui Cristos.

Spre deosebire de Cullmann, Dodd dezvoltă o teologie eshatologică deja consumată care se va concretiza în conceptul de eshatologie realizată. El susține astfel că *Evangeliiile* nu relatează doar evenimente istorice importante pentru creștinism, ci și evenimente eshatologice ale căror punct culminant este sfârșitul istoriei. Creștinismul expune ideea că realitatea ultimă a întregii istorii este în sfârșit revelată. Seria factorilor istorici care hotărăsc soarta unui eveniment în această situație este prescrisă de un alt eveniment care le întrece pe toate celelalte: viața, moartea și învierea lui Isus Cristos. Astfel eshatologia nu este viitorul ci același prezent observat în misterul modului nostru de raportare la Dumnezeu. Acel timp tipic al așteptării eshatologice trebuie să fie precum un mod mitologic de a descrie această posibilitate de concepere a timpului prezent¹⁰.

¹⁰ Barbaglio și Dianich, 1988, p. 407-410.

În acest fel se prezintă Biserica catolică în urma Conciliului Vatican II, prin analizele și opiniile celor mai erudiți teologi catolici ai aceluși timp. Biserica subliniază factorii decisivi în aceste interpretări teologice care bineînțeles rămân Scriptura, iar mai apoi dogmele conciliare. Intenția unei interpretări particulare fără o bază scripturistică și o susținere dogmatică aduce după sine, în opinia Bisericii, o falsă interpretare a conceptului teologic. Or, în acest mod apar în epoca modernă numeroase tratate și lucrări științifice având ca subiect tema *Apocalipsei* sau evenimente cu caracter eshatologic, dar care în esența lor nu au nici măcar un fundament biblic, ci ambiția unei curiozități cosmopolite.

Concluzii

Biserica, precum au aratat și documentele conciliului Vatican II, dorește expunerea spirituală și morală a eshatologiei. În poziția Bisericii este foarte clar. Eshatologia nu este importantă pentru că dezvoltă teme apocaliptice care vizează modul în care se va sfârși lumea. Eshatologia are ca și bază evenimentul parusiei, adică a doua sosire în glorie a lui Cristos. Astfel acest eveniment este învăluit din dorința lui Dumnezeu prin inspirația Sf. Spirit în cartea *Apocalipsei*. Aceasta are un singur scop esențial pe care și William Reiley l-a conturat foarte bine și anume: eshatologia și cartea *Apocalipsei*, implicit, în poziția și interpretarea Bisericii, nu caută altceva decât a observa planul de mântuire al lui Dumnezeu care își găsește plenitudinea în evenimentul parusiei. Omul este dator în fața acestui plan și a evenimentului care îl concluzionează să își păstreze credința declintită față de Dumnezeu în ciuda tuturor atacurilor violente și descurajatoare ale răului.

IV. Bibliografie

- Agouridis 1994: S. Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, Edit. bizantină, București 1994
- Barbaglio și Dianich 1988: G. Barbaglio și S. Dianich, *Nuovo dizionario di teologia*, Edit. Paoline, Milano 1988
- C.B.C. 1993: *Catehismul bisericii catolice*, Edit. Arhiepiscopiei romano-catolice, București 1993
- Idilis: <http://www.idilis.ro>
- Langa 1997: T. Langa, *Credo*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca 1997
- LG: *Conciliul Ecumenic Vatican II, Lumen gentium*, Edit. Arhiep. Romano-Catolice, București, 2000
- Rahner 2005: K. Rahner, *Tratat fundamental despre credință*, Edit. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005
- Războiul: <http://www.razboiulnevazut.org>
- Sfaturi: <http://www.sfaturiortodoxe.ro>
- Tamaș 2001: I. Tamaș, *Mic dicționar creștin catolic*, edit. Sapienția, Iași 2001

UNIUNEA LUI CRISTOS CU CREȘTINII, MANIFESTATĂ ÎN SIMBOLISMUL CORPULUI MISTIC

Remus-Florin BOZÂNTAN

RESUMÉ: L'Union du Christ avec les chrétiens, représentée par le symbolisme du corps mystique. Au-delà des divers symboles concernant l'Église, on peut développer une théologie du corps mystique dont les fondements ont été mis par saint Paul; l'idée de la vie qui anime la tête et les membres renvoie au mystère de la résurrection, le cœur de toute la foi. L'article vise d'approfondir la symbolique du corps mystique, en traitant des images telles: le pain de la vie, la vigne, le temple de l'Esprit, le symbole du couple, en abordant ensuite l'origine de la doctrine paulienne.

Simbolul *corpului mistic* este cel mai utilizat de Sfânta Scriptură. Tradiția și teologia Bisericii prezintă învățătura însuflețirii noastre prin Cristos¹ și se formulează prin termenii *capul nostru este Cristos*, iar oamenii sunt *membre ale lui Cristos*; noi și El formăm un singur corp – *corpul mistic*. Nu sunt foarte uzuale simbolurile „templul lui Dumnezeu”, „mireasa lui Cristos”, nu se poate vorbi de o teologie sau o dogmă a „templului lui Dumnezeu” sau a „miresei lui Cristos”, acestea sunt simboluri ce se găsesc în Sfânta Scriptură, folosite pentru a exprima acest adevăr al *corpului mistic* al lui Cristos. Simbolic este des întâlnită teologia *corpului mistic* sau învățătura *corpului mistic*.

Sf. Pavel a inițiat această teologie a acestui simbol. El ne-a învățat multe despre *capul* acestui *corp*, despre funcțiile sale capitale, despre faptele care exercită astfel de funcții, între care principale sunt pătimirea, moartea și învierea. Vorbește și de *membre*, cu multă minuțiozitate, despre rânduieli și diferențele ierarhice, despre legătura ce trebuie să o avem între noi în ciuda diferențelor noastre. Și vorbește despre viață, despre elementul ce învie, însuflețește și unește toate părțile corpului.

Importanța învierii noastre prin Cristos este foarte mare. Acest adevăr este fundamental pentru multe dogme și percepte morale. Sf. Pavel a folosit simbolistica *corpului*, nu doar pentru a ne clarifica adevărurile constitutive ale *misterului* învierii noastre, a întrupării, a economiei răscumpărării noastre, ci pentru a-l face văzut în lumina divină a acestor adevăruri și a altor adevăruri de ordin dogmatic și moral. Tradiția și teologia i-au adăugat cuvântului *corp* calificativul de *mistic*, ce nu se găsea până atunci în Sfânta Scriptură.

Prezența lui Cristos între oameni, nu doar între iudei, ci și între păgâni, acesta era *misterul* ce Sf. Pavel trebuia să-l predice. Această prezență este spre beneficiul celor cărora le era destinată. Acest beneficiu, nu este doar de ordin extern, ci este și de ordin intern, pentru că leagă într-o manieră intimă pe cei care îl primesc, până la întruparea

¹ Antonio Royo Marin O.P., *El cuerpo místico de Cristo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1955, 63

în Cristos și este vital pentru toți cei care „profită” de opera sa mântuitoare. Acesta este cel mai important înțeles pentru fraza „Cristos în mijlocul vostru”, pe care apostolul chemat să predice l-a manifestat în învățăturile sale.

Uniunea lui Cristos cu creștinii, exprimată în limbaj simbolic

Unitatea existentă între Cristos și noi se exprimă, de cele mai multe ori, prin intermediul simbolurilor și al metaforelor. Biserica, în documentele sale și teologia, utilizează frecvent simbolurile, mai ales cele preferate de sf. Pavel: *corp*, *cap* și *membre*. Alți termeni folosiți, sunt: „pâinea spirituală”, „via și lucrătorii”, „templul Spiritului” și „soțul și soția”.

„Pâinea spirituală”

Biserica formată din credincioși și Cristos formează o *pâine spirituală*, plămădită de Spiritul Sfânt.

Simbolul *pâinii* se repetă de multe ori în sfintele Evanghelii. Sf. Matei prezintă în evanghelia sa, într-una dintre parabolele lui Isus: „Împărăția cerurilor se aseamănă cu un *aluat*, pe care îl ia femeia și îl amestecă în trei măsuri de făină, până ce dospește toată plămădeala”². Și sf. Luca reia această idee: „Cu ce voi asemana Împărăția lui Dumnezeu! Se aseamănă cu *aluatul* pe care l-a luat o femeie și l-a pus în trei măsuri de făină, până s-a dospit toată”³. În această parabolă, *aluatul* reprezintă omenirea, iar cele trei adăugări ale făinii reprezintă Legea, Profeții și Evanghelia, plecând de la ceea ce umanitatea a trăit deja. Urmează etapele în care se împarte istoria omului înainte de Cristos și cea de după Cristos. Drojdia este elementul care face ca *aluatul* să dospească, să crească. Acest element supranatural și divin este credința, după unii, iar după alții milostenia (caritatea), învățătura revelată, Cristos însuși, Spiritul Sfânt.

„Via și lucrătorii”

Simbolistica *viei și a lucrătorilor* este foarte frecventă în Sf. Scriptură. Uneori *via* este poporul ales, aleșii lui Dumnezeu (în Vechiul Testament). În Noul Testament, *via* reprezintă poporul ce trăiește în unire cu Cristos și Cristos însuși efectuează munca la butucii de *vie*, oamenii fiind mlădițele care aparțin viei.

Sf. Ioan spune: „Eu sunt adevărata *viță*, și Tatăl meu este *lucrătorul*. Pe orice mlădiță care este în mine și n-aduce roadă, El o taie; și pe orice mlădiță care aduce roadă, o curățește, ca să dea rod și mai mult. Voi de acum sunteți curați datorită cuvântului ce vi l-am spus. Rămâneți în mine și eu în voi. După cum vlăstarul nu poate da rod de la sine, dacă nu rămâne pe *viță*, tot așa nici voi, dacă nu rămâneți în mine. Eu sunt *vița*, iar voi sunteți *mlădițele*. Cine rămâne în mine și eu în el, acela dă rod mult, căci fără mine nu puteți face nimic. Cine nu rămâne în mine, va fi înlăturat, ca lăstarul ce se usucă, iar pe aceștia îi aduni, le dai foc și ard”⁴.

Ceea ce voia să spună Isus Cristos cu acest limbaj figurat este că, El – Cristos, este *vița*, iar noi suntem *mlădițele*.

² Mt. 13,33

³ Lc. 13,20-21

⁴ In. 15,1-7

UNIUNEA LUI CRISTOS CU CREȘTINII, MANIFESTATĂ ÎN SIMBOLISMUL
CORPULUI MISTIC

Mlădițele nu dau roade dacă nu rămân pe *viață*, și nici discipolii săi, dacă nu rămân în El. Această simbolistică se folosește pentru a exprima uniunea lui Cristos cu apostolii, cărora le adresează direct cuvintele evanghelice, și între Cristos și noi ce ne reprezentăm în El. Isus Cristos se adresează apostolilor când vorbește de *mlădițe*, dar ceea ce le spune lor este extensibil tuturor credincioșilor. Despre acestea vorbește Ioan în capitolul 15. Tot aici, Isus cere Tatălui ca ei să rămână uniți între ei și uniți cu Cristos, iar în continuare, face extensibilă această dorință „tuturor aceluia care prin cuvântul lor vor crede în mine.” Noi rămânem în El și El rămâne în noi. Rămânem în El, cum El rămâne în Tatăl. Este vorba despre o rămânere intimă, nu de o simplă intersectare exterioară, ci vitală, în virtutea sevei din butucul *viței* ce merge până la *mlădițe*.

Creștinii rămân uniți cu Cristos, într-o manieră vitală, primind de la El viața supranaturală, divină. Nu trebuie să ne mulțumim cu o prezență externă a lui Cristos în noi; trebuie să aspirăm la o prezență intimă, prezență care se realizează prin mijlocirea harului, care este *seva* ce ne însuflețește într-o manieră supranaturală, divină. În sens contrar, așa cum *mlădițele* sunt separate de butucul *viței* se usucă și sunt arși, creștinul se va pierde, va fi lipsit de viață și va fi ars.

Tatăl are aceeași substanță ca și Fiul, căci viața lui Dumnezeu constă în aceeași divinitate care este identică în substanță și unică în aceștia doi.

Viața creștină ce o primește omul fiind *mlădiță* al lui Cristos nu se limitează la a fi; este o viață eficientă, activă, ce se manifestă în fapte. *Mlădițele* trebuie să producă rod, dar rodul nu este al *mlădiței*, ci al sevei ce pornește din butucul *viței*. Creștinii trebuie să realizeze fapte de viață divină. Și trebuie să se gândească că aceste fapte sunt ale lui Cristos, pentru că de la El primesc harul cu care acestea se realizează. Faptul de a nu da rod indică lipsa principiului activ ieșit din butuc. Creștinul ce nu este legitim unit cu Cristos, nu primește harul, nu dă rod, pentru că nu are viață divină. Este uscat, va fi tăiat și aruncat în foc, asta este soarta *mlădițelor* inutile.

„Templul Spiritului”

Templul Spiritului, este o altă metaforă ce servește la exprimarea uniunii intime ce există între componentele *corpului mistic*. *Templul* îl semnifică uneori pe Cristos, alteori pe creștini ⁵ „Isus le zise: Dărâmați acest *Templu*, și Eu în trei zile îl voi ridica. Atunci iudeii îi ziseră: În patruzeci și șase de ani a fost clădit acest *Templu*, iar tu îl ridici în trei zile? El însă vorbea de *Templul trupului său*” „Pe creștini, de multe ori, Sf. Pavel îi numește *temple ale Spiritului lui Dumnezeu*. „Nu știți voi că voi sunteți *templul lui Dumnezeu* și că Spiritul lui Dumnezeu locuiește în voi? Dacă cineva distruge *templul lui Dumnezeu* și Dumnezeu îl va distruge pe el, căci *templul lui Dumnezeu*, care sunteți voi, este sfânt,⁶ Care este înțelesul acestei metafore?

⁵ G. Bardy, A. Tricot, *Le Christ, Encyclopedie populaire des connaissances christologiques*, Librairie Blond et Gay, Paris 1946, 580.

⁶ 1 Cor. 3,16-17

Cuvântul *templu* ar părea că nu poate exprima această uniune intimă precum *pâinea dospită*. Un *templu* este o casă și El stă în ea. Este vorba despre o prezență extrinsecă, de a sta, nu de o prezență internă, ci de o însuflețire. Așa ar părea, dar nu e așa. Metafora *templului* simbolizează și ea o uniune intimă între cine îl construiește și cine îl locuiește.

Suntem *templul lui Dumnezeu*. Trebuie să fim *temple* demne de Dumnezeu. „Dacă cineva distruge *templul* lui Dumnezeu, Dumnezeu îl va distruge pe el”, spune apostolul.

Trebuie să fim *temple* demne, nu *temple* profane. Cum se face un *templu* demn de Dumnezeu? Prin intermediul propriei sfințiri, prin care se stabilește o puternică legătură între casă și cel care o va locui. Și dacă *templul* nu este material, ci uman, dacă nu constă în pereți, ci în trup și suflet, propria sfințenie este cea care o umanizează, o intersectează. Omul poate fi *templu* demn de Dumnezeu când își sfințește interiorul. Sf. apostol Petru spune: „Voi înșivă ca niște pietre vii, sunteți zidiți ca să fiți o *casă spirituală*, o preoție sfântă și să aduceți jertfe spirituale, plăcute lui Dumnezeu”⁷. Expresia „*templul spiritului*” este identică cu „*casă spirituală*”. Nu există alt mod prin care să ne facem adevărat *templu* al *spiritului*, fără a ne sfinți. Și sfințindu-ne interior, participăm la sfințenia celui ce va locui în noi, cel cu care avem o unitate intimă, Cristos.

„Soțul și soția”

Soțul și soția este poate simbolul uniunii intime a lui Cristos cu noi⁸, care se repetă cel mai des în Sf. Scriptură, în afară de paulinul *corp*.

Isaia spune că Dumnezeu este *soțul*, iar oamenii sunt *soția*. „De dragostea Sionului nu voi tăcea, de dragostea Ierusalimului nu voi înceta, până nu se va arăta dreptatea lui ca lumina și mântuirea lui ca o făclie care arde. Atunci popoarele vor vedea dreptatea ta și toți împărații slava ta; și-ți vor pune nume nou, pe care-l va hotărî gura Domnului. Vei fi o cunună a frumuseții în mâna Domnului, o diademă împărătească în mâna Dumnezeului tău. Nu te vor mai numi părăsită și nu-ți vor mai numi pământul pustiu, ci te vor numi: Plăcerea mea este în ea și țara o vor numi *Măritată*, căci Domnul își găsește plăcerea în tine și țara ta va fi *căsătorită*. Cum se unește un tânăr cu o fecioară, așa se vor uni fiii tăi cu tine; și cum se bucură mirele de mireasa lui, așa se va bucura Dumnezeu de tine”⁹.

Aceste cuvinte ale lui Isaia sunt o evocare a timpurilor mesianice, când omul se va *căsători* cu Dumnezeu și îl va împodobi pentru ca să fie demnă *căsătoria*. Nu este unica dată când apare metafora *căsătoriei*. Ezechiel dedică acestei tematici un întreg capitol, capitolul 16. Fiind vorba despre vremurile mesianice, este normal să întâlnim această metaforă și în Noul Testament. Nu este ciudat faptul că Cristos a venit în lume să facă o *nuntă*. El este mirele care nu se știe când vine, iar omul, sufletul său, este *mireasa*. „Împărăția cerurilor se va asemana cu zece fecioare, care și-au luat candelile și

⁷ 1 Pt. 2,5

⁸ Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 58.

⁹ Is. 62,1-5

au ieșit în întâmpinarea *mirelui*¹⁰. Dar Cristos nu este doar mirele sufletului ce vine să se *căsătorească* în ceasul morții pentru a se uni în glorie, cum pare a spune această parabolă. Este *mirele* ce se *căsătorește* cu umanitatea când se întrupează, mântuiește și revarsă har. De aceea sf. Ioan Botezătorul, anunțând venirea lui, se numește: prieten al *mirelui*. „Ioan le răspunde: Nimeni nu-și poate însuși ceva, dacă nu i-a fost dat din cer. Voi înșivă sunteți martori că am zis: eu nu sunt Cristos, ci sunt trimis înaintea lui. *Mirele* este acela care are *mireasa*, pe când prietenul *mirelui*, care stă și-l ascultă, se bucură mult la glasul *mirelui*”¹¹.

Mireasa lui Cristos este adesea Biserica¹². Isus Cristos s-a *căsătorit* cu Biserica și i-a dat propria sa sfințire. Apostolul spune: „*soților*, iubiți-vă *soțiile*, după cum Cristos a iubit Biserica și s-a dat pe sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățindu-o prin spălarea cu apă, prin cuvânt, ca să înfățișeze înaintea sa această Biserică slăvită, fără pată, fără încrețitură, sau altceva de felul acesta, ci sfântă și fără defect. Tot așa sunt datori și *bărbații* să-și iubească *soțiile*, ca pe trupurile lor. Cine-și iubește *soția*, se iubește pe sine însuși. Căci nimeni nu și-a urât vreodată trupul său, ci-l hrănește și îl îngrijește cu drag, ca și Cristos, Biserica; pentru că noi suntem mădulare ale trupului său, din carnea lui și oasele lui”. Aici se spun două lucruri importante: Cristos *soțul*, își sfințește *soția*, Biserica, și *o face una cu sine*.

Simbolismul *căsătoriei* începe în întrupare, *căsătorindu-se* cu omenirea; continuă în mântuirea realizată pe Calvar unde *s-a căsătorit* cu Biserica și continuă în cer, fiind tot *soț* și acolo. În *Apocalipsă* cap. 21 stă scris: „Și am văzut coborându-se din cer, de la Dumnezeu, cetatea sfântă, noul Ierusalim, gătită ca o *mireasă* împodobită pentru *soțul* ei”. Sfințenia internă a Bisericii primită de la Cristos, fiind *soție* este aceeași sfințenie cu a lui Cristos. *Soția* devine un singur trup cu *soțul* ei.

Biserica nu este *mireasa* carnală, ci spirituală și de aceea este unul și același spirit al ei cu al lui Cristos. „Nimeni nu și-a urât vreodată trupul său, ci îl hrănește și-l îngrijește cu drag, ca și Cristos Biserica; pentru că noi suntem mădulare ale trupului său,¹³ spune apostolul. Biserica este deci același trup cu Cristos¹⁴, adică același spirit și sfințenie, cu a *soțului* său. De aici se deduce că nu doar este sfințită interior de Isus Cristos, ci că este întrupată în El. Este sfințită cu aceeași sfințenie și har cu care este sfințit *Soțul*. Între Cristos – *soțul* și Biserica – *soție*, există o unitate intimă și perfectă.

Confirmarea doctrinei *corpului mistic* cu alte expresii pauline paralele

Simbolismul folosit de apostol este bogat prin ceea ce semnifică și prin conținut. Ca semnificație depind de Cristos simbolurile: *cap*, *membre*, *suflet*. Ca și conținut sunt cuprinse în Cristos adevăruri ascunse în toate celelalte expresii derivate.

¹⁰ Mt. 25, 1

¹¹ Eduard Ferent, *Despre Biserica*, Institutul teologic de grad universitar, Iași 1990, 53.

¹² Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 61.

¹³ Ef. 5, 29-30.

¹⁴ Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 62

Dar, în realitate, sf. Pavel n-a încercat să spună mai mult decât ceea ce a spus Cristos însuși, folosind un limbaj propriu și formal în predica euharistică și în rugăciunea sacerdotală: „Căci toți sunt în mine precum eu sunt în Tatăl.”

Am gândi greșit dacă am crede că apostolul a epuizat în metafora *corpului mistic* toată capacitatea sa de a explica *misterul* în cauză. După cum am văzut s-au utilizat metafore ca: „pâinea spirituală”, „via și lucrătorii”, „templul Spiritului”, „soțul și soția”. Sf. Pavel numește *corpul mistic* al lui Cristos sau uniunea noastră cu El: „Împărăția lui Dumnezeu”, „casa lui Dumnezeu”, „familia lui Dumnezeu”, „soț și soție”, „un trup și un suflet”, „templul Spiritului”. Toate aceste apelative au o logică în sine. De la metafora *casei* trece în mod natural la cea *a familiei*; de la aceasta, la *soț și soție*; de la aceasta, la un *trup și un suflet*, pentru că soțul și soția formează împreună un trup și un suflet; de aici la *templul* în care locuiește Spiritul, pentru că în trup se află sufletul, care este o componentă spirituală. Mai sunt două metafore: una în ceea ce privește corpul, iar cealaltă în ceea ce privește viața ce unifică corpul (trupul). Prima este *a imersiunii* sau *a înveșmântării*; cea de a doua *a templului* în care locuiește Spiritul.

„Imersiunea în Cristos”

Cel ce se botează se îmbracă în Cristos¹⁵; pentru aceasta apostolul ne sfătuiește „să trecem la Cristos.” Cel care se botează se scufundă în apă; de aceea ne spune să ne botezăm cu botezul lui Cristos. Creștinii s-au scufundat, s-au înmormântat, s-au botezat cu botezul lui Cristos. Toate aceste cuvinte simbolizează același lucru: a ne înveșmânta cu El, dar în așa fel încât El să nu rămână în afară, să ne înconjurăm cu El, astfel încât să rămână în noi, să ne umplem de El. Este vorba despre o prezență interioară și exterioară a lui Cristos, în fiecare din aceia ce se supun lui. „Sau nu știți că toți, câți am fost botezați în Cristos Isus, am fost botezați în moartea lui? Prin botez am fost înmormântați cu El, într-o moarte, pentru ca, după cum Cristos a înviat din morți prin măreția Tatălui, tot așa să trăim și noi într-o viață nouă.”¹⁶

Ideea botezului, care e înmormântarea, îl face pe apostol să vorbească de haina în care se înmormântează sau se scufundă cel care o folosește. Pentru că ne-am botezat în El, ne-am îmbrăcat în El. „Toți care ați fost botezați pentru Cristos, v-ați îmbrăcat cu Cristos”¹⁷. Ce înseamnă a te îmbrăca în Cristos? A se îmbrăca cu arme de lumină, cu arme cu care putem face lucruri bune. „Să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Să ne purtăm cum se cuvine, ca în plină zi, nu în chefuri și beții, nu în depravări și desfrâuri, nu în certuri și în invidii. Dimpotrivă, îmbrăcați-vă cu Domnul Isus Cristos, și nu duceți grija trupului în vederea poftelor.”¹⁸.

Folosește de asemenea metafora îmbrăcării pentru a vorbi despre *omul nou, omul care trăiește în harul lui Cristos* – „să vă reinnoiți în spiritul minții voastre și să vă însușiți *omul cel nou*, creat în conformitate cu Dumnezeu, în dreptate și sfințenie adevărată.” Vorbind de apa în care ne scufundăm la botez, de adâncimea în care ne înmormântăm

¹⁵ E. Ferent, *Noua făptură întru Cristos Isus. Trăirea harului creator*, Edit. Sapientia, Iași 2001, 25.

¹⁶ Rom. 6,3-4.

¹⁷ Gal. 3,27.

¹⁸ Rom. 13,12-14.

UNIUNEA LUI CRISTOS CU CREȘTINII, MANIFESTATĂ ÎN SIMBOLISMUL
CORPULUI MISTIC

murind omul vechi, de îmbrăcăminte care o purtăm pentru a semnifica unirea noastră cu Cristos, ar părea că vorbește despre o uniune extrinsecă. Apa, mormântul, veșmântul ne acoperă doar pe dinafară. Este doar exterioară viața lui Cristos manifestată în noi? Nu, este de asemenea și mai ales interioară. De aceea, imediat ce apostolii au zis că botezându-ne în Cristos suntem înmormântați cu El, a adăugat: „Sunteți morți în păcat, aveți o nouă viață.” Această idee se repetă în tot cap. 6 din Ep. către romani, capitol în care vorbește despre botez, scufundare și înmormântare. Această doctrină se rezumă astfel: „Tot așa și voi socotiți-vă morți cu privire la păcat, dar vii pentru Dumnezeu, în Isus Cristos.” După botez am primit viața lui Dumnezeu în Cristos. A vorbi de viața lui Cristos în noi înseamnă a vorbi de un Cristos iminent. Aceasta este semnificația deplină a imersiunii și a înmormântării; este o îmbrăcare în Cristos la exterior și mai ales la interior. A ne îmbrăca în Cristos înseamnă a avea puterea de a face acte de milostenie. „Îmbrăcați-vă cu Domnul Isus Cristos și nu duceți grija trupului în vederea poftelor.”

Cine se îmbracă cu El, se îmbracă în omul nou: „să vă reînnoiți în spiritul minții voastre și să vă însușiți omul cel nou.”¹⁹ Și omul nou, după cum am menționat mai sus, este omul în care trăiește Cristos prin intermediul insuflarea internă a harului său.

„Viața Spiritului”

Uneori, apostolul ne cere „ca și viața lui Isus să apară în trupul nostru.”²⁰ Alteori spune că în noi este Spiritul, că trăiește Spiritul, că suntem temple ale Spiritului. Sunt două fraze paralele: viața lui Cristos și viața Spiritului. Uneori apostolul spune că suntem temple ale Spiritului și că Spiritul trăiește în noi; alteori că locuiește Spiritul lui Dumnezeu și alteori Spiritul lui Cristos. De multe ori el ia aceste expresii, indiferent care dintre ele: Spiritul, Spiritul lui Dumnezeu, Spiritul lui Cristos, ca în acest pasaj din Ep. către Romani: „Voi însă nu sunteți trupești ci spirituali, devreme ce Spiritul lui Dumnezeu locuiește în adevăr în voi”²¹.

Ce simbolizează cuvântul „Spirit” și ce înseamnă, cu atât mai mult cu cât Sf. Pavel spune că „Spiritul este în noi”? Se face referire la mai multe lucruri: la a treia persoană din Sfânta Treime, la perfecțiunea divină sau harul lui Dumnezeu, la harul lui Dumnezeu dat prin Cristos ceea ce numim harul creștin și la viață, pur și simplu. Spiritul este suflare, viață. Tot ceea ce ne dă viață este Spirit. Spiritul este sufletul nostru, este Spiritul har, Dumnezeu este Spirit, este una dintre persoanele divine.

Când apostolul spune că primim viața de la Spirit sau de la Spiritul lui Dumnezeu sau al lui Cristos²², vrea să spună că primim viață după cerințele harului insuflat, că trăim ajustându-ne comportamentul conform cerințelor acestui element supranatural. Acesta se opune faptelor rele ale trupului sau păcatului. „Dacă însă Cristos este în voi, trupul, ce e drept, este mort datorită păcatului, dar Spiritul este plin de viață datorită dreptății, eu zic dar: lăsați-vă duși de Spirit, și nu veți îndeplini

¹⁹ Efes. 4,23-24.

²⁰ 2 Cor. 4,10.

²¹ Rom. 8,9.

²² Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 101.

dorințele cărni, căci trupul dorește împotriva Spiritului, iar Spiritul împotriva trupului. Acestea sunt potrivnice între ele, așa încât voi nu faceți ceea ce ați vrea. Dar dacă vă lăsați duși de Spirit, nu mai sunteți sub lege. Faptele trupului sunt știute: destrăbălare, necurăție, desfrâu, idolatrie, vrăjitorie, dușmănie, ceartă, gelozie, mânie, gâlcevi, dezbinări, invidii, beții, chefuri și cele de soiul lor. Împotriva acestora vă preven, după cum v-am mai prevenit: cei ce le făptuiesc nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu. Dimpotrivă, rodul Spiritului este: dragostea, bucurie, pace, răbdare, bunăvoință, bunătate, încredere, blândețe, cumpătate. Împotriva unor asemenea lucruri nu este lege. Pe de altă parte cei ce sunt ai lui Cristos și-au răstignit trupul, cu pătimirile și suferințele lui. Dacă noi trăim prin Spirit, să ne și purtăm potrivit Spiritului. Să nu umblăm după faimă deșartă, să nu ne întărâtăm unii pe alții, să nu ne invidiem”²³. Și în acest pasaj este folosit termenul Spirit dându-i semnificații diferite: partea spirituală a omului și Spiritul lui Dumnezeu; partea spirituală ce tinde spre Dumnezeu și roadele ce sunt de la Spiritul lui Dumnezeu.

În definitiv, Spiritul ce însuflețește este harul lui Dumnezeu. Din această cauză și deoarece Cristos este cel care ne însuflețește în mod supranatural, este motivul pentru care și El este numit Spirit dătător de viață. Nu este doar dătător de viață, ci și însuflețitor²⁴. Nu doar Spirit ce ne dă viață dinafară, cum ar face-o dacă ar fi doar cap, ci de asemenea Spirit ce ne dă viață interioară, după cum de asemenea El este viața. „Al doilea Adam este un Spirit dătător de viață”²⁵.

Astfel, expresiile „a trăi în Spirit”, „a trăi viața Spiritului” etc., sunt echivalente cu „a trăi în Cristos”, „a trăi viața lui Cristos.” Amândouă vor să spună a trăi viața harului lui Dumnezeu, care vine prin Cristos, har ce e în noi și ne transformă.

De unde a luat apostolul simbolul *corpului mistic* și înțelesul acestuia?

Critica raționalistă a problematizat originea umană a concepției doctrinale a sf. Pavel, precum problematizează originea umană a doctrinelor evanghelice. Aceasta apelează la filozofia greacă, care le-ar fi inspirat pe unele dintre acestea, ca de exemplu, *Verbum* la sf. Ioan; la religiile orientale ale căror rituri și morală ar avea reminiscențe în Evanghelie. De asemenea apelează la filozofia greacă și la religiile orientale pentru a explica originea învățăturilor pauline. Pentru raționaliști, paulinismul nu este altceva decât o sinteză sau un sincretism dogmatic și moral, rezumând multe filozofii și morale preexistente. Pentru noi creștinii, această problemă nu are decât un singur răspuns: conținutul doctrinal ce se regăsește în simbolul corpului mistic are origine divină.

Originea doctrinei pauline

Nu se poate nega că apostolul are influențe evreiești, grecești sau orientale. Acest lucru se poate observa în unele expresii ce expun doctrina primită de la

²³ Gal. 5,16-26.

²⁴ Antonio Royo Marin O.P, *op. cit.*, 104

²⁵ 1 Cor. 15,45.

UNIUNEA LUI CRISTOS CU CREȘTINII, MANIFESTATĂ ÎN SIMBOLISMUL
CORPULUI MISTIC

Dumnezeu. Elementul uman nu se anulează, ci cu inspirația primită asupra adevărilor cunoscute deja, se manifestă. Iar dacă Pavel avea o formare, o cultură, și o manieră de a gândi și de a se exprima, acestea se datorează lui Dumnezeu care l-a folosit pe Pavel ca pe un instrument în revelarea adevărilor supranaturale. Și asta nu vrea să spună că doctrina sa ar avea proveniență umană. Deși, dată fiind supremația ce o avea în Tars, trebuia să aibă ceva cunoștințe de filosofie, el nu o stimează, ci o privește cu dispreț. Pentru el filosofia umană nu valorează nimic; ceea ce valorează pentru el este Isus Cristos și învățătura sa. „Vedeți să nu vă înșele cineva cu filosofie și momeală deșartă, întemeiată pe datina oamenilor pe stihilele lumii, și nu pe Cristos”. Cum este posibil ca unul ce disprețuiește într-atât știința umană și aderă pe deplin la Cristos să fundamenteze doctrina acestuia pe cunoștințele umane sau să o explice prin intermediul conceptelor umane?

Doctrina ce ne învață apostolul este aceeași cu cea a celorlalți apostoli. A expus-o în fața celorlalți apostoli și a fost aprobată, coincidând cu cea pe care o predicau ei²⁶. „Am urcat din nou la Ierusalim împreună cu Barnaba, luându-l cu mine și pe Tit. Am urcat în urma unei dezvăluiri și le-am prezentat Evanghelia ce le-o predic păgânilor; deosebit am făcut-o pentru persoanele de vază, ca nu cumva să alerg, sau să fiu alergat în zadar. Ținând seama de harul ce mi-a fost dat, Iacob, Chefa și Ioan, socotiți stâlpii, ne-au dat mâna, mie și lui Barnaba, ca semn de unire, ca noi să mergem la cei păgâni”²⁷.

Apostolii au recunoscut că doctrina paulină nu era a sa²⁸, ci era o învățătură pe care Dumnezeu i-a descoperit-o. Pavel învață: „Ceea ce am primit, deoarece eu nici nu am luat-o, nici nu am învățat-o de la vreun om, ci prin descoperirea lui Isus Cristos”²⁹. Acest *mister* i-a fost adus la cunoștință prin revelația și descoperirea lui Dumnezeu.

Nimic din acestea nu coincide cu afirmația relaționistă, despre faptul că doctrina sa ar avea origine umană. Afirmă destul de clar că este de origine divină și ceea ce i-a fost revelat lui a fost revelat și celorlalți apostoli. „Ați auzit poate de însărcinarea plină de har dată mie de Dumnezeu în vederea voastră, căci, precum v-am scris pe scurt mai înainte, acest mister mi-a fost adus la cunoștință printr-o dezvăluire. De altfel vă veți putea da seama cum înțeleg eu misterul lui Cristos. Acesta nu a fost dus la cunoștința fiilor oamenilor din alte vremuri, așa cum a fost descoperit acum de spirit sfinților săi apostoli și profeți. Nu este nici o filosofie ce apostolii o ignorau, nici vreo invenție de-a lor, de asemenea ignorabilă. Este o doctrină ce vine de la Cristos și care a fost revelată tuturor apostolilor.

Doctrina paulină are origine divină conform confesiunii proprii a celui care o predica, care spune că a fost revelată de Dumnezeu și care coincide cu ceea ce fusese revelat înainte celorlalți apostoli, după cum arată minuțioasa examinare la care a fost supusă.

²⁶ L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Les Éditions du Cerf, Paris 1962, 24.

²⁷ Gal. 2,1-2.

²⁸ Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 115

²⁹ Gal. 1,12.

Originea doctrinei și a metaforei „corpului mistic”

În doctrina paulină există un punct central, *misterul lui Cristos* sau întruparea lui Cristos în lume pentru a întrupa lumea în sine. Dacă a fost revelat de Dumnezeu ceea ce ne învață apostolul, este natural să nu lipsească din revelații ceea ce e fundamental în învățăturile sale. Dumnezeu i-a revelat misterul³⁰. Este adevărat că misterul cristologic exista în tradiția pe care sf. Pavel a întâlnit-o în comunitățile creștine. Apostolii cărora Cristos li s-a arătat i-au învățat pe proaspeții convertiți, iar aceștia au transmis mai departe orașelor unde mergeau. Probabil acolo a auzit sf. Pavel prima versiune autentică a misterului întrupării lui Cristos în lume și cunoașterea a avut loc prin conversațiile cu creștinii din Damasc. Acest lucru nu este un obstacol în calea altor izvoare de revelație; fiind părtaș la doctrina revelată, revelația a putut ajunge la Sf. Pavel în trei moduri

Sfânta Scriptură

Cunoștea la perfecție Vechiul Testament, era israelit, descendent al lui Avraam, din neamul lui Beniamin. „Mă întreb dar: oare Dumnezeu a respins poporul său? Nicidecum! Doar și eu sunt israelit, din sămânța lui Avraam, din tribul lui Beniamin”

În plus era un bun cunoscător al Legii, pe care a studiat-o minuțios, pentru că era de asemenea fariseu. Asta vrea să spună: cunoștea foarte bine învățăturile Sfintei Scripturi. Aminteam că profeții vorbeau de uniunea lui Iahve cu Israel, figura uniunii ce urmează între Cristos și Biserică, utilizând simbolurile *viei, a soției, a măslinului*, etc. Pavel, deja încreștinat, a putut să aprecieze că în aceste pasaje sunt conținute adevărurile ce el trebuia să le predice.

Tradiția apostolică

În al doilea rând, Apostolii au primit învățături exprese asupra *misterului* lui Cristos. Predica euharistică, rugăciunea sacerdotală, *via și lucrătorii* indică faptul că Cristos vorbise despre întruparea noastră în El și că ei își însușiseră învățăturile sale, învățături ce le-au transmis noilor încreștinați.

Pavel trebuia să fi auzit deja vorbind de viața lui Cristos în primele comunități creștine, sau de transformarea creștinilor în Cristos, în primele conversații avute cu credincioșii din Damasc.

Revelația

În al treilea rând, la învățăturile V.T. și cateheza apostolică trebuie adăugată modalitatea extraordinară a revelației dată personal lui Pavel. El o amintește de multe ori, după cum am observat în textele citate mai sus. Această revelație i-a fost dată exact în ziua încreștinării sale când îi prigonea pe creștini, iar Cristos i-a apărut spunându-i că îl prigonea pe El. Această permanență a lui Cristos în creștini, pe care o experimentează chiar în sinele propriu, a fost o adevărată revelație a misterului supranatural. În urma acestei revelații primite, după ce s-a convertit și înainte de a-și începe viața apostolică³¹ s-a retras în pustiu. În acea ambianță de reculegere și

³⁰ Antonio Royo Marin O.P, *op. cit.*, 116

³¹ L. Cerfaux, *op. cit.*, 69-71.

UNIUNEA LUI CRISTOS CU CREȘTINII, MANIFESTATĂ ÎN SIMBOLISMUL
CORPULUI MISTIC

rugăciune, Dumnezeu i s-a arătat într-un mod excepțional. „dacă este nevoie să mă laud, deși nu este de niciun folos, am să trec atunci la vedeniile și dezvăluirile Domnului. Eu cunosc un om al lui Cristos care, acum paisprezece ani – dacă era în trupul său, ori în afară de trupul său, nu știu, Dumnezeu știe – a fost răpit până la al treilea cer. Și știu că acest om, dacă era în trupul său, ori în afară de trupul său, nu știu, Dumnezeu știe, a fost răpit în paradis și a auzit cuvinte de nespus, ce nu-i îngăduit omului să le rostească”³².

Ceea ce Pavel a văzut și a auzit în aceste viziuni și revelații extraordinare nu se poate cântării cum se cuvine. Acolo a văzut și a auzit ceea ce fără îndoială știa din Sfânta Scriptură și din cateheza apostolică, dar le-a auzit și le-a văzut într-o nouă lumină și într-un limbaj mai sublim: misterul lui Dumnezeu și al lui Cristos. Misterul lui Dumnezeu, despre care ne-a spus puține, și misterul lui Cristos, care este conținut în toate capitolele sale. Nu ne-a spus de atâtea ori că a primit acest mister prin revelație? Dar critica raționalistă nu gândește așa. După cum afirmă, în general, că doctrina paulină provine din izvoare grecești și orientale, afirmă de asemenea că învățăturile particulare asupra misterului își au originea în anumite filosofii grecești și în anumite mistere ale religiilor din Orient.

Unii raționaliști au vrut să găsească originea ideilor și expresiilor pauline referitoare la corpul mistic în filosofia de atunci, afirmând în prealabil anumite contacte ale apostolului cu stoicii. Între acestea abundă cele care descriu lumea ca fiind un organism viu, în care fiecare om se constituie ca un membru distinct. În imensul corp al lumii trăiește un singur spirit. Substanța universului este guvernată de o singură substanță unică. Suntem membre ale unui corp mare. În noi trăiește un spirit divin. Astfel de expresii, culese din scrierile lui Diogene, Seneca sau Marc Aureliu etc., au dat baza unor critici raționaliști spre a gândi că concepția paulină a corpului mistic este dependentă de această filosofie și că Pavel este și el un stoic. Chiar dacă a făcut uz de termenii luați din filosofia greacă, nu le-a folosit dându-le sensul ce îl au în aceste filosofii. Acest înțeles, pentru el era inadmisibil, iar în învățăturile sale le dă un cu totul alt sens. Și dacă a folosit la ceva expresiile filosofice, cunoscându-le a fost în antiteză, ca punct de opoziție celui care se făcea referire. „Vedeți să nu vă înșele cineva cu filosofie și momeală deșartă, întemeiată pe datina oamenilor, pe stihiiile lumii, și nu pe Cristos”³³. „Ca să fie întemeiată credința voastră, nu pe înțelepciunea oamenilor ci, pe puterea lui Dumnezeu”³⁴.

În realitate, apostolul nu ia terminologia religiilor orientale în expunerea *misterului*, pentru că în acestea nu există niciun fond comun cu *misterul lui Cristos*. Sf. Pavel respinge cu înverșunare tot ce are legătură cu visele, știința sau idolatria. Toate năravurile de cult ale idolilor trebuia să dispară din obiceiul păgânilor convertiți. Păgânii „au dat mărirea Dumnezeului netrecător pe înfățișări cu chip de om ce trece,

³² 2 Cor. 12,1-4.

³³ Col. 2,8.

³⁴ 1 Cor 2,5.

de păsări, de patrupede și târâtoare. De aceea i-a lăsat Dumnezeu pradă necurăției după poftele inimilor lor, încât să-și pângărească corpurile lor. Aceștia au dat adevărul lui Dumnezeu, pe minciună și s-au închinat și au slujit creaturii în locul creatorului, care este binecuvântat în veci. Amin”³⁵.

Toți păgânii l-au abandonat pe Dumnezeu în favoarea creaturilor, drept pentru care Dumnezeu i-a abandonat în voia lor proprie. Apostolul insistă: „Nu vă înhămați la jug desperecheat cu necredincioșii. Ce legătură are oare dreptatea cu fărădelegea? Sau ce are de a face lumina cu întunericul”. Cuvintele specifice ce le utilizează pentru a-și expune doctrina nu au puncte comune cu cuvintele și doctrinele folosite în religiile orientale. Coincid în utilizarea cuvântului mister, dar acesta nu este un cuvânt specific acestor religii. Toți, nu doar credincioșii religiilor orientale, folosesc termenul. Există de asemenea în Biblie, iar sf. Pavel îl citează în mod frecvent.

Misterul Sf. Pavel este contrariul misterelor păgâne. Primul este singular, iar cele din urmă sunt multiple. Cel al sf. Pavel exprimă secretul lui Dumnezeu, prin care a dat mântuire omenirii. Misterele păgâne sunt ritualuri păgâne administrate în umbra templelor. Misterele se încredințau celor inițiați pe baza unui secret absolut ce nu putea fi divulgat fără a atrage mânia zeilor. Misterul sf. Pavel nu mai este un secret, din momentul în care Dumnezeu a dispus să fie adus la cunoștință și i-a încredințat lui Pavel să-l predice lumii întregi, deci și păgânilor³⁶. Misterele păgâne se adresează unui mic număr de privilegiați; misterul Sf. Pavel este pentru toți și toți trebuie să beneficieze de el. Misterele păgâne sunt ceremonii ce posedă virtuți magice, cu care se pretinde a asigura fericirea în această viață și în cealaltă, independent de virtuțile morale și de dispozițiile interne; misterul sf. Pavel, este un adevăr predicat tuturor creștinilor pentru a-i susține în credință și a le confirma speranța.

Dacă misterul sf. Pavel este total contrar misterelor păgâne, omul său perfect nu are nimic de a face cu mitologia. *Omul perfect* este omul adult, în opoziție cu copilul, este cel care, ajuns la vârsta maturității se hrănește cu alimente solide și cu o doctrină fermă. Nu toți creștinii au ajuns la acest punct, dar trebuie să încerce să ajungă, între ei nu trebuie să existe diviziuni sau bariere inaccesibile, nu există ascultători privilegiați ca în școala lui Pitagora.

Apostolul ne spune el însuși de unde a luat învățăturile sale asupra *misterului*. I-au fost revelate. Nu a fost necesar să recurgă la izvoare interzise, în care întâlnea lucruri ce nu îi foloseau, pentru că difereau de ceea ce el voia să predice, sau mai bine zis, se opuneau; el credea în adevărurile revelate: adevăruri referitoare la Cristos în sine, la venirea lui în această lume, la opera ce a realizat-o aici, opera mântuitoare; adevăruri referitoare la caracterul universal al acestei mântuiri, la care au șansa și păgânii ajunși, la schimbarea în Cristos, la răscumpărarea lui.

Din scrierile sf. Apostol Paul, ne atrage atenția aici, capitolul trei din Ep. către Efeseni. Se vorbește de un *mister*, și anume că păgânii vor fi toți membre ale aceluiași

³⁵ Rom. 1,23-25.

³⁶ Albert Schweitzer, *La Mistique de l'apôtre Paul*, Editions Albin Michel, Paris 1962, 158.

UNIUNEA LUI CRISTOS CU CREȘTINII, MANIFESTATĂ ÎN SIMBOLISMUL
CORPULUI MISTIC

*Corp*³⁷ „că neamurile sunt împreună moștenitoare cu noi, alcătuiesc un singur *trup* cu noi și iau parte cu noi la aceeași făgăduință în Cristos Isus”³⁸, iar înainte scrie: „căci prin descoperire mi s-a făcut cunoscută taina aceasta, despre care v-am scris în puține cuvinte”. Acest *mister* se rezumă în capitolul doi în următoarele cuvinte: „Și voi erați morți în greșelile și în păcatele voastre, între ei eram și noi odinioară... Dar Dumnezeu, care este bogat în îndurare, pentru dragostea Lui cea mare cu care ne-a iubit, măcar că eram morți în greșelile noastre, ne-a adus la viață împreună cu Cristos, prin har fiind mântuiți”.

Sf. Paul repetă de multe ori în scrierile sale că Dumnezeu i-a revelat evanghelia și *misterul* ce el îl predică: „Fraților, vreau să știți că evanghelia vestită de mine nu este omenească, pentru că n-am primit-o și n-am învățat-o de la om, ci prin descoperirea lui Isus Cristos”³⁹.

³⁷ Antonio Royo Marin O.P, *op. cit.*, 67

³⁸ Ef. 3,6.

³⁹ Gal. 1, 11-12.

~~REMLIS FLORIN BOZANTAN~~

DUBLA FUNCȚIE A LUI CRISTOS ÎN CORPUL MISTIC

Remus-Florin BOZÂNTAN

REZUMAT: *La double fonction du Christ dans le corps mystique.* Saint Paul considère que le Christ remplit deux fonctions dans le corps mystique: l'une transcendante (de chef) et l'autre imanente (de source de vie). Parfois, il dit que notre vie est Christ, d'autre fois que c'est l'Esprit Saint. Le Christ est la tête de l'Église dans le sens qu'Il en est le souffle et la vie. Le corps est soumis à la tête, avant tout dans le sens que tous les membres partagent sa vie; la participation à la mort et à la vie du Christ est universelle, vu que le don de la redemption est universel.

Sf. Pavel consideră că Cristos îndeplinește două funcții în corpul mistic: una transcendentă, aceea *de cârmuitor*, și una immanentă și anume, aceea *de dătător de viață*. Uneori spune că viața noastră este Cristos; alteori că este Spiritul Sfânt sau Spiritul lui Cristos.

Funcția transcendentă a lui Cristos – Cristos cap al corpului mistic

Sf. Pavel afirmă că Cristos este un membru diferit față de noi, un membru deosebit față de cel pe care îl formăm noi, membrul capital¹. Referindu-ne la întruparea noastră, apostolul ne numește la un moment dat membre ale trupului. „Voi sunteți trupul lui Cristos și fiecare în parte mădulele lui. El este deosebit pentru că Dumnezeu l-a așezat asupra întregii Biserici, asupra oricărei ființe: „mai presus de oricare domnie, de orice stăpânire, de orice putere, de orice autoritate și de orice nume care se poate numi, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor”². Cristos este un membru diferit de celelalte, deosebit, așezat deasupra tuturor, El este capul trupului³: „El este capul morții, pentru ca în toate să aibă cel dintâi loc” spune apostolul Pavel în prima scrisoare către Coloseni.

Această funcție o împlinește Cristos, pentru ceea ce este El. El este persoană de natură divină și persoană de natură umană. Acestea două sunt chestiuni de substanță. Fiind parte subzistentă, diferită de celelalte părți, poate exista în afara lor, asupra lor, poate să fie cap.

Capul corpului mistic aparține în mod formal lui Cristos

Capul dă membrilor viața ce o posedă: umană, dacă capul este al unui om, și senzitivă, dacă este al unui animal. Bineînțeles, nu este la fel de perfectă funcționabilitatea umană a capului și funcționarea umană a membrilor; există o diferență de perfecțiune a funcționabilității, dar nu diferența perfecțiunii vitale. Viața membrilor are aceeași natură cu cea a capului.

¹ L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Les Éditions du Cerf, Paris 1948, 108.

² Ef. 1,21

³ E. Ferent, *Despre Biserica*, Institutul teologic de grad universitar, Iași 1990, 92.

Dacă această viața este în Cristos Dumnezeu, viața ce o primesc membrele va fi în mod specific divină; și dacă este formalmente în Cristos-om, va fi specific creștină. Harul divin, trecând prin umanitatea lui Cristos, primește anumite caracteristici, cu care ajunge în noi. De aici rezultă că nu este egal harul îngerilor cu cel al lui Adam inocent (necăzut în păcat), față de cel ce îl avem noi creștinii: acela era direct de la Dumnezeu, iar acesta este de la Dumnezeu prin intermediul umanității asumate prin Cuvânt.

Când se afirmă că Cristos-om este cap, acest statut de cap nu descinde de la Cristos – Dumnezeu, dar nu se devalorizează prin asta. Umanitatea asumată nu are o perfecțiune proprie care să îl constituie cap al oamenilor. Nu este umanitatea într-atât; este vorba despre umanitatea sfințită prin harul ce i-l dă Dumnezeu și care o perfecționează formalmente în această stare. Cu alte cuvinte, statutul sau de cap își are motivația formală în harul creat, cu care se perfecționează Cristos – om, har ce se numește întocmai capital și nu are harul subzistent sau personal al uniunii ipostatice. Acest lucru nu vrea să spună că între faptul că este cap și uniunea ipostatică nu este nicio legătură. Prima își are rădăcina în cea de-a doua. Dacă Cristos are harul capital, este pentru că în El se realizează misterul uniunii personale cu Cuvântul. Deoarece natura umană a fost asumată de persoana divină, Dumnezeu l-a făcut cap peste toți oamenii. Ar fi putut să o facă fără a-i transmite personalitatea, dar nu a voit. De făcut, a făcut-o, pentru că și-a asumat-o, pentru că s-a întrupat în ea.

Totuși, când se afirmă că Cristos este cap al corpului mistic, fiind om nu se spune că motivația formală a faptului că este capul ar fi natura sa umană, nici că acest statut nu ar avea nimic de-a face cu persoana Cuvântului. Aceasta înseamnă: în primul rând, capul este Cristos total, Dumnezeu și om⁴; în al doilea rând, motivul formal pentru care este cap este datorită harului divin primit în natura sa umană fiind destinată omenirii; în al treilea rând, acest har capital stă în așa-zisa natură, pentru că a fost asumată de către persoana divină a Cuvântului. Nu întotdeauna s-a spus că Cristos este capul corpului mistic pentru calitatea sa de om, ci perfecționat prin harul său capital⁵.

Funcția imanentă a lui Cristos (Cristos – viața corpului mistic)

Capul nu există doar în afara membrilor, ci și înăuntrul lor, în interiorul fiecăruia în parte și în interiorul tuturor la un loc. El este sufletul și viața. Noi suntem corpul lui, spune sf. Pavel de multe ori.

Corpul se supune capului. Dar să nu uităm că trupul și capul formează un singur corp. Noi suntem corpul lui, iar El este sufletul. El este viața noastră; viața lui se manifestă în noi; El trăiește în noi; suntem însuflețiți de spiritul lui. „Purtăm întotdeauna cu noi, în trupul nostru, moartea lui Isus, pentru ca viața lui Isus să fie arătată în trupul nostru. Căci noi, care trăim, totdeauna suntem dați la moarte din

⁴ G. Bardy, A. Tricot, *Le Christ-Encyclopédie populaire des connaissances christologiques*, Librairie Blond et Gay, Paris 1946, 583

⁵ E. Ferenc, *op. cit.*, 93-98.

pricina lui Isus, pentru ca și viața lui Isus să se arate în trupul nostru muritor.”⁶ „Cristos trăiește în mine.” „Voi însă nu în firea păcătoasă, ci în Spirit, dacă Spiritul lui Dumnezeu locuiește în adevăr în voi. Dar dacă n-are cineva Spiritul lui Cristos, nu este al Lui”⁷ Și ca expresie maximă a acestui adevăr în Ep. către Galateni cap. 4 stă scris: „Copilașii mei, pentru care iarăși simt durerile nașterii, până când Cristos va lua chip în voi!” Cristos, întrupat în creștini este viața principală a lui Cristos.

Acest Cristos immanent este diferit de acel cap. Cristos immanent este harul, viața supranaturală⁸, este tocmai harul sfințitor, sau după cum spune apostolul: „este Spiritul lui Cristos.”

Toți oamenii sunt membre ale corpului mistic al lui Cristos

Este membru al corpului lui Cristos fiecare om ce primește însuflarea sa mântuitoare și supranaturală. Toți am fost răscumpărați și la toți a ajuns, în aceeași măsură, harul binefăcător al lui Cristos.

Sf. Pavel predică această universalitate în diferite moduri. În primul rând vorbește de voința divină ca toți oamenii să fie mântuiți, voință sinceră, reală și pozitivă⁹. Harul lui Cristos ajunge inițial la toți, revărsat fiind pe drumul – mântuirii: „care dorește ca toți oamenii să fie mântuiți și să vină la cunoștință de adevăr.”¹⁰

Paralelă acestei voințe universale de mântuire este opera răscumpărătoare a lui Cristos. Nu se poate mântuire fără Cristos. Și Cristos mântuiește prin răscumpărare. Prin aceasta i-a mântuit pe toți oamenii: „Căci este un singur Dumnezeu și oamenii: omul Cristos Isus, care s-a dat pe sine însuși ca preț de răscumpărare pentru toți” – spune sf. ap. Pavel.

Nu este de neînțeles exprimarea universalității cărmuirii sale. El nu este cap al unui popor sau a unei rase; nici al unui grup format din diverse popoare; nu este cap doar al celor dreți sau perfecți, este cap al tuturor oamenilor, al întregii creații, înnoibilă și supusă lui datorită răscumpărării omului, în care se regăsește toată lucrarea lui Dumnezeu. „Făcându-se cunoscută taina voinței sale, potrivit bunei sale plăceri pe care și-o pusese în gând în sine însuși, pentru administrarea plinătății timpurilor, spre a uni în Cristos toate lucrurile care sunt în ceruri și lucrurile care sunt pe pământ” – spune ap. Pavel. Universalitatea membrilor corespunde universalității capului. „Spre a uni în Cristos toate lucrurile care sunt în ceruri și lucrurile care sunt pe pământ”¹¹. Aceste fraze semnaleză o supremație, o cărmuire nu doar de grad în ierarhie ci de influență și de efect.

Fiind cap al tuturor și toți fiind membre ale sale, cu toții fac parte din trupul lui Cristos. Cristos este mântuitor universal și influența binefăcătoare a operei sale nu se

⁶ 2 Cor 4,10-11.

⁷ Rom. 8,9.

⁸ L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Les Éditions du Cerf, Paris 1962.

⁹ Antonio Royo Marin O.P., *El cuerpo místico de Cristo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1955, 84

¹⁰ 1 Tim. 2,4.

¹¹ Ef. 1,10.

circumscrie ideilor. Misiunea apostolului a fost printre altele, de a convinge de contrariul acestei idei înguste. Dumnezeu l-a ales pentru a face cunoscut păgânilor adevărul Evangheliei, pentru a le spune că și ei au fost răscumparați: „Să-i descopere pe Fiul său în mine, ca să-l vestesc printre neamuri”¹². Păgânii sunt și ei moștenitori și coparticipanți la binele supranatural ce l-a adus Cristos în lume: „că păgânii sunt comoștenitori și mădulare ale aceluiași trup și părtași în Isus Cristos la făgăduință, prin mijlocirea Evangheliei”¹³.

Diversitatea ierarhică a membrilor

Corpul lui Cristos se constituie din multe membre. Nu sunt unite între ele în mod dezordonat; nu sunt o grămadă, sunt un corp organizat în care fiecare își are locul său bine definit. Fiecare membru ocupă un loc diferit față de celelalte. Nu toate locurile sunt identice; sunt unele mai înalte și unele mai umile.

Există o punere în ordine intimă, dependentă de gradul de har primit. Este membru excelent cel care are mai mult har și știe să-l fructifice, acesta este cel care este cel mai însuflețit de viața ce precede din „cap”, cel care este cel mai sfânt. Dar această ierarhie a sfințeniei o cunoaște doar Dumnezeu.

Există o altă punere în ordine, extrinsecă, ce nu depinde de harul sfinților, ci de alte daruri divine¹⁴, dar nesfințitoare din punct de vedere formal; uneori este vorba despre carisme, alteori despre daruri primite; alteori este vorba despre darul de a conduce; alteori, despre știință sau despre darul apostolului etc.

Toate elementele capului se răsfrâng asupra membrilor, și de aceea, fiecare dar primit de la cap, este pus într-o ordine, într-un fel sau altul, spre sfințenie; acesta este primul lucru pe care îl interesează pe Cristos la membrii săi. Harul sfinților sfințește formal sau intrinsec; aceste daruri nu o fac.

Dumnezeu le dă pentru folosința celorlalți sau pentru edificarea întregului corp al Bisericii. Nu sunt daruri ce sfințesc intrinsec pe cei care le posedă și nici nu-i sfințește intrinsec pe aceia spre al căror folos sunt date; dar îi pregătesc și îi călăuzesc pe beneficiari pentru a ajunge la sfințenie prin harul ce îl vor primi ulterior. Darul științei, de exemplu, cel al apostolatului, nu îl sfințește nici pe doctor, nici pe apostol, nici pe cel care primește consecințele științei sau ale predicării, dar sunt drumul necesar pentru ca aceștia să poată primi harul ce-i sfințește. De aceea, darurile ce îi ordonează ierarhic pe membrii corpului mistic sunt concomitente cu sfințenia internă. Sf. Pavel vorbește în general de faptul că în Biserică unii ocupă un loc superior și alții locuri inferioare, cum se întâmplă și cu membrele corpului. „Corpul nu este dintr-un mădular, ci din mai multe. Chiar dacă ar zice piciorul: «Pentru că nu sunt mână, nu fac parte din acest corp», nu înseamnă că nu mai face parte din corp. Iar dacă urechea ar zice: «Deoarece nu sunt ochi, nu fac parte din corp», nu înseamnă că nu mai face parte din corp. Dacă întreg corpul ar fi ochi, unde-i auzul? Dacă în întregime ar fi auz, unde-

¹² Gal. 1,16.

¹³ Ef. 3,6.

¹⁴ Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 87

i mirosul. Mădularele corpului ce par să fie cele mai slabe, sunt cele mai trebuincioase. Noi suntem corpul lui Cristos, iar luați în parte suntem mădulare corpului. Cei puși de Dumnezeu în Biserică sunt întâi apostoli, în locul al doilea profeți, în locul al treilea învățători, apoi cei cu darul minunilor...”. „Tot el i-a pus, pe care apostoli, pe care profeți, pe unii evangheliști, pe alții păstori și învățători”¹⁵.

Există un loc fundamental în Biserică și o funcție specială. Este vorba despre apostol. Cristos este piatra de boltă a edificiului ecleziastic și apostolii, fundamentele lui. Noi creștinii suntem clădiți pe temelia apostolilor, cu Isus Cristos ca piatră de boltă, cel care stă în capul unghiului.

În Biserică sunt mulți membri și fiecare dintre ei îndeplinește o funcție. Harul ce determină ierarhia bisericească nu îi sfințește pe cei care aparțin ierarhiei, ci este destinat binelui celorlalți și întregului corp, o spune în mod repetat apostolul Pavel. Apostolii, profeții, învățătorii, tămăduitorii, cei care au darul cârmuirii sunt membre ale lui Cristos. Pentru a fi astfel de membri este nevoie de un har, un dar destinat folosului celorlalți sau un anumit spirit. „Fiecăruia îi este dată vădirea Spiritului în folosul tuturor. Acestuia i-a fost dat de Spirit cuvântul înțelept, altuia, potrivit aceluiași Spirit, cuvântului științei, celui alt credința, prin același Spirit; altuia darul vindecărilor, în acest unic Spirit”¹⁶. „Și tot el i-a pus, pe care apostoli, pe care profeți, pe unii evangheliști, pe alții păstori și învățători spre a forma sfinții, să-și îndeplinească însărcinarea lor, ca să fie zidit corpul lui Cristos”¹⁷.

Membrii posedă viața capului

Statutul de cap a lui Cristos este fondat pe harul ce Dumnezeu Tatăl i l-a dat pentru a ne influența pe noi. Cel care este membru al său primește însuflarea acestui har. Harul lui Cristos este viața divină¹⁸; și influența capului asupra membrilor este vitală¹⁹. De aici rezultă că pentru a fi membrul său este necesară primirea într-un fel a influenței vieții sale supranaturale.

Apostolul asigură că el are viața lui Cristos: „Nu mai sunt eu acela care trăiesc, ci în mine trăiește Cristos”²⁰. De asemenea continuă celor din Galateni: „... când mă aflu prezent la voi, copiii mei, pe care din nou îi nasc în durere, până va fi luat chip în voi Cristos”²¹. Această învățătură e adresată de el și în scrisoarea Corintenilor și Colosenilor: „mereu purtăm trupul nostru, chinul de moarte al lui Isus, ca și viața lui să apară în trupul nostru. Din viață suntem neconținut pradă morții pentru Isus, ca și

¹⁵ Ef. 4,11.

¹⁶ 1 Cor. 12,7-9.

¹⁷ Ef. 4,11-12.

¹⁸ E. Ferent, *op. cit.*, 9-11.

¹⁹ Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 89

²⁰ Gal. 2,20.

²¹ Gal. 4,19.

viața lui Isus să apară în trupul nostru muritor”²². „Când va apărea Cristos, viața voastră, atunci vă veți arăta și voi împreună cu El în slavă”²³.

Nu înseamnă că toți participă în mod egal la viața supranaturală. Am văzut că sunt diferite grade spirituale în membrii: diferite grade de estimare în fața lui Dumnezeu, pentru că au parte de harul sfințitor, într-o măsură mai mare sau mai mică. Diferite sunt și gradele estimării pentru că unii dețin în mai mare, alții în mai mică măsură harurile ce nu sunt intrinsec sfințitoare, chiar și contribuind la sfințirea oamenilor²⁴. Harul, care este viața, nu îi însuflețește pe acei care îl primesc în manifestările sale elementare; cei care primesc doar harurile primare actuale, cu care Dumnezeu îi cheamă pe drumul mântuirii. Întotdeauna trebuie observată legătura între cap, membrii și viață, căci lui Cristos i-a fost dat harul pentru a ne învia, și pentru că acesta ne transmite nouă acest har.

Cristos își exercită influența în membrii corpului mistic

Sf. Pavel se limitează la a afirma că Cristos ca și cap al corpului mistic pe care îl însuflețește, face să ajungă harul său la membrii corpului făcându-se prin aceasta una cu viața lor. El determină, de asemenea, motivele ce explică însufierea exercitată sau faptele specifice capitale prin care dă viață supranaturală oamenilor. Aceste fapte sau motive sunt două: *pătîmirea și moartea*, considerate a fi același lucru și *învierea sa*. Dacă Cristos nu suferă și nu moare, omul nu se salvează, nu se salvează pe sine însuși și nu învie. Pentru că a suferit, a murit și a înviat, omul are la îndemână mântuirea înfăptuită și dacă profită de ea se poate salva.

Punctul de pornire al insuflului capital

Punctul de plecare este plenitudinea harului lui Cristos; nu plenitudinea pentru sine însuși, ci plenitudinea în ceea ce ne privește pe noi. Plenitudinea absolută face ca cel ce o posedă să fie absolut perfect, dar nu cap. A fi cap implică referire la aceia pe care capul îi influențează. Apostolul ne amintește: „El este capul corpului, al Bisericii. El este începutul, întâiul-născut dintre cei morți, ca între toți el să fie fruntea, deoarece lui Dumnezeu i-a plăcut ca întreaga plinătate să locuiască în El și prin El, și pentru ca El să le reîmpace pe toate, fie pe pământ, fie în cer, aducând pacea prin sângele crucii sale.”²⁵ Cristos este cap al oamenilor pentru că le-a dat viață prin sacrificiul de pe cruce, fiind om. Cristos își exercită influența capitală, oferind sacrificiul vieții sale pe cruce. Influența capitală este exercitată când se realizează ceea ce era necesar pentru întruparea vie a membrilor. Putea să ne întrupeze în viața sa supranaturală în multe feluri, dar a voit să o facă prin sacrificiul răscumpărător, prin care El s-a dăruit pe sine.

E adevărat că își exercită influența capitală și supremația perfectă asupra tuturor lucrurilor și mai ales asupra oamenilor. Nimeni nu a vorbit despre acest lucru în termeni mai vii decât sf. Pavel. Și este la fel de adevărat că acest lucru se manifestă prin

²² 2 Cor. 4,10-11.

²³ Col. 3,4.

²⁴ Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 89.

²⁵ Col. 1,18-20.

sacrificiul mântuitor. Fără mântuire nu ar fi putut să învie în această manieră supranaturală. Învățătura apostolului spune: „El este capul corpului, al Bisericii... deoarece lui Dumnezeu i-a plăcut ca întreaga plinătate să locuiască în El și pentru El să le reîmpace pe toate, fie pe pământ, fie în cer, aducând pacea prin sângele crucii sale. Pe voi înșivă, care odinioară erați străini și cu simțământ de dușmănie prin faptele voastre rele, acum v-a împăcat prin corpul lui de carne, prin moartea lui, ca să vă aducă dinaintea sa sfinți, de nemustrat și de neînvinuit²⁶. Aceste cuvinte sunt foarte puternice; ele vorbesc despre cărmuirea lui Cristos, plenitudinea harului de care depinde această cărmuire și sacrificiul mântuitor prin care se mijlocește exercitarea cărmuirii lui Cristos.

Înainte de a suferi și de a muri pe Calvar, Cristos a realizat multe acte de bunătate pline de rezultate merituoase, au fost acte de umilință și totodată sfințitoare. Cristos putea să facă sacrificiul multor lucruri. Toate cele împlinite au avut în sine o valoare infinită pentru că persoana care le-a realizat era divină și natura umană a fost valorificată prin harul cărmuitor. Dar în ciuda acestei valori obiective în încercarea de a estima divinitatea, actul mântuitor a fost cel al unificării, iar celelalte acte dinaintea pătimirii pot fi considerate în măsura în care crucificarea este un act ce stă în fruntea celorlalte. Acesta este un detaliu ce nu trebuie uitat; pentru a vorbi de valoarea lucrurilor realizate de noi și cele realizate de Cristos nu putem să ne referim doar la actele în sine și cât merită ținând seama de principiile cu care acestea se realizează: persoana care le face, harul cu care binecuvântează.

Concluzionăm, deci, după spusele apostolului, că Cristos își exercită funcția capitală acceptând ofensa sacrificiului, pentru noi, pe cruce și murind pe ea.

Exercitarea cărmuirii prin înviere

Nu a ajuns suferința și moartea. Dacă suferă, moare și nu învie²⁷ „rămânem încă în păcate”, spune prima Ep. către Corinteni. Ceea ce este la fel de important ea spune că învierea este prin esență mântuitoare²⁸. Și cum învierea este calea prin care se manifestă calitatea cărmuitoare, Cristos nu ar fi deplin fără înviere în măsura cărmuirii sale.

Fiecărui cititor al epistolelor îi va atrage atenția importanța pe care apostolul o dă învierii. Putem spune că acesta este unul din subiectele sale favorite; este una din tezele care îi întregesc învățătura. Sf. Pavel afirmă că este martor al învierii. Isus Cristos a înviat, după cum au constatat cei care l-au văzut. „A treia zi, potrivit scripturilor, a înviat; că i s-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece. Pe urmă s-a arătat la peste cinci sute de frați deodată, dintre care cei mai mulți sunt încă în viață, pe când unii au murit. Apoi i s-a arătat lui Iacob, după aceea tuturor apostolilor. Celui de pe

²⁶ Col. 1,18-22.

²⁷ Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, 93

²⁸ E. Ferent, *Noua făptură întru Cristos Isus. Trăirea harului creator*, Edit. Sapienția, Iași 2001, 69.

urmă dintre toți, ca unui avortat, mi s-a arătat și mie. Căci eu sunt cel mai mic dintre apostoli, nevrednic să fiu numit apostol, căci am prigonit Biserica lui Dumnezeu”²⁹.

De ce un interes atât de mare pentru a dovedi învierea, apelând la atâtea martori care pot de mărturie? De ce el însuși spune că l-a văzut pe Isus înviat? Pentru că învierea este un punct cheie în doctrina sa. Alte fapte de viață ale lui Cristos nu au atâta importanță în corpul doctrinal pe care l-a format apostolul și l-a expus în scrierile sale. Aceasta este măreția; importanța ei merge în paralel cu importanța pătimirii și a morții: „În cele dintâi eu v-am dat ceea ce am primit, anume că Cristos a murit pentru păcatele noastre, potrivit Scripturilor, că a fost înmormântat și a treia zi, potrivit Scripturilor a înviat”. Moartea și învierea: iată ce îi trezește cel mai mult interesul sf. Pavel din viața lui Cristos. Și faptul că „înviat din morți. Isus, Domnul nostru, dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru obținerea dreptății noastre”³⁰. Până aici este adevărat că a înviat pentru a obține răscumpărarea noastră pentru că „dacă nu învie Cristos, zadarnică este credința voastră și sunteți încă în păcatele voastre”³¹.

Apostolul a fost chemat de Dumnezeu să propovăduiască bogăția misterului lui Cristos, misterul lui Cristos, misterul învierii universale și participarea tuturor oamenilor la viața supranaturală a lui Cristos Mântuitorul. Îl interesează să rămână neclintită cărmuirea universală a lui Cristos, cărmuire de care depinde opera mântuitoare³². Dacă insistă într-atât să afirme și să predice învierea lui este pentru că învierea are autentică valoare răscumpărătoare. Pentru că a murit și a înviat are autoritate asupra noastră. „Căci pentru aceea a murit și a înviat Cristos, ca să domnească atât peste morți cât și peste vii.”³³

Apostolul ne spune că învierea are valoare soteriologică, că fără ea mântuirea ar fi nulă. Și cum cărmuirea se manifestă prin mijlocire învierea este esențialmente mântuitoare. Ne învață în primul rând că omul se întrupează în Cristos sau că este membru al său atâta timp cât are credință în puterea lui Dumnezeu, că l-a înviat dintre cei morți. „... iar voi aveți plinătatea în El, capul oricărei Căpetenii și Puteri.” „Prin botez ați fost înmormântați odată cu El ați înviat, prin credința în puterea lui Dumnezeu”³⁴. Botezul strânge păcatul și învie o nouă viață; această nouă viață, care este viața harului său, întruparea lui Cristos, nu se obține altfel decât prin credință în puterea lui Dumnezeu, care l-a înviat dintre morți.

În al doilea rând ne învață că învierea lui Cristos exercită o autentică și adevărată cauzalitate în învierea trupurilor noastre. Învierea trupurilor noastre este un efect al mântuirii, un efect al harului mânturii. „Iar Dumnezeu, care l-a înviat pe Domnul, ne va învia și pe noi prin puterea sa.” Puterea lui Cristos cel înviat va realiza

²⁹ 1 Cor. 15,4-9.

³⁰ Rom. 4,25.

³¹ 1 Cor 15,17.

³² Eduard Ferentz, *Despre Biserica...*, p. 132-135.

³³ Rom 14,9.

³⁴ Col. 2, 10-12.

DUBLA FUNCȚIE A LUI CRISTOS ÎN CORPUL MISTIC

învierea creștinilor. În realitate însă Cristos a înviat din morți, ca înaintaș al celor răposați. De fapt, moartea printr-un om a venit și tot printr-un om și învierea morților. Este necesar deci ca Cristos să fi înviat pentru ca harul învierii să ajungă la noi.

În al treilea rând este necesară învierea, pentru că harul ne justifică și ne dă viață în această lume³⁵. Până în momentul învierii noastre de către Cristos, omul nu avea înviere, și în același timp era fără har și viață divină. Și dacă nu avem nici har nici viață divină nu suntem întrupați în Cristos. Iar El nu își poate exercita cârmuirea. Este deci necesar să fi înviat pentru a putea fi capul oamenilor. Sf. Pavel este foarte explicit la acest punct; „l-a înviat din morți pe Isus, Domnul nostru dat pentru păcatele noastre și înviat pentru obținerea dreptății noastre? „Dacă Cristos nu învie, zadarnică este credința voastră și sunteți încă în păcatele voastre”. Vorbește în tot capitolul cincisprezece din prima Ep. către Corinteni despre înviere și despre Cristos cel înviat de către cel ce spune că este: „spiritul dătător de viață.” „Există un corp pământesc, există, și unul spiritual. Astfel și stă scris: Întâiul om Adam, a devenit un suflet viu, ultimul Adam este un spirit dătător de viață. Cristos însuflețește prin învierea sa, în consecință învierea este însuflețitoare. Este un element necesar al întrupării noastre la viața sa supranaturală.

³⁵ Antonio Royo Marin O.P., *op. cit.*, p. 95.

~~REMUS-FLORIN BOZANTAN~~

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

Bogdan BLAGA

REZUMAT: Reflectarea conceptului de solidaritate în constituția pastorală *Gaudium et spes*. Acest articol este al doilea dintr-o serie care își propune să investigheze detaliat conceptul de solidaritate. Constituția pastorală *Gaudium et spes* este o creație originală a conciliului Vatican II. În sine ea nu este un document social, însă în reflecția ei asupra practicii Bisericii conține afirmații fundamentale și necesare dezvoltării doctrinei sociale a Bisericii. Documentul încurajează toți oamenii, toți actorii sociali și politici, ca printr-un dialog frățesc și caracterizat de iubire, să participe la realizarea unei lumi mai bune și drepte. Constituția cere credincioșilor catolici deschiderea de a învăța de la credincioșii de alte confesiuni și religii, precum și de la ateii, fiecare aducând o contribuție proprie la acest proces dinamic de reconfigurare a lumii.

1. Zum Dokument

Die Pastoralconstitution ist auf dem Konzil selbst entstanden und gehört zu den originellsten Texten der Versammlung. Sie legt beredtes Zeugnis vom Lernprozess der Konzilsväter ab¹ und ist zu einem der berühmtesten Dokumente der jüngeren Kirchengeschichte avanciert: „zur Fenster und Türen öffnenden Magna Charta“ (D. A. Seeber).

„Der springende Punkt für dieses Konzil ist es also nicht, den einen oder den anderen der grundlegenden Glaubensartikel zu diskutieren, wobei die Lehrmeinungen der Kirchenväter, der klassischen und zeitgenössischen Theologen ausführlich dargelegt würden. Es wird vorausgesetzt, dass all dies hier wohl bekannt und anvertraut ist. Dafür braucht es kein Konzil. Aber von einer wiedergewonnenen, nüchternen und gelassenen Zustimmung zur umfassenden Lehrtradition der Kirche, wie sie in der Gesamttendenz und in ihrer Akzentsetzung in den Akten des Trienter Konzils und auch des Ersten Vatikanischen Konzils erkennbar ist, erwarten jene, die sich auf der ganzen Welt zum christlichen, katholischen und apostolischen Glauben bekennen, einen Sprung nach vorwärts, der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt. Dies soll zu je grösserer Übereinstimmung mit dem authentischen Glaubensgut führen, indem es mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und mit den apostolischen Ausdrucksformen des modernen Denkens dargelegt wird. Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d.h. des *depositum fidei*; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird. Darauf ist – allenfalls

¹ Vgl. Norbert Mette, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* in Franz Xaver Bischof/Stephan Leingruber (Hg). *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 280.

braucht es Geduld – großes Gewicht zu legen, indem alles im Rahmen und mit den Mitteln eines Lehramtes von vorrangig pastoralem Charakter geprüft wird.”²

„Gaudium et spes” ist kein Sozialdokument im eigentlichen Sinn.³ Da aber weil „Mater et magistra” die Soziallehre als „integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen” (MM22) betrachtet werden muss, enthält *Gaudium et spes* in seiner Reflexion über die kirchliche Praxis „sehr grundlegende und vor allem für die Weiterentwicklung der Soziallehre der Kirche sehr entscheidende Aussagen”⁴. Das Handeln der Kirche in der Welt, welches in *Gaudium et spes* behandelt wird, ist durch einen sozialen Schwerpunkt geprägt.

Zunächst müssen wir die Frage stellen: Was ist eine *Constitutio pastoralis*? „Gaudium et spes” ist das erste so bezeichnete Dokument der Kirchengeschichte. Unter „Konstitution” ist eine verbindliche Darlegung der Lehre zu verstehen. „Im traditionellen Sinn schillert der Begriff der Konstitution zwischen Dogma und Gesetz”.⁵ Die pastoralen Aussagen sind dagegen grundsätzlich zeitgebunden und daher überholbar. Die Väter halten an diesem „paradoxen” Begriff fest und lassen nicht zu, das die konkreten Aussagen des zweiten Hauptteils als blosse „annexa” dem lehrhaften Abschnitt angefügt und an ihrer Kraft beraubt werden.⁶ Eine Definition, die sich aus dem gesamten Kontext des Konzils herausgibt, lautet: „Die besonders ausführliche, zusammenhängende Darlegung einer Stellungnahme der Kirche zu einem bestimmten Problem, wobei je nach Thema mehr die lehrhafte Darlegung, die disziplinäre Anordnung und Weisung oder der seelsorgliche und ethische Appell das Übergewicht hat.”⁷

Ursprünglich war nicht vorgesehen, die in diesem Dokument behandelte Thematik innerhalb des Zweiten Vatikanischen Konzils eigens zur Sprache zu bringen. Aber Kardinal Joseph Suenes (Belgien) trat jedoch am Ende der ersten Sitzungsperiode nachdrückliche dafür ein, auch solche Probleme aufzugreifen, die mehr die Sendung der Kirche nach außen betreffen, als es bei anderen Themen wie der „Aufgabe der Bischöfe” oder dem „Gebrauch der Landessprache in der Liturgie” der Fall sei.⁸ Das vorliegende Dokument ging aus der Arbeit einer eigenen Kommission

² Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962), in Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg i. B. 1990, 135.

³ Vgl. G. M. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität - eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Frankfurt am Main 1998, 242.

⁴ Johannes Schasching, Die Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, *IKZ-Internationale katholische Zeitschrift „Communio”* 19 (1990), 497-498.

⁵ Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 243.

⁶ Vgl. Charles Moeller, Die Geschichte der Pastoralconstitution, in *LTbK² Erg.* Bd 3, 264; Otto H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 316.

⁷ Pesch, *Konzil*, 79.

⁸ Vgl. Kerber/Ert/Hainz, *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt a. M. 1991, 77.

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

hervor und wurde nach der Beratung im 2.300 Mitglieder umfassenden Plenum überarbeitet. Als endgültige Form stellt die Pastoralkonstitution eine bedeutsame Abkehr vom steifen Traditionalismus der Vorbereitungskommission des Konzils dar.⁹ Es waren mehrere Textentwürfe. Das ursprüngliche Schema „De ordine sociali“ ist durch eine klare neuscholastische Ausrichtung geprägt und betont den objektiven Charakter der Moralordnung.¹⁰ Die späteren Textentwürfe sind von biblischen und existentiellen Sichtweisen charakterisiert, die im Laufe des Konzils „von einer «klassischen» abstrakt-zeitlosen Perspektive in Richtung auf eine biblisch-heilsgeschichtliche hin stattfinden kann.“¹¹

Das Endprodukt hat „mehr als jedes andere Konzilsdokument [...] ihren Ursprung im Konzil selbst“.¹² Die Pastoralkonstitution hat sich aus zwei bewundernswerten Gründen von den vorbereiteten Schemata gelöst:

1. um sich mit dem konkreten Menschheit dieser Zeit solidarisch zu erklären
2. und ihre Probleme bewusst als Herausforderungen zu erkennen.

2. Analyse des Solidaritätsverständnisses in der Pastoralkonstitution

Gaudium et spes

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* behandelt meistens sozialetische Themen, aber nicht ausschliesslich. Die Konstitution bildet sich als Fundament für die Untersuchung des konziliaren Solidaritätsverständnisses. Die praktischen Einzelfragen werden nur in dem Maße in Betracht gezogen, als sie Ergänzungen und Erweiterungen zu den Enzykliken *Mater et magistra* und *Pacem in terris* beinhalten.¹³

2.1. Das Vorwort (GS 1-3)¹⁴

Abschied zu nehmen von einer sich als Heilssituation exklusiv und selbstgenügsam verstehenden Kirche und einer nur mit ewigen Wahrheiten befassten Theologie, entschlossene Hinwendung zu der heutigen Welt und ihren Herausforderungen als der Tagesordnung christlich-kirchlichen Handelns und theologischer Reflexion und damit auch Mut zum Risiko des Vorläufigen und Konkreten, so lässt sich die programmatische Stossrichtung der Pastoralkonstitution umreißen.¹⁵

⁹ Vgl. Kerber/Ert/Hainz, *Katholische Gesellschaftslehre*, 78.

¹⁰ Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 243.

¹¹ Ebd.

¹² Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von Heute „Gaudium et spes“, in dies., *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg i. B.¹⁵ 1981, 424.

¹³ Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 247.

¹⁴ Aufgrund wissenschaftlicher Genauigkeit werde ich die Titel der einzelnen Nummern von „Gaudium et spes“ so benützen, wie es im Konzilstext vorkommt.

¹⁵ Mette, *Die pastorale Konstitution*, 290.

Die Pastoralkonstitution stellt gleich in seinem Vorwort ihre Grundlage und Kernaussage. Das Vorwort trägt den Titel: „De intima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium“.

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen (*pauperes*) und Bedrängten (*afflicti*) aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft (*communitas*) aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden (*intime coniuncta*).“ (GS 1)

Der Begriff *de intima coniunctio* ist am besten mit dem Wort Solidarität zu übersetzen, weil das Solidarität-Wort wurde auch in den Vorbereitungstexten benützt und er entspricht am besten den Kontext des Vorwortes.¹⁶ Statt vom lateinischen Wort *solidarietas* Gebrauch zu machen, hat das Konzil lieber die Begriffe *mutua* bzw. *intima coniunctio*, *consensio*, *necessitudo* verwendet.

Aber was will uns das Konzil mit *intima coniunctio* sagen? Das Konzil möchte, wie es die Überschrift zu diesem Abschnitt ausdrückt, „die engste Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie“ bekunden; die Kirche ist in diese eingefügt und nimmt teil an ihrer Geschichte. Sie ist nicht auf einem anderen Stern angesiedelt, von dem her sie mehr oder weniger teilnahmevoll die auf Erdball ablaufenden Ereignisse verfolgen und gelegentlich versuchen würde, regulierend in sie einzugreifen.¹⁷ Sondern sie steckt mitten in ihnen drin, ist nicht zuletzt auch an negativen Entwicklungen mitbeteiligt. So zu handeln – „zu retten, nicht zu richten, nicht sich bedienen zu lassen“ (GS 3)-, drängt sich der Kirche und ihren Gläubigen aus ihrer in Gottes Schöpfungsbund und Erlösungstat gestifteten Verbundenheit mit der ganzen Menschheit heraus gleichsam zwangsläufig auf.

Diese innige Verbundenheit mit allen Menschen zeigt das neue Klima, das im Verhältnis von Kirche und Welt herrscht. Die neue Klima ist eine Bestätigung, dass nicht die unveränderliche Lehre der Kirche den Ausgangspunkt der kirchlichen Praxis bildet, sondern es sind die Erfahrungen der Menschen, im Guten wie im Schlechten. Die Erfahrungen der Armen und Bedrängten aller Art bilden die Basis zum Lesen und zur Deutung der Zeichen der Zeit - die Option für die Armen. Diese Erfahrungen sollen auch zur Deutung der Zeichen der Zeit führen. Nach M.-D. Chenu *die Zeichen der Zeit* bezeichnen Phänomene oder Bewegungen von grösserer gesellschaftlicher Tragweite, insofern sie mit einem Bruch bzw. einer „Erschütterung“ der bisherigen Geschichte einhergehen und zu einer langfristigen Veränderung von bisherigen

¹⁶ Vgl. Matthias Eichinger, Solidarität als soteriologische Kategorie auf dem II. Vatikanum. Ansätze eines Paradigmenwechsels in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, in Fraling-Berhard u.a. (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*. FS Peter Hünemann, Freiburg i. B. 1994, 319.

¹⁷ Mette, *Die pastorale Konstitution*, 291.

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

Auffassungen und Praktiken anhalten.¹⁸ K. Füssel beschreibt die Zeichen der Zeit als „geschichtliche Zeichen, die den Charakter eines Ereignisses haben, das über seine unmittelbare faktische Bedeutung hinaus zum Ausdruck seiner höheren Wirklichkeit wird“.¹⁹ Das Lesen und die Deutung sind die ersten Schritte, aber als nächstes kommt die nötige Empatheia. Die Empatheia hilft die Kirche, d.h. die Gemeinschaft der Jünger Christi sich in diese Erfahrungen hinein zu geben, „um sich von ihr betreffen zu lassen und in ihr zu wirken.“²⁰

Diese anleitenden Sätze von *Gaudium et spes* drücken „die existentielle Solidarität der Menschen in der Kirche mit den Menschen in der Welt“²¹ aus, Solidarität die Ausdruck der Umsetzung der Solidarität Gottes selbst ist, wie sie sich im Christuseignis auf unüberholbare Weise (heils-)geschichtlich darstellt (vgl. GS 32).

Ein anderes Zeichen dieses neuen Klimas reflektiert sich in der Ausrichtung von „*Gaudium et spes*“ nicht bloß an Katholiken, auch nicht nur an Christen, sondern „an alle Menschen schlechthin“ (GS 2). Ziel dieser Ausrichtung ist die Festsetzung einen „Dialogs (*colloquium*)“ mit der Hilfe „der Verbundenheit (*coniunctio*), der Achtung (*observantia*) und der Liebe (*dilectio*)“, in dem es um die Rettung der Person und um den „rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft (*societas instauranda*)“ geht. Das Hauptanliegen ist dabei nicht das der Lehre, sondern das der Praxis. Das Konzil „bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller (*omnium fraternitas*), die dieser Berufung entspricht“ und zwar nicht aus irdischem Machtwillen, sondern „unter Führung des Geistes“, um „das Werk Christi selbst weiterzuführen“, d.h. „zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (GS 3). Diese Worte entsprechen der heilsgeschichtlichen und spezifisch theologischen Bedeutung der sozialen Praxis der Kirche.²²

2.2. Einführung: Die Situation des Menschen in der heutigen Zeit (GS 4-10)

Die Konstitution widmet das Einführungskapitel einer globalen Analyse der Situation von Mensch und Welt. Im ersten Punkt, „Über Hoffnung und Angst (*de spe et angore*)“ wird der Auftrag der Kirche in jeder Zeit noch einmal klar gemacht:

„Zur Erfüllung dieses ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen (*signa temporum perscrutari*) und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. [...] Es gilt also, die Welt, in dem wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (GS 4)

Die Wörter Hoffnung und Angst bezeichnen realistisch die Zeit in dem die Kirche lebt, eine Epoche von Spannungen. Die Kirche blickt mit Realismus und Optimismus zu dieser Gegenwart und sie zeigt sich bereit diese Epoche nicht als

¹⁸ Ebd., 293.

¹⁹ Kuno Füssel, *Die Zeichen der Zeit als locus theologicus*, *ZPhTh* 30 (1983), 263.

²⁰ Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 247.

²¹ Rahner/Vorgrimler, *Die pastorale Konstitution*, 425.

²² Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 248.

etwas weltfeindlichen anzunehmen. Der Begriff „Zeichen der Zeit (*signa temporum*)“ taucht an dieser Stelle zum einzigen Mal in der Konstitution auf, aber er bleibt ein prägendes eins fürs ganzes Dokument. In diesem Kontext wird er im Sinne Johannes' XXIII. nämlich „als jene Hauptfakten, die eine Epoche kennzeichnen.“²³ Die Aufgabe der Kirche definiert sich hier durch „erkennen“ und „unterscheiden“, und das bildet der Hintergrund, auf dem sie angemessene, praktische Antworten auf die existentiellen Fragen der Menschheit geben könnte.

Ein anderes Zeichen für die Veränderung der Sichtweise der Kirche auf die Situation der Welt ergibt sich in der Erkennung einer Dynamik dieser Welt, die von „tiefgehenden und raschen Veränderungen“ geprägt ist, Veränderungen die vom Menschen aufgehen und auf ihn zurückwirken. Als Ergebnisse der Veränderungen erwachsen verschiedene Gegensätze, die die Welt prägen und sind als „Wachstumskrise“ gedeutet.

Ungeheuer Reichtum und bittere Armut, Freiheitsbewusstsein und Unterdrückung, das Bewusstsein von „wechselseitiger Abhängigkeit aller von allen in einer notwendigen Solidarität (*solidarietas*)“ und zugleich tiefste Spaltungen und Spannungen politischer, sozialer, wirtschaftlicher, rassischer sowie ideologischer Art bestehen gleichzeitig nebeneinander.²⁴ Beil alledem vollzieht die Menschheit den „Übergang von einem eher statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit (*notio magis statica ordinis rerum*) zu einem dynamischen, evolutiven Verständnis“ (GS 5), womit ein tiefgreifender Wandel der Gesellschaftsstrukturen, insbesondere eine zunehmende Sozialisation (*socialisatio*) (GS 6), einhergeht.²⁵ In dieser Dynamik betrachtet es das Konzil als wesentliche Aufgabe der Menschheit, die Spannungen zwischen den Geschlechtern, Rassen und Völkern abzubauen (vgl. GS 8), um eine universale und gerechte Weltgesellschaft aufzubauen: eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung [...], die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde (*dignitas*) zu behaupten und zu entfalten.“ (GS 9) Als Beispiele nennt die Konstitution die Völker der Dritten Welt, die Frauen, die Arbeiter und Bauern.

2.3. Erster Hauptteil: Die Kirche und die Berufung des Menschen (GS 11-45)

Nach der Analyse der Zeichen der Zeit wenden wir unsere Aufmerksamkeit auf den ersten Hauptteil der Konstitution, wo die Lehre über die Kirche und die Berufung des Menschen dargelegt wird. Die Pastoralkonstitution stellt gleich mit der einleitende Anmerkung klar, dass „die Kirche ihre Lehre vom Menschen entwickelt, von der Welt, in die der Mensch eingefügt ist, und von ihrem Verhältnis zu beiden“.²⁶ Mit diesen Wörter wird die theoretische Fundierung der kirchlichen Praxis dargestellt, wobei die pastoralen Prinzipien weiter in der Konstitution entwickelt sein werden. Für

²³Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. ebd., 249.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ GS, einleitende Anmerkung.

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

die Entwicklung der pastoralen Prinzipien, im Licht der Zeichen der Zeit, den aktuellen Zeitbezug erscheint als wichtiger Teil.²⁷

„Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden (*discernere*), was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder Absicht Gottes (*vera signa praesentia vel consilii Dei*).“ (GS 11)

Die Deutung der Zeichen der Zeit entspricht der Hermeneutik der „Diskretion“, der klugen Unterscheidung der Geister.²⁸ Das Subjekt der „Diskretion“, der Deutung der Zeichen der Zeit, nicht das Lehramt, sondern das Volk Gottes selbst ist, das als ganzes „vom Geist des Herrn geführt wird, welcher der ganzen Erdkreis erfüllt“. (GS 11) Die Zeichen der Zeit sind sicherlich einen Ausdruck des Willens Gottes, so dass die Kirche offen für die Entwicklungen der Gegenwart bleiben muss.

2.3.1. Die Würde der menschlichen Person (GS 12-22)

„Gaudium et spes“ vertritt eine eindeutig anthropozentrischen Ansatz, wie aus dem Einleitungssatz von GS 12 vorkommt, „dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist“.²⁹ Er sei „nach dem Bilde Gottes (*ad imaginem Dei*)“ geschaffen und von Gott her zur Gemeinschaft berufen:

„Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur (*ex intima sua natura*) ein gesellschaftliches Wesen (*ens sociale*); ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen.“ (GS 12)

Der Mensch hat durch den „Sturz“ unseren Vorfäter Adam und Eva die Ähnlichkeit Gottes verloren, aber das Ebenbild ist geblieben. Jetzt muss der Mensch die Ähnlichkeit wiederherstellen. Mit *ad imaginem* wird nicht nur das Woher sondern auch das Wohin gemeint, die Entwicklungsrichtung in der der Mensch seine Vollkommenheit finden soll. Der Mensch ist als Ebenbild des trinitarischen Gottes ein kreatives und soziales Wesen und die Gottesebenbildlichkeit kann sich in schöpferischen sozialen Beziehungen verwirklichen.³⁰

„Weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, hat der Mensch die Würde, Person zu sein; er ist nicht bloß etwas, sondern jemand. Er ist imstande sich zu erkennen, über sich Herr zu sein, sich in Freiheit hinzugeben und in Gemeinschaft anderen Personen zu treten ...“.³¹

In den folgenden Punkten wird es über das menschliche Wesen erörtert. Die solidarische Verbundenheit der Menschen besteht aus zwei untrennbaren Aspekte: dieses Wesen ist allen gemeinsam und aus diesem ergibt sich eine Dynamik, die aus der sittliche Gewissen und die Liebe zu Gott und den Nächsten besteht:

„Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden (*coniuncti*) im Suchen nach der Wahrheit (*ad veritatem inquirendam*) und zur

²⁷ Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 250.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Ebd., 251.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München-Vatikan 2003, Art.357.

wahrheitsgemässen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben (*consortio socialis*) entstehen.” (GS 16)

Die solidarische Verbundenheit der Menschen drückt sich nicht nur in der praktischen Gestaltung gesellschaftlichen Lebens, sondern auch in einer Solidarität des Gewissens: im Suchen nach der Wahrheit, im Lesen und Deuten der Zeichen der Zeit und im Suchen nach geeigneten Lösungen für die Fragen der Gegenwart.³² Die Solidarität erreicht seinen Glanz im Suchen, im Verstehen und im Ringen um Lösungen, die dann gemeinsam umgesetzt werden sollen.

„Dieses Gesetz «der Solidarität und Liebe» (Pius XII., Enz. „*Summi Pontificatus*“) versichert uns, dass bei aller reichen Vielfalt der Personen, Kulturen und Völker alle Menschen wahrhaft Brüder und Schwestern sind.”³³

Die Kirche wendet sich in diese Konstitution in zwei Schritte auch an den Atheisten. Zuerst bekennt sie sich als mitschuldig in der Entstehung atheistischer Bewegungen, und zweitens versucht sie ihre Aufgabe, Gott präsent zu machen in „Gerechtigkeit und Liebe (*caritas*), vor allem gegenüber den Armen (*egentes*)” (GS 21), „um so dem humanistisch motivierten Atheismus zu beweisen, dass Christentum und wahre Humanität einander nicht widersprechen”. (vgl. GS 19) Als Beweis seiner Offenheit zu den Atheisten zeigt die Kirche ihre Offenheit zu Dialog und Zusammenarbeit:

„Wenn die Kirche auch den Atheismus eindeutig verwirft, so bekennt sie dennoch aufrichtig, dass alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen. Das kann gewiss nicht geschehen ohne einen aufrichtigen und klugen Dialog.” (GS 21)

2.3.2. Die menschliche Gemeinschaft (GS 23-32)

Die Konstitution lädt unter der „Zunahme der gegenseitigen Verflechtungen unter den Menschen” zur Bemühung in der Bildung einer neuen, universalen Gemeinschaft ein. So wird es explizit als in der Schöpfung und ewigen Berufung der Menschheit fundierter göttlicher Wille bezeichnet, „dass alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen”. (GS 24) Als Mittel zur Errichtung dieser Gemeinschaft wird das Gebot der „liebe zu Gott und zum Nächsten” angeboten. Das Konzil ist überzeugt, dass die Gründung der faktischen und ethisch universal-menschlichen Solidarität hat seine Wurzeln im trinitarischen Geheimnis Gottes selbst.³⁴

„Ja, wenn der Herr zum Vater betet, 'dass alle eins seien... wie auch wir eins sind' [...], legt er eine gewisse Ähnlichkeit nahe zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe.” (GS 24)

³² Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 251.

³³ KKK, Art. 361.

³⁴ Vgl. ebd., 252.

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

Mit dieser Begründung sind wir Zeugen einer neuer Erörterung in der Geschichte der kirchlichen Sozialverkündigung, die weit über die traditionelle, an Schöpfung und ewiger Berufung hinausgeht, indem sie die Trennung von Natur und Übernatur nachhaltig überwindet, ohne dabei in den Fehler zu verfallen, das Naturrechtsdenken bloß pseudotheologisch zu überholen.³⁵ Die trinitätstheologische Basis zeigt warum und auf welche Weise die Menschen voneinander und von der Gesellschaft abhängig sind und das gesellschaftliche Leben „nicht etwas äusserlich Hinzukommendes“ (GS 25) ist, sondern den Kern der menschlichen Person ausmacht: Es ist in der Gottebenbildlichkeit selbst grundgelegt. Die Berufung der Menschen zu helfen entwickelt sich nur „durch Begegnung mit anderen, durch gegenseitige Dienstbarkeit und durch den Dialog“ und der Kontext für die Erfüllung dieser Berufung ist die zunehmende „Sozialisation“, die als Chance angesehen muss.

Die zunehmende Vergesellschaftung führt folgerichtig zur universalen Ausweitung des Gemeinwohlsgedankens, wie er sich bereits bei Pius XII. und Johannes XXIII, darstellt:

„Aus der immer engeren und allmählich die ganze Welt erfassenden gegenseitigen Abhängigkeit ergibt sich als Folge, dass das Gemeinwohl, d.h. die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch den einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen, heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen.“ (GS 26)

Aus diesem Zitat ergibt sich die Verbundenheit von Gemeinschaft und Einzelperson. Die Dienstbarkeit erreicht seine Fülle, wenn die Gemeinschaft diese an der Person ausrichtet, und die Person kann seine Vollendung nur im Wahrnehmen seiner Aufgaben an der Realisierung des weltweiten Gemeinwohles.³⁶ Auch das Gemeinwohl und Solidaritätsverständnis sind als etwas dynamischen gesehen, und sie sind dem Wandel der Zeit unterworfen „heute mehr und mehr...“ und entsprechend aus den Zeichen der Zeit heraus je neu in gemeinsamem, dialogischen Ringen zu klären.

Das Gemeinwohl bekommt vom Konzil auch eine Orientierung, nämlich „am Wohl der Menschen“ und so werden auch die Menschenrechte in Acht genommen.

„Es muss also dem Menschen alles zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm des Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen.“ (GS 26)

Die Konzilsväter gehen von den natürlichen und wesentlichen Sachen für die Entwicklung einer Person aus bis hin zu den innerlichen Dingen wie Freiheit,

³⁵ Ebd.

³⁶ Otto Semmelroth, Kommentar zu GS 23-32, in *LTbK²* Erg. Bd. 3, 363.

Gewissen, die private Sphäre des Lebens. Die Anerkennung und Achtung dieser Prinzipien kann auch zur echten Gründung der Familie, zur Erziehung beitragen. Die gesellschaftliche Ordnung „muss sich ständig weiterentwickeln, muss in der Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muss in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden“. (GS 26). Dieser Satz kann mit dem Beispiel Christi vom barmherzigen Samariter – Zeichen der authentischen Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe – dargestellt werden: „Heute ganz besonders sind wir verpflichtet, uns zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen und ihm, wo immer er uns begegnet, tatkräftig zu helfen“. (GS 27) Die Aufforderung bezieht GS 27 insbesondere auf die „Armen und Bedrängten“, hier namentlich auf Alte und Einsame, Fremdarbeiter, Heimatvertriebene, uneheliche Kinder und Hungernde. Auch die Auflistung von Verbrechen gegen die fundamentalen Menschenrechte muss als Solidaritätserklärung mit den Unterdrückten, Ausgebeuten und allen uns „Leben“ Gebrachten verstanden werden.³⁷

In Verbindung mit den oben genannten Problemen und mit der rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter vertritt das Konzil die Auffassung, dass nur eine möglichst gleichmäßige Güterverteilung der sozialen Gerechtigkeit entspricht:

„Allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten erregen Ärgernis; sie widersprechen der sozialen Gerechtigkeit, der Billigkeit (*aequitas*), der menschlichen Personwürde, und dem gesellschaftlichen und internationalen Frieden.“ (GS 29)

Aber wie sieht das Konzil die Möglichkeit in diesem Kontext die Gerechtigkeit zu erreichen? In der Logik der oben genannten Dynamik sieht das Konzil als Notwendigkeit „über die individualistische Ethik hinauszurichten“ hin zu einer solidarischen: „Allen sei es ein heiliges Gesetz, die Forderungen aus der gesellschaftlichen Verflochtenheit unter die Hauptpflichten des heutigen Menschen zu rechnen und sie als solche zu beobachten.“ (GS 30)

Als praktischen Schlüsselbegriffen sind Verantwortung und aktive Teilhabe (*participatio*) angesehen und die Hauptaufgabe sei es, den Willen zur solidarischen Mitwirkung zu wecken (GS 31). Diese Mitwirkung kann nur unter einer aktiven Beteiligung aller in echter Freiheit, die nur durch positive Förderungsmaßnahmen erreicht werden kann.³⁸

Im letzten Punkt der Kapitel über die menschliche Gemeinschaft wird auch die christologische Basis aller Solidarität dargelegt: *Verbum incarnatum et solidaritas humana* (GS 32). Die christologische Begründung der Solidarität kommt als einen Höhepunkt nach der trinitäts-, schöpfungs- und eschatologischtheologische. GS 32 setzt mit einem Zitat aus LG 9 ein, das den soteriologischen Rahmen abgibt: Gott hat es „gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll“ (GS 32).

³⁷ Siehe GS 27.

³⁸ Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 255.

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

Das Heilsgeschehen, die im Paschamysterium und im Pfingstereignis eingegliedert ist, wird in der Kirche dynamisch fortgeführt: Das macht jedes statische Festhalten am Vergangenen überflüssig und so kann sich die Kirche eschatologisch für ihre Vollendung mehr einsetzen.³⁹

„Diese Solidarität (*solidarietas*) muss stetig wachsen bis zu jenem Tag, an dem sie vollendet sein wird und die aus Gnade geretteten Menschen als eine von Gott und Christus, ihrem Bruder, geliebte Familie Gott vollkommen verherrlichen werden.“ (GS 32)

Das Konzil akzentuiert die inkarnatorische Christologie neu, in dem Christus solidarisch an der *conditio humana* teilhat, als „die Anthropologie unterfassende solidarische Christologie“.⁴⁰ Im Christuseignis selbst ist die ganze „Menschheitsfamilie (*familia humana*) [...] zur Familie der Gotteskinder (*familia filiorum Dei*) berufen“ (GS 92). Er selbst ist nicht nur Vorbild der „allumfassenden Brüderlichkeit“, der „neuen brüderlichen Gemeinschaft“ der Christen und aller Menschen (GS 32).

2.3.3. Das Menschliche Schaffen in der Welt (GS 33-39)

Die Konzilsväter beschäftigen sich mit der Bedeutung des menschlichen Handelns für die „eine die ganze Welt umfassende Gemeinschaft“. Als Verbindung mit dem letzten Kapitel wird erst weiter eine Theologie des menschlichen Handelns entwickelt. Diese Theologie besteht aus zwei Handlungsperspektiven:

1. Das menschliche Bemühen um eine Verbesserung der Lebensbedingungen entspricht der Absicht Gottes

2. Dieses menschliche Schaffen wird selbst als Weiterführung des göttlichen Schöpfungswerkes betrachtet.⁴¹

„Männer und Frauen, die [...] ihre Tätigkeit o ausüben, dass sie ein entsprechender Dienst für die Gemeinschaft ist, dürfen überzeugt sein, dass sie durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln [...] und durch ihre persönliche Bemühung zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Plans beitragen.“ (GS 34)

Die eschatologische Perspektive (vgl. GS 32) entwickelt sich auch in diesem Kapitel, mit Verweis auf die „grössere Gerechtigkeit“ und „die umfassendere Brüderlichkeit“ die als Kriterien des wahren Fortschrittes gelten (GS 35). Die Taten der Liebe, die ausgerichtet sind auf „die neue Erde und den neuen Himmel“, werden als Gegenbeispiel für das egoistisch-menschliche Handeln (GS 36) gegeben. Anknüpfend an dieser Perspektive muss man auch der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Gottes unterscheiden, aber trotzdem hat er „doch grosse Bedeutung für das Reich Gottes“ (GS 39).

2.3.4. Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute (GS 40-45)

Die Aufmerksamkeit des Konzils wird im vierten Kapitel des ersten Hauptteils zur Klärung der spezifischen Aufgaben der Kirche in der Welt gewidmet. Das

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Eichinger, *Solidarität*, 322.

⁴¹ Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 256.

Verhältnis der Kirche zur Welt kann als Dialog auf der Basis der Menschenwürde charakterisiert, in dem die Kirche ihren Beitrag „zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte“ leisten will (GS 40). Dieser Beitrag der Kirche besteht darin, dass die Kirche „die personale Würde und Freiheit des Menschen“ schützt und fördert, denn die christliche Frohbotschaft

„Verwirft jede Art von Knechtschaft, die letztlich auf der Sünde stammt; sie respektiert sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung [...]. Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert.“ (GS 41)

Obwohl die Kirche sich auf den religiösen Bereich beschränkt (vgl. GS 42), d.h. auf keinem Fall einen Rückzug aus der Verantwortung für die politische, soziale und ökonomische Gestaltung der Welt. Mit der Beschreibung als „Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) die Kirche ist sich noch einmal bewusst, dass ihr Wirken auch Konsequenzen für die Welt hat.⁴² Daher anerkennt und schätzt das Konzil

„Was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozess einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich.“ (GS 42)

Das Bild der Kirche als Zeichen verdeutlicht sich besser auch im Bild der Werkzeug universal menschlicher Solidarität, weil die Kirche als Selbstverpflichtung alle guten Ansätze zu unterstützen und selbst auf die Einheit der Menschheit hinzuwirken sieht. Einen festgestellten und gelebten Dualismus leider zeigt die Tendenzen innerhalb der Kirche, Tendenzen die auch von den Konzilsvätern nicht übersieht sind.

„Die Wahrheit verfehlen die, die im Bewusstsein, hier keine bleibende Stätte haben, sondern die künftige zu suchen, darum meinen, sie könnten ihre irdischen Pflichten vernachlässigen, und so verkennen, dass sie [...] gerade durch den Glauben selbst um so mehr zu deren Erfüllung verpflichtet sind. [...] Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen (*graviora errores*) unserer Zeit.“ (GS 43)

Ein bemerkenswerter Schritt in Richtung Festlegung der Aufgaben der Kirche in der Welt wurde durch die Gleichstellung des Solidarhandelns der Christen in der Welt zusammen mit der Verkündung des Evangeliums Gemacht. Jetzt geht es um Verkündung des Evangeliums in Praxis.⁴³ Aber wie jede Praxis, auch die kirchliche muss ihre Subjekte bestimmen, und die sind:

- Die Laien unmittelbar: Sie sind „eigentlich (*proprie*), wenn auch nicht ausschließlich“ (GS 43) für die weltlichen Aufgaben zuständig.
- Die Priester mittelbar: Von ihnen

⁴² Vgl. ebd., 257.

⁴³ Vgl. ebd.

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

„Dürfen die Laien Licht und geistliche Kraft erwarten. Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in der Grade kompetent, dass sie [...] eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hatten. Die Laien selbst sollen vielmehr [...] darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen“ (GS 43).

Zuletzt betont die Konstitution, dass die Kirche selbst der Geschichte er Menschheit, der Philosophie und dem weltlichen Fortschritt, „ja selbst der Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger“ (GS 44), viel verdankt. Das erklärt wieder die Offenheit der Kirche, Geständnis die eine unerlässliche Voraussetzung universaler Solidarität darstellt.

2.4. Zweiter Hauptteil: Wichtigere Einzelfragen (GS 46-90)

Im Vergleich zu dem ersten Hauptteil, die sich mit grundlegenden Prinzipienfragen, wie der Personwürde und den gesellschaftlichen Aufgaben der Menschen, der zweite Hauptteil beschäftigt sich mit „bestimmte besonders schwere Nöte dieser Zeit“ (GS 46) und ihren „geschichtlich bedingte Elemente“ (GS, einleitende Anmerkung).

2.4.1. Die Würde von Ehe und Familie (GS 47-52)

Mit dem ersten Kapitel dieses Teils die Orientierung des Konzils widmet sich der Würde von Ehe und Familie, und die Familie wird als Keimzelle der Gesellschaft betrachtet⁴⁴, in der Solidarität beheimatet ist und dort kann sie erlernt werden. So bezeichnet die Pastoral Konstitution die Familie, in der verschiedenen Generationen zusammenleben und sich gegenseitig helfen, und zu grösser Weisheit zu gelangen und die Rechte der einzelne Person den anderen Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens zu vereinbaren“, als „Fundament der Gesellschaft“ und als „Schule reich entfalteter Humanität“ (GS 52).

Die familiären Aufgaben werden beiden Elternteilen zugewiesen⁴⁵, und das entwickelt sich in der „gemeinsame Beratung der Gatten und sorgfältige Zusammenarbeit der Eltern bei der Erziehung der Kinder“ (GS 52). Die Konzilsväter haben die Felder familiärer Solidarität im Dekret über das Apostolat der Laien „*Apostolicam actuositatem*“ deutlicher erklärt.⁴⁶

2.4.2. Der kulturelle Fortschritt (GS 53-62)

In diesem Kapitel werden wir versuchen, ob mit dieser Konstitution auch über eine anthropologische Wende des Konzils sprechen können. Als Unterstützungsmaterial für unsere Behauptung sollen wir den folgenden Satz analysieren:

„In der Person des Menschen selbst liegt es begründet, dass sie nur durch Kultur (*cultura*), das heisst durch die entfaltende Pflege der Güter und Werte der Natur, zur wahren und vollen Verwirklichung ihres Wesens gelangt. Wo immer es

⁴⁴ Vgl. AA 11.

⁴⁵ Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 259.

⁴⁶ Einige von diesen Felder sind: die Übung der Gastfreundschaft, die Förderung von Gerechtigkeit und Werke der Nächstenliebe zugunsten der Notleidenden, die bereitwillige Aufnahme von verlassenen Kindern und Fremden (vgl. AA 11).

daher um das menschliche Leben geht, hängen Natur und Kultur engstens zusammen.“ (GS 53)

Das Konzil erreicht hier eine Position, die über die naturalistische Entführung der Sozialethik hinschaut und so wird einen breiten Spielraum für die schöpferische Gestaltungsfähigkeit der Menschen auch im Sozialen und Politischen eröffnet und gestaltet.⁴⁷ Das Engagement der Menschen für die kulturelle Gestaltung der Gesellschaft erreicht ihre Würde, wenn sie sich als Zielpunkt das Gemeinwohl und die gerechte Teilhabe aller an den kulturellen Gütern setzt (vgl. GS 9; 56). Als Hilfe für diese Gestaltung kommen alle kulturschaffenden Bereiche, wie Wissenschaft und Technik, Geisteswissenschaften etc., die dieses Engagement im „Geist der internationalen Solidarität (*sensus solidaritatis internationalis*)“ einen neuen Wert geben (GS 57). Die Kirche betont ihre Universalität, wenn sie ihre Sendung an keine Rasse oder Nation, Sitte oder Brauch gebunden sieht (GS 58) und noch weiter wenn sie die „berechtigte Freiheit“ (GS 59) der Kultur und der Wissenschaften anerkennt.

Zur Erreichung des Gemeinwohls entstehen auch einige Solidaritätspflichten:

„Da jetzt die Möglichkeit gegeben ist, die meisten Menschen aus dem Elend der Unwissenheit zu befreien, ist es heute eine höchst zeitgemässe Pflicht, vor allem für die Christen, tatkräftig darauf hinzuarbeiten, dass in der Wirtschaft wie in der Politik, auf nationaler wie auf internationaler Ebene Grundentscheidungen getroffen werden, durch die das Recht aller auf menschliche und mitmenschliche Kultur auf der ganzen Welt anerkannt wird und zur Verwirklichung kommt [...], damit nicht weiterhin ein grosser Teil der Menschheit durch Analphabetismus und Mangel an verantwortlicher Eigeninitiative von einer wahrhaft menschlichen Mitarbeit am Gemeinwohl ausgeschlossen wird.“ (GS 60)

Das solidarische Handeln der Menschen, mit einer speziellen Verantwortung der Christen, sollte der menschlichen Kultur, durch „die Werte der Vernunft, des Willens, des Gewissens und der Brüderlichkeit“ (GS 61) einen neuen, nachhaltigen Gesicht geben. Das Verhältnis zwischen Kirche und moderner weltlicher Kultur wird nicht mit Begriffen wie Konkurrenz und Macht, sondern des engen Miteinanders und gegenseitigen Verständnis angesehen.⁴⁸ Die Kirche erklärt sich mit allen Kulturen solidarisch, nur wenn diese Kulturen wahrhaft menschlich sind und bleiben. Diese Solidarität entfaltet sich in der Offenheit von diesen Kulturen zu lernen, in einen Dialog mit ihnen einzutreten, „und sie sogar in ihre eigenen Lebensvollzüge, explizit in Liturgie und Theologie, einzulassen.“⁴⁹

2.4.3. Das Wirtschaftsleben (GS 63-72)

„Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person [...] wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft.“ (GS 63)

⁴⁷ Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 259.

⁴⁸ Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 260.

⁴⁹ Ebd.

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

Nach dieser Feststellung des Zieles der Wirtschaft versucht die Konstitution auch die „strahlenden und dunklen“ Seiten des wirtschaftlichen Fortschritts:

„Gerade zu der Zeit, da das Wachstum der Wirtschaft, vernünftig und human gelenkt und koordiniert, die sozialen Ungleichheiten mildern könnte, führt es allzuoft zu deren Verschärfung, hie und da sogar zur Verschlechterung der Lage der sozial Schwachen und zur Verachtung der Notleidenden. Während einer ungeheueren Masse immer noch das absolute Notwenige fehlt, leben einige - auch in zurückgebliebenen Ländern - in Üppigkeit und treiben Verschwendung. Nebeneinander bestehen Luxus und Elend.“ (GS 63)

Die globale Situation wird scharf verurteilt⁵⁰ und als Lösungen werden sowohl institutionelle Reformen als auch eine „allgemeine Umstellung der Gesinnung und Verhaltensweise“ gemäß der „Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit“ gefordert. (GS 63) Die Menschenwürde besitzt einen universalen Charakter, aber dieser Charakter schöpft sich nur durch die bivalente Partizipation aller Völker und aller Bürger am wirtschaftlichen Leben ein, d.h. im Beitragen als auch im Davon-Profitieren. Wie schon im GS 60 die Rede war, zur Erreichung des Gemeinwohls entstehen auch Solidaritätspflichten. Im Fall des wirtschaftlichen Lebens drückt sich der Einsatz sowohl der persönlichen Arbeitskraft als auch des Kapitals zugunsten des Gemeinwohls als eine von diesen Pflichten aus.

Wie in anderen päpstlichen Dokumenten (vgl. MM 106-107) das Subjekt der Arbeit und der Arbeiter wird die Aufmerksamkeit der Kirche erregen. In „*Gaudium et spes*“ der Vorrang der Arbeit vor anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens bekommt seine Betonung und die Rechte der Arbeiter werden verteidigt, insbesondere das Recht auf Arbeit, auf ausreichende Ruhezeiten und gerechten Lohn, „um sein und der Seinigen materielles, soziales, kulturelles und spirituelles Dasein angemessen zu gestalten“ (GS 67). Für die Durchsetzung dieser Rechte fordert das Konzil die „aktive Beteiligung (*actuosa participatio*)“ aller an der Unternehmungsgestaltung (*curatio*)“ (GS 67). Als Mittel werden auch das Koalitions- und Streikrecht der Arbeiter unterstützt, die als „grundlegenden Rechte der menschlichen Person“ betrachtet sind.

Im Zusammenhang mit dem Gemeinwohl steht auch der folgende Abschnitt, der über die „Widmung der irdischen Güter an alle Menschen“ handelt.

„Darum soll der Mensch [...] die äusseren Dinge, die er rechtmässig besitzt, nicht nur als ihm persönlich zu eigen, sondern muss er sie zugleich auch als Gemeingut ansehen in dem Sinn, dass sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein können.“ (GS 69)

Die Vision des Konzils überholt die klassische Forderung nach einem sozialen Gebrauch des Eigentums als gerechte Güterverteilung hinaus indem sie für das Mindesteigentum für alle Menschen⁵¹, d.h. für eine gerechte Güterverteilung fordert:

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. ebd., 262.

„Zudem steht allen das Recht zu, einen für sich selbst und ihre Familien ausreichenden Anteil an den Erdengütern zu haben.“ (GS 69)

Die Solidaritätspflicht kommt wieder um Ausdruck, indem alle Menschen in jedem konkreten Verantwortungsbereich für eine Umverteilung der vorhandenen Güter sich sorgen müssen und so eine gerechte Eigentumsordnung zu realisieren. Diese Beteiligung entfaltet sich weiter in dem von den Kirchevätern inspirierte Tradition die Armen zu unterstützen, „und zwar nicht nur vom Überfluss“ (GS 69)

Das Problem des Überflusses wird vom Konzil in einer neuen Perspektive betrachtet. Auf eine Ebene die Unterstützungen für die Armen nicht nur vom Überfluss, sondern auch vom Notwendigen zu leisten sind. Auf der anderen Ebene der Überfluss wird nicht wie im *Rerum novarum* an der Standesgemässheit der eigenen Lebensführung, sondern an der Not der anderen zu definieren ist.⁵² Die Menschenwürde erhält einen Vorrang: „Wer aber sich in äusserster Notlage befindet, hat das Recht, vom Reichtum anderer das Benötigte an sich zu bringen.“ (GS 69)

Ein Sonderthema dieser Konstitution ist auch die Analyse der Situation in den Ländern der dritten Welt. Diese Situation wird vom Konzil so angesehen, dass

„In manchen wirtschaftlich weniger entwickelten Länder besteht grosser, ja riesengrosser Landbesitz [...], während die Mehrheit der Bevölkerung entweder überhaupt keinen Boden besitzt oder nur äusserst geringe landwirtschaftliche Nutzflächen in Bestellung hat [...]. Nicht selten beziehen diejenigen, die von den Eigentümern als Arbeitskräfte gedungen werden [...] nur einen menschenwürdigen Lohn oder Ertragsanteil, ermangeln angemessener Unterkunft und werden von Mittelspersonen ausgebeutet. Ohne jede Daseinssicherung leben sie in einer Dienstbarkeit, die ihnen nahezu jede Möglichkeit raubt, aus eigenem Antrieb und in eigener Verantwortung etwas zu unternehmen, ihnen jeden kulturellen Fortschritt und jede Beteiligung am gesellschaftlichen und politischen Leben versagt.“ (GS 71)

Diese Beschreibung ist das Verdienst der Mitwirkung betroffener Bischöfe, die zum Horizontwechsel der Kirche von den Industrieländern führte. Ein von diesen Bischöfe war Dom Hélder Câmara, der sich stark für die Anliegen der Dritten Welt einsetzte. Die Forderungen des Konzils haben sich in folgende Sätze konkretisiert:

„Hier sind Reformen geboten mit dem Ziel, je nach Lage des Falles die Bezüge zu erhöhen, die Arbeitsbedingungen zu verbessern, das Beschäftigungsverhältnis zu sichern, Anreiz zu eigener Unternehmungslust zu bieten, schließlich auch die nicht hinreichend genutzten Besitzungen aufzuteilen unter diejenigen, die imstande sind, diese Flächen ertragbringend zu machen. In letzterem Fall müssen die nötigen Sachmittel und Hilfseinrichtungen beigestellt, insbesondere Ausbildungsbeihilfe und organisatorischer Verbund echt genossenschaftlicher Art. Wo das Gemeinwohl die Entziehung (*ademptio*) des Eigentums erfordert, ist die Entschädigung nach Billigkeit zu bemessen unter Abwägung aller einschlägigen Gesichtspunkte.“ (GS 71)

Um diese Situation zu ändern, das Konzil verlangt nach einer Bodenreform in Länder mit Großgrundbesitz. Folgerichtig die Parteinahme für die Armen, die

⁵² Vgl. ebd.

Landlosen ist deutlich. Für die Umsetzung dieser Reformen es wird nach einer aktive Beteiligung der staatlichen Stellen, die Landreformen auf gesetzlichem Wege einleiten und durchführen können.⁵³

2.4.4. Die politische Gemeinschaft (GS 73-76)

Das Problem der Menschenrechte konstituiert sich wieder als Debattepunkt für die konziliare Auseinandersetzung, diesmal im Lichte des Bemühens, eine „neue politisch-rechtliche Ordnung zu schaffen, in der die Rechte der menschlichen Person [...] besser geschützt sind“. Die Grundelemente, unter dessen die politischen Fragen einen Sinn bekommen könnten, sind die Universalität der Menschenrechte und das Partizipationsprinzip, das besagt, „dass alle Bürger, nicht nur einige privilegierte, wirklich in den Genuss ihrer persönlichen Rechte gelangen“ sollen. Als „Natur und Endzweck der politischen Gemeinschaft“ wird das Gemeinwohl genannt.⁵⁴

Zur Offenheitsatmosphäre des Konzils gehört auch ein gewisses Verlassen der „Civitas eterna“, indem die Kirche die Partizipation aller am öffentlichen Leben unterstützt und folgerichtig ein „uneingeschränktes Lob“ für Demokratie ausdrückt:

„In vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen, die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereich und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden.“ (GS 75)

Der Einsatz der Christen in der politischen Gemeinschaft zeigt ihre Formen und Wirkungen, indem sie

„Pflichtbewusst handeln und sich für das Gemeinwohl einsetzen. Sie sollen durch ihre Tat zeigen, wie sich Autorität und Freiheit, persönliche Initiative mit solidarischer Verbundenheit (*coniunctio ac necessitudo*) zum gemeinsamen Ganzen, gebotene Einheit mit fruchtbarer Vielfalt verbinden lassen“ (GS 75).

Die letzten Worte betonen noch einmal die Berechtigung von Meinungsverschiedenheiten, die legitim sind, aber sie sollen für das Gemeinwohl wirken. Das ist auch eine Einladung für die politischen Parteien sich am Gemeinwohl zu orientieren und „niemals ihre Sonderinteressen über dieses Gemeinwohl zu stellen.“ Im diesem Kontext wird die Demokratie vom Konzil bestätigt und „zum eigentlichen Leitbild einer sozial gerechten Staatsverfassung erhoben.“⁵⁵ Es werden auch die Staaten, von die wahre Demokratie fehlt, nicht vergessen und „totalitäre oder diktatorische Formen, die die Rechte der Person und der gesellschaftlichen Gruppen verletzen“, als „unmenschlich“ abgelehnt (GS 75). Somit erklärt sich die Kirche mit all ihrer Gemeinden in diesen Ländern solidarisch, und unterstütz sie in ihrem Bestreben die Menschen im Glaube zu behalten und ihnen Mut zu geben die Schwierigkeiten anders zu ertragen.

⁵³ Vgl. ebd., 263.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., 264.

2.4.5. Der Friede und die Völkergemeinschaft (GS 77-90)

Das letzte Kapitel greift ein ständig-gegenwärtigen Thema an, als eine Erfüllung von „Pacem in terris“ die sich auch für die „Förderung des Friedens und den Aufbau der Völkergemeinschaft“ einsetzte. Wie in der ganzen Konstitution auch hier wird die Menschheitsfamilie als ein Bindemittel angesehen, Familie die als Aufgabe hat, „die Welt für alle überall wirklich menschlicher zu gestalten, eine Aufgabe, die nur in wahren Frieden erfüllt werden könne (GS 77). Dieser Friede besteht nach Auffassung des Konzils nicht nur in der Abwesenheit von kriegerischen Auseinandersetzungen, sondern „heisst vielmehr mit Recht und eigentlich ein «Werk der Gerechtigkeit»“ (GS 78). Der Friede schöpft sich nur, wenn die Menschenrechte geachtet sind und für das Gemeinwohl gearbeitet wird:

„Dieser Friede kann auf Erden nicht erreicht werden ohne Sicherheit für das Wohl der Person und ohne dass die Menschen frei und vertrauensvoll die Reichtümer ihres Geistes und Herzens miteinander teilen. Der feste Wille, andere Menschen und Völker in ihrer Würde zu achten, gepaart mit einsatzbereiter tätiger Brüderlichkeit – das sind unerlässliche Voraussetzungen für den Aufbau des Friedens. So ist der Friede auch eine Frucht der Liebe, die über das hinausgeht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag.“ (GS 78)

Solidarisches Handeln hat seinen Ursprung in der Liebe, die über bloße Gerechtigkeit hinausgeht.⁵⁶ Die Tugend der christlichen Liebe ist das Bindemittel die innerlich und äußerlich Menschen und Völker verbindet. Liebe, Gerechtigkeit, solidarisches Handeln bilden untereinander eine lebendige Kette, Lebendigkeit die aus der Präsenz der Menschen entsteht. Die aktive Bereitschaft zum solidarischen Handeln baut der Friede, der letztlich die Einheit der gesamten Menschheit ermöglicht, und folgerichtig das menschliche Zusammenwirken gibt der Welt eine andere Gestalt.

Christus wird noch einmal als Ursprung und Quelle des wahren Friedens bestätigt: „Der irdische Friede [...] ist [...] Abbild und Wirkung des Friedens, den Christus gebracht hat und der von Gott dem Vater ausgeht.“ (GS 78) Im Licht dieser Gewissheit die Solidarität erscheint nicht mehr bloß als eine dem Wesen der Menschen entsprechende und von Gott geforderte Leistung, sondern vielmehr als eine von Gott selbst gelebte und gnadenhaft in den Menschen grundgelegte Möglichkeit.

Als Lösung für die Erreichung eines friedlichen Miteinanders ist nicht die Abrüstung sondern die Beseitigung der Ursachen des Krieges vorgeschlagen: „an erster Stelle die Ungerechtigkeiten“, insbesondere „allzu große wirtschaftliche Ungleichheiten“, „Verzögerung der notwendigen Hilfe, aber ebenso die „Missachtung der Menschenwürde“ (GS 83). Die internationalen Institutionen spielen in zwei Richtungen eine bedeutende und beeinflussende Rolle.⁵⁷ Zuerst müssen sie alle Machträgern dazu überzeugen, im Dialog zu treten. Im Dialog Gesicht zu Gesicht

⁵⁶ Ebd., 265.

⁵⁷ Vgl. ebd., 266.

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

können die verursachenden Missverständnisse überwunden werden. Dann kommt ins Spiel das wirtschaftliche Gebiet. „Gaudium et spes“ sieht als Notwendigkeit, dass sich die finanzielle und fachliche Entwicklungshilfe erweitert und „die Praktiken des heutigen Welthandelns von Grund auf ändern um zu einem partnerschaftlichen Welthandelns zu gelangen (GS 85). Solidarische Entwicklungshilfe wird als Hilfe zur Selbsthilfe verstanden, indem die Eigenständigkeit der Entwicklungsländer eine nicht übersehbare Rolle spielt.⁵⁸ Im Zusammenhang mit der Notwendigkeit die Praktiken des heutigen Welthandelns zu ändern, steht auch die von der Seite des Konzils anerkannte Rolle ungerechter Wirtschaftsstrukturen. Die Fähigkeit etwas in diesen Bereichen zu ändern, liegt in den Händen der wohlhabenden Industrieländer.

„Zum Aufbau der internationalen Ordnung, in der die rechtmässigen Freiheiten aller wirklich geachtet werden und wahre Brüderlichkeit bei allen herrscht, sollen die Christen gern und von Herzen mitarbeiten, und das umso mehr, als der größte Teil der Welt noch unter solcher Not leidet, dass Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft. Das Ärgernis soll vermieden werden, dass einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen „Christen“ tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben [...]. Denn der Geist der Armut und Liebe ist Ruhm und Zeugnis der Kirche Christi“ (GS 88).

Die Koinonia Dimension der Kirche ist leicht in diesen Worten zu bemerken. Sie ist ihr bewusst, dass sie in der Völkergemeinschaft anwesend sein muss, „um die Zusammenarbeit unter den Menschen zu fördern und anzuregen“ (GS 89), Zusammenarbeit die erst in der Arbeit ihrer Glieder geschehen soll, und es weiter in der Mitarbeit in internationalen Organisationen und in der Bildungstätigkeit zu entfalten.⁵⁹

2.5. Schlusswort (GS 91-93)

Die Konstitution schließt mit einem ermutigenden Aufruf, die Welt in Brüderlichkeit und Liebe zu gestalten, durch die Hilfe des Dialogs und der Kooperation mit allen Menschen.

„Der Wunsch einen solchen Dialog, geführt einzig aus der Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion, schließt unsererseits niemanden aus, weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen. Da Gott der Vater Ursprung und Ziel aller ist, sind wir alle dazu berufen, Brüder zu sein. Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten.“ (GS 92)

Auch in diesen anschließenden Sätzen ergibt sich noch einmal der dynamische Charakter der Solidarität, „indem die Bereitschaft auch von Nichtkatholiken und Nichtchristen, ja auch von Atheisten zu lernen, und der zugleich unterschiedliche

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. ebd., 267.

Überzeugungen und Diskussionsbeiträge in innerkirchlichen Raum zuzulassen.“⁶⁰ Das sind Voraussetzungen, die zur Erreichung der wahren und festen Solidarität grundlegend sind.

Wir können mit Sicherheit sagen, dass „Gaudium et spes“ für die Solidarität der Kirche mit den Zeitgenossen und insgesamt für ein neues Paradigma der Konstellation von Kirche und Welt steht.⁶¹

3. Literaturverzeichnis

Prüller-Jagenteufel G. M., *Solidarität - eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Frankfurt a. M. 1998.

Kerber W., Ertl H., Hainz M. (Hg), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt a. M. 1991.

Mette N., Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* in Bischof Xaver, F./ Leingruber, S. (Hg). *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004.

Ansprache Papst Johannes' XXIII. Zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962), in: Kaufmann, L./Klein, N., *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg i. B. 1990.

Schasching J. Die Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, *IKZ-Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 19(1990).

Moeller Ch. Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: *LTbK² Erg.* Bd 3, 264; Pesch, O. H., *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte*, Würzburg, 1993.

Rahner K./Vorgrimler H. Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von Heute „Gaudium et spes“, in dies., *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg i. B.¹⁵ 1981.

Eichinger M., Solidarität als soteriologische Kategorie auf dem II. Vatikanum. Ansätze eines Paradigmenwechsels in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, in Fraling, B. u.a. (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*. FS Peter Hünemann, Freiburg i. B. 1994.

Füssel K., Die Zeichen der Zeit als locus theologicus, in: *ZPhTh* 30 (1983).

***, *Katechismus der Katholischen Kirche*, München-Vatikan 2003.

Semmelroth O., Kommentar zu GS 23-32, in *LTbK² Erg.* Bd. 3.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. Mette, Die pastorale Konstitution, 280.

PERSONA E TRASCENDENZA

Francesco MIANO

REZUMAT: Persoană și transcendență. Poate exista existență fără transcendență sau omul fără Dumnezeu? Acestea sunt întrebări la care filosofia contemporană a încercat să dea răspuns, în deplină libertate, când a știut să se lepede de prejudecăți și să înlăture false bariere. Avem de-a face până la urmă cu nevoia fiecărui om de a găsi puntea de legătură dintre credință și rațiune. În articolul de față alegerea unor gânditori ca și Karl Jaspers și Martin Buber arată tocmai faptul că dialogul dintre cele două elemente nu îi preocupă exclusiv pe catolici, ci este o componentă esențială a culturii contemporane.

Ci può essere esistenza senza trascendenza? Ci può essere uomo senza Dio? La filosofia contemporanea, quando ha saputo interrogarsi con libertà, senza pregiudizi e barriere precostituite, si è posta alla ricerca di una risposta a questi interrogativi che risultano decisivi per la vita : interrogativi che toccano il cuore di quel dialogo tra la fede e la ragione da noi tutti auspicato.

Ho scelto, come riferimenti fondamentali del mio intervento, Karl Jaspers e Martin Buber per mettere in evidenza che questi interrogativi non sono solo questioni da cattolici, ma domande che la parte più viva della cultura contemporanea sente come profondamente propri.

1. Esistenza, situazioni-limite e apertura alla trascendenza

Il cammino dell'esistenza apre agli altri, agli altri che mi stanno accanto, agli altri che non conosco, mi abilita, talvolta mi costringe, a partecipare alla vita comune, in ogni caso mi mette in relazione. Ma l'esistenza soggettiva rappresenta anche un luogo primario di apertura alla trascendenza e di manifestazione della trascendenza. Più l'esistenza è se stessa e vive autentiche relazioni con gli altri, più si apre alla trascendenza e, aprendosi alla trascendenza, trova così la misura del suo stesso essere. Nelle esperienze della gioia e dell'impegno etico, della fedeltà e della speranza, l'uomo tocca con mano la possibilità di un incondizionato e lo avverte come radice e termine ultimo del proprio cammino. C'è nell'esistenza un'insopprimibile ansia di pienezza, la tensione costante ad un di più che dà un orientamento o, addirittura, rivela l'orientamento ultimo.

Se essere se stessi vuol dire saper assumere la situazione senza però identificarsi totalmente con essa, se vuol dire vivere il rischio di una realizzazione mai compiuta interamente procedendo in un incessante interrogarsi che coinvolge l'unicità del proprio io, è anche vero che ciascuno „giunge a se stesso come un dono”, incontrando così „nella concretezza dell'istante, se-stesso e il proprio fondamento”.

Il cammino del divenire se-stessi presenta due dimensioni strettamente congiunte tra di loro. „Io sono responsabile di me perché voglio me stesso, della cui originarietà sono certo; inoltre per quanto mi concerne, io sono solo a me donato, perché questo volere-se-stesso ha bisogno di qualcosa che sopraggiunga” (K. Jaspers,

Filosofia) L'esperienza dell'assunzione della responsabilità per la propria esistenza si accompagna sempre alla sperimentazione della libertà come dono trascendente. „L'essere se stesso è l'unità di una duplicità, la duplicità dell'io che deve essere ad un tempo in sé affidato al mondo e alla trascendenza (...). Come non ci sono senza mondo, così non sono me stesso senza trascendenza” (*ibidem*). Il punto più alto di realizzazione di se stessi, di concreto esercizio della propria autonomia personale, è anche il punto in cui colgo la „dipendenza” del mio essere, il mio sentirmi donato, l'origine senza la quale non sarei libero. Più l'uomo è se stesso, più è cosciente della trascendenza, più è cosciente della trascendenza, più è responsabile del proprio essere.

Riconoscersi radicati nella trascendenza non significa svilire la dimensione etica dell'esistenza, vuol dire anzi preservare il carattere aperto dell'etica superando ogni pretesa di autosufficienza. L'uomo si ritrova infatti più grande nell'aspirazione che nella realizzazione, si esprime con gesti che non lo interpretano mai completamente, è sollecitato da attese mai completamente corrisposte. Ma è proprio grazie a questo suo limite costitutivo, grazie alla sua stessa finitezza, che l'uomo „risponde” e così facendo si apre alla trascendenza.

L'apertura alla trascendenza che caratterizza l'esistenza, al di là della dialettica tra il sapersi „responsabili” e il sentirsi „donati”, assume caratteristiche più problematiche laddove il limite è drammaticamente avvertito. Ciò avviene in particolare nell'esperienza delle situazioni-limite, quelle esperienze che toccano il cuore stesso dell'esistenza e la segnano profondamente. Esse rappresentano quanto l'esistenza non può in nessun modo eludere. „Sperimentare situazioni-limite ed esistere è la stessa cosa” (*ibidem*). Sperimentare l'insopprimibilità della lotta e del dolore, l'inevitabilità della colpa, il „fatto” stesso della morte appartiene alla vita stessa, appartiene alla condizione dell'uomo.

Le situazioni-limite sono segnate dalla necessità – e certo non dalla possibilità. Esse „sono come un muro contro cui urtiamo e naufraghiamo. Non possiamo operare in esse alcun mutamento, ma dobbiamo limitarci a considerarle con estrema chiarezza, senza poterle spiegare o giustificare in base a qualcosa” (*ibidem*). Tuttavia, pur appartenendo all'ordine della necessità, l'esperienza delle situazioni-limite contribuisce a innescare una possibilità, la possibilità del passaggio dall'esserci all'esistenza, contribuisce a rafforzare, pur nella tragicità dell'esperienza che si vive, l'assunzione di responsabilità. Di fronte alla sofferenza di una persona cara o di fronte alla morte l'esistenza si sente interpellata nella sua unicità. Così la situazione-limite può aprire la possibilità di proiettarsi nel rovescio del limite, ed è, in tal senso, esperienza di trascendenza. La trascendenza, incontrata nelle situazioni-limite, è quell'ulteriorità che sempre dice l'incommensurabilità del cercato rispetto al cercare, che sempre richiama l'ulteriorità del possibile. Nello stesso tempo essa è anche realtà assoluta, in quanto è una „realtà senza possibilità” (*ibidem*), non ritraducibile in possibilità.

2. Naufragio e trascendenza

Di questa dialettica esistenziale tra possibilità e impossibilità l'immagine jaspersiana del naufragio è espressione pregnante. „Alla fine c'è il naufragio” (*ibidem*).

Il naufragio è l'esperienza più propria dell'esistenza. Ma al naufragio si perviene in modi diversi e lo si affronta attraverso una pluralità di predisposizioni possibili.

Per quanto concerne l'esserci, non c'è vero e proprio naufragio in senso jaspersiano. „Per tutto ciò che vive nell'ambito dell'esserci sopraggiunge la morte. L'uomo sperimenta nella sua vita e nella sua storia che tutto ha la sua fine. Nel divenire delle condizioni sociologiche, le mete raggiunte non hanno durata; tutte le possibilità concepibili si esauriscono; le forme della vita spirituale, dileguandosi si perdono. Quanto c'era di grande è andato distrutto” (151). Per l'esserci „non c'è altro destino che il perire inconsapevole”. Così come per l'animale, soggetto solo alla „caducità oggettiva” (*ibidem*).

Per Jaspers „il naufragio c'è solo per la coscienza e quindi per il rapporto che essa instaura con esso (...). Il naufragio esiste solo per l'uomo a cui, peraltro, non appare in termini univoci” (153). Il naufragio si dà per l'uomo infatti in diversi modi. Si dà come naufragio del suo esserci, come naufragio della conoscenza e dell'azione, si dà come naufragio dell'esistenza. Ma „mentre i diversi modi del naufragio che si presentano come realtà oggettiva o come inevitabili ipotesi mentali significano sempre, in un modo o in un altro, un naufragio nell'esserci in quanto esserci, il naufragio dell'esistenza si colloca su un altro piano” (*ibidem*).

Il naufragio dell'esistenza è tutto nella presa di coscienza dell'„impossibilità di porre in sé il proprio fondamento ultimo”, nell'accorgersi che non solo l'esserci perisce, ma che la mia stessa libertà non è mai totale, ha vincoli, limiti, contraddizioni e la mia ricerca della verità non mi conduce mai a ciò che è universalmente valido. Anzi „la verità autentica è proprio quella che soccombendo va perduta”. Quanto più decisi sono „i successi” dell'esistenza, tanto più chiaro appare „il limite davanti a cui dovrà naufragare”.

Se però naufragare significa abbandonare la pretesa di bastare a se stessi, allora ci si apre all'altro, ci si „dispone per la trascendenza” (*ibidem*). In questo caso il naufragio non è „annichilimento puro e semplice”, ma nel naufragio „viene a manifestarsi un essere”, per cui il naufragare diventa così anche „un eternare” (*ibidem*). Ciò è possibile a chi, vivendo autenticamente la possibilità dell'esistenza anche attraverso la rinuncia a se stessi e alle proprie aspirazioni, si imbatte nella trascendenza, nell'essere che non può essere presupposto. Non si può „volere direttamente il naufragio” perché ciò „sarebbe un perversimento che condurrebbe di nuovo l'essere nell'oscurità del nulla”. „Non ogni trapasso, non ogni annientamento, o abbandono di sé o rinuncia esprimono l'autentico naufragio che rivela. La cifra dell'eternare nel naufragare si chiarisce solo quando io non voglio il naufragio, ma rischiando lo affronto. Io non posso fare dei piani in base alla lettura della cifra del naufragio, perché i piani li posso fare solo con ciò che mi garantisce durata e stabilità. La cifra non si manifesta quando io lo voglio, ma quando faccio di tutto per evitarne la realizzazione. Essa si manifesta nell'amor fati; ma sarebbe un falso fatalismo quello di chi si arrendesse prima del tempo, precludendosi così la possibilità di giungere al naufragio” (*ibidem*).

Solo dalla perdita si dischiude quella possibilità che consente di lanciare uno sguardo sul fondamento vero e proprio. „Eternare significa dunque costruire un mondo nell’esserci con la continuità di una volontà che tende alla norma e alla durata e che è animata non solo dalla coscienza e dalla disponibilità della perdita, ma anche dal rischio e dalla conoscenza della perdita in cui l’eternità si manifesta nel tempo. Solo questo autentico naufragio a cui io sono incondizionatamente aperto perché lo conosco e lo accetto, può diventare una cifra significativa dell’essere. Sia che io mi nasconda la realtà, sia che senza realtà vada incontro al naufragio, in entrambi i casi mi lascio sfuggire nell’effettivo naufragio, il vero naufragio” (*ibidem*):

Il naufragio è, in fondo, l’esperienza della necessità della vita, spinozianamente e nietzscheanamente da amare, di quella necessità che non si coglie pienamente nel suo significato se non nell’orizzonte della libertà, della possibilità della libertà.

Proprio perché c’è la libertà, c’è il naufragio e dunque la consapevolezza del ruolo del naufragio – sia esistenziale, ma anche critico, rispetto ad ogni forma di assolutizzazione totalizzante – non può venir meno. „Se c’è la libertà, la validità e la durata non possono essere che fragili (...). Poiché la libertà c’è solo attraverso la natura e contro la natura, essa è costretta a naufragare o come libertà o come esserci”. In definitiva l’autenticità dell’esistenza, la realizzazione della sua più vera possibilità è nel frammento, non nella totalità dispiegata, nella fecondità etica della scelta, attraversata sempre da dubbio e incertezza, ma anche ricca della capacità di riscrivere l’intero nella parte, l’universale nell’individuale. „Per contenere qualcosa di autentico, il finito non può che essere frammentario” (*ibidem*), l’eterno si fa tempo nell’attimo.

3. La responsabilità e il Tu divino

L’apertura dell’esistenza si colora di ulteriori determinazioni, ma non in contraddizione con quanto precedentemente delineato se la trascendenza viene ad identificarsi con il Tu divino e la stessa idea di responsabilità si carica di nuove sfaccettature. Così è, per esempio, in Buber in cui a partire dall’idea di responsabilità la relazione con il tu umano si connette alla relazione con il Tu divino. „Le linee delle relazioni nei loro prolungamenti si intersecano nel Tu eterno. Ogni singolo Tu è una breccia aperta sul Tu eterno. Per mezzo di ogni singolo Tu la parola fondamentale interpella il Tu eterno” (M. Buber, *Il Principio dialogico*).

In un saggio del ’36 Buber scrive: „Responsabilità presuppone uno che mi appella primariamente da una regione indipendente da me, al quale debbo rendere conto. Egli mi parla di qualcosa che mi è affidato e mi chiede di prenderne cura. Egli mi appella a partire dalla sua fiducia e io rispondo nella mia fedeltà, oppure nella mia infedeltà nego la risposta, o ancora, dopo essere caduto nell’infedeltà, me ne libero con la fedeltà della risposta. Questa è la realtà della responsabilità: rendere conto che ci è stato affidato un essere che ci dà fiducia, in modo tale che fedeltà e infedeltà vengano alla luce, ma con uguali diritti, perché ora la fedeltà appena rinata può vincere l’infedeltà. Dove nessun appello primario mi può toccare, perché tutto è «mia proprietà», la responsabilità è diventata un’ombra. E contemporaneamente si dissolve il carattere reciproco della vita. Chi non dà più risposta, non percepisce più la parola” (*ibidem*).

Responsabilità non si riferisce ad un insieme di pesi più o meno addossati sulle spalle del soggetto agente, ma sta ad indicare la capacità di dare risposta all'altro e in questo senso è strettamente connessa alla relazione. „Il concetto di responsabilità va riportato dall'ambito dell'etica speciale, di un «dovere» liberamente sospeso per aria, a quello della vita vissuta. C'è autentica responsabilità solo là ove ci sono vere risposte” (*ibidem*).

Questo modo buberiano di intendere la responsabilità lascia trasparire chiaramente il riferimento a Kierkegaard. Il singolo kierkegaardiano è infatti fortemente interpellato da un Tu, la dimensione relazionale lo caratterizza in modo costitutivo. L'ascolto dell'appello che da un „altro da me” mi viene rivolto e la risposta a quest'appello, fedelmente ripetuta nel tempo, rappresentano le dinamiche determinanti del singolo nella visione del filosofo danese. Proprio la dimensione della responsabilità – a parere di Buber – distingue con chiarezza il «singolo» dall'«unico» di Stirner, ma anche dall'uomo socratico impegnato nello sforzo di conoscere se stesso e fa contestualmente emergere i limiti del singolarismo kierkegaardiano (*ibidem*). L'unico stirneriano „non ha alcuna relazione essenziale al di fuori di quella con se stesso”, anzi „disattiva anche la domanda circa una relazione essenziale tra l'io e l'altro” (*ibidem*). D'altra parte il singolo kierkegaardiano è „abramitico”, è „cristiano” non è socratico, anche se Buber sa bene che il „conosci te stesso” socratico diede molto da fare a Kierkegaard. Il singolo kierkegaardiano è inserito, rispetto all'uomo socratico, in un diverso „divenire, che «non ha come fine la *vita giusta*» ma l'entrare in una relazione”, un „divenire entro tutta la gravità della serietà resa possibile per l'Occidente solo dal cristianesimo” (*ibidem*), il divenire della relazione assoluta uomo-Dio. Per Buber tale relazione rappresenta il punto di forza della visione kierkegaardiana, ma anche il suo elemento di fragilità in virtù dell'esclusivismo che la caratterizza. Da un lato, infatti, proprio meditando sulla relazione uomo-Dio, sulla insormontabile singolarità dell'uomo e del suo rapportarsi a Dio, Kierkegaard si rende conto che la verità autentica non ha caratteri noetici ma è verità vissuta, esistenzialmente confermata, „eternamente indestituibile, verità che non si può possedere, ma a cui e per cui si può servire, percepirla e comunicandola” (*ibidem*). Dall'altro, tuttavia, la relazione uomo-Dio è „la relazione che esclude tutte le altre relazioni; più precisamente quella che per la forza della sua essenzialità unica bandisce ogni altra relazione nel regno della inessenzialità” (*ibidem*).

Qui Buber, che pure lo aveva seguito nella critica a Stirner e nella presa di distanza da Socrate, si separa da Kierkegaard: „Chi professa la fede in quel Dio che Kierkegaard ed io riconosciamo, come potrebbe credere, nel momento dell'esame decisivo, che Dio pretenda che il tu vero sia detto solo a lui, che a tutti gli altri invece sia detto un tu inessenziale e non valido – che Dio pretenda che noi scegliamo tra lui e la sua creazione!” (*ibidem*). Per Buber è indispensabile la relazione dell'uomo con Dio scissa dalle relazioni tra gli uomini, la responsabilità che il singolo avverte nei confronti di Dio non può non essere anche responsabilità verso gli altri. „Il singolo corrisponde a Dio quando abbraccia umanamente il pezzo di mondo che gli è stato affidato, come Dio abbraccia divinamente la creazione. Il singolo realizza l'immagine

di Dio nella misura in cui gli è personalmente possibile, quando con tutto il suo essere dice tu agli altri esseri che vivono intorno a lui” (*ibidem*).

La difficoltà a comprendere il ruolo della relazione con gli altri deriva a Kierkegaard, a parere di Buber, anche dalla confusione tra dimensione pubblica e massa, laddove la massa è certamente „il contrario della libertà”, ma non coincide necessariamente con la dimensione pubblica.

Nella visione buberiana, infatti, il singolo può opporsi alla massa senza per questo dover rinunciare ad ogni relazione; il singolo può trasformare „la massa in singoli” attraverso „l’opera paradossale di sottrarre alla massa il suo carattere di massa”, nel senso di recuperare anche all’interno della massa la possibilità di un incontro con l’altro. „Il singolo non è colui che entra in un rapporto essenziale con Dio e solo inessenziale con gli altri, che è in un rapporto incondizionato con Dio e condizionato con la dimensione pubblica. Ma il singolo è colui per il quale la realtà della relazione con Dio, quella esclusiva, abbraccia e comprende la possibilità di relazione con ogni alterità, è colui al quale l’intera dimensione pubblica, magazzino dell’alterità, offre sufficiente alterità per trascorrere con essa la sua vita” (*ibidem*). Dalla relazione con l’alterità di Dio non discende la necessità di trascurare il mondo ma, al contrario, emerge una forte sollecitazione per il singolo a vivere pienamente la sua responsabilità mondana: «Il singolo che vive per il rapporto di fede deve volere che esso si realizzi nella piena misura della sua vita vissuta. Egli deve tener testa all’ora che lo attende, biografica e storica, così come’è, con tutto il suo contenuto mondano, con tutte le sue contraddizioni che ci paiono assurdità, senza indebolirvi l’impeto dell’alterità. Egli senza nobilitarlo e abbellirlo, deve percepire il messaggio che gli viene da quest’ora, nel manifestarsi di questa situazione; non gli è neppure permesso trasformare la selvaggia grossolana profanità in casta religiosità; deve riconoscere che la domanda che gli viene rivolta, celata nel linguaggio della situazione, che risuoni nella lingua degli angeli o in quella del demonio, rimane una domanda di Dio rivolta a lui senza che con ciò i diavoli divengano angeli” (*ibidem*).

Percepire fedelmente l’appello di Dio alla responsabilità nella propria „ora storica e biografica” significa contemporaneamente essere responsabile dell’„ora del mondo”. La singola persona, „che voglia o no ammetterlo, che voglia o no prenderlo sul serio, appartiene alla comunità in cui è nata o in cui è capitata”. E quest’appartenenza rappresenta la propria „destinazione”, anche se può sembrare „deportazione”. Si coglie così il limite di ogni appartenenza, quasi „palo conficcato nell’anima”, e insieme l’unitaria sorgente della responsabilità che è nello stesso tempo risposta a Dio e agli altri uomini (*ibidem*).

Il pensiero di Kierkegaard richiama al carattere più autentico della responsabilità che è quello personale: „Il singolo è colui che vive responsabilmente, può legittimamente portare a compimento anche le sue decisioni politiche, ma solo da quel fondamento della sua esistenza in cui egli percepisce ciò che accade come discorso di Dio rivolto a lui” (*ibidem*). In questo senso Kierkegaard offre a Buber indicazioni preziose relative alla salvaguardia dell’intangibilità della decisione personale, a fronte di ogni atteggiamento passivo indotto dall’appartenenza a gruppi

politici o, anche, ad una religione. L'indicazione di coloro che compongono un gruppo entra nella decisione, ma non la sostituisce. Le decisioni autentiche hanno sempre carattere personale e appaiono sempre segnate da un'ineludibile componente di rischio e di incertezza.

„Ci si chiederà, dopo tutto, se su questo erto sentiero si sia sicuri di trovare ciò che è giusto. Ancora una volta no, non c'è sicurezza. C'è solo una possibilità; ma non esiste altro che questa. Il rischio non ci assicura la verità; esso ed esso soltanto ci conduce nello spazio in cui essa respira” (*ibidem*). La ricerca dello spazio autentico della verità, spazio in cui si esercita la responsabilità personale a partire dalla relazione con Dio, è in definitiva il tratto comune del pensiero di Kierkegaard e del pensiero di Buber. Ma il ruolo attribuito agli altri nella costituzione di questo spazio rende appunto diverse le prospettive dei due pensatori.

La responsabilità appare un'autentica e comprensiva modalità di relazione con Dio e, per Buber, oltrepassando Kierkegaard anche tra gli uomini. Ma se non c'è relazione senza responsabilità per l'altro, è ancor più vero, in un'ottica buberiana, che non c'è responsabilità senza cogliere l'originarietà della relazione con l'altro – il „tu innato” – che da sempre mi interpella, mi provoca, mi spinge alla risposta. „Il divenire cosa – come il divenire io – è un prodotto tardivo, originato dalla cesura delle esperienze originarie, dalla separazione dei due un tempo uniti. All'inizio è la relazione: categoria dell'essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell'anima; all'inizio è l'a priori della relazione, il tu innato” (*ibidem*). Addirittura „si può supporre che le relazioni e i concetti, ma anche le rappresentazioni di persone e cose, si siano formati staccandosi da rappresentazioni di processi e situazioni di relazione” (*ibidem*).

4. Eclissi di Dio e responsabilità dell'uomo

È a partire dalla questione delle relazioni che si gioca anche il rapporto con Dio. Se infatti Dio sembra scomparso, eclissato dall'orizzonte della vita comune è perché è mutato il mondo di intendere relazione e responsabilità. Vi è una stretta connessione tra la concezione della realtà e il modo di vivere la religione. „Si può conoscere nel modo più sicuro il vero volto di un'epoca – così egli scrive – considerando i rapporti esistenti tra religione e realtà” ed aggiunge: „In certi tempi gli uomini 'credono' in una realtà indipendente, dotata di esistenza propria, con la quale hanno un rapporto effettivo e della quale, come ben sanno, possono farsi solo una rappresentazione assai inadeguata. In altre epoche, invece, al posto della realtà vi è una rappresentazione di essa, che si 'ha' e che si può maneggiare conformemente; oppure rimane il residuo della rappresentazione, il concetto che mostra soltanto le tracce sbiadite dell'antica immagine” (M. Buber, *L'eclissi di Dio*).

Con l'affermarsi del soggettivismo moderno la religione diviene così non una vera e propria esperienza di relazione, ma „un processo interno dell'anima” che proietta su un piano fittizio idee divenute completamente indipendenti dalla realtà. Dio è così completamente fagocitato dall'Io, così come nello sviluppo soggettivistico della filosofia moderna, da Cartesio in poi, l'oggetto si è progressivamente dissolto nel soggetto: „Il soggetto, che sempre apparve annesso all'essere per prestargli il servizio della contemplazione, dichiara di aver generato e di generare esso stesso l'essere.

Finchè tutto ciò che ci sta di fronte e si impadronisce di noi viene sciolto nella fluttuante soggettività. Già il prossimo passo conduce nello stadio a noi noto che si considera l'ultimo e se ne compiace: lo spirito umano dice di essere il signore delle sue opere e annichila concettualmente l'assolutezza e l'assoluto" (*ibidem*).

Ecco perché, a parere di Buber, l'ateismo rappresenta il risultato caratterizzante della cultura moderna. Confrontandosi con Heidegger, Sartre e Jung, e con Nietzsche, in particolare, Buber si sforza di dimostrare che Dio non è morto, ma che si è solo eclissato, in quanto fra noi e lui si è frapposto qualcosa che impedisce alla luce di Dio di giungere sino ai nostri occhi: „Che cosa intendiamo esattamente quando parliamo di un'eclissi di Dio (...) ? Usando questa metafora partiamo dall'ardito presupposto che ci sia possibile mediante il nostro occhio spirituale, meglio: mediante l'occhio dell'essere, scorgere Dio come vediamo il sole e che quindi qualcosa può frapporsi fra la nostra esistenza e la sua, come tra terra e sole". In altre parole, nell'ambito della nostra civiltà e nel corso del suo sviluppo, tra l'uomo e Dio si è frapposta la massa opaca dell'Esso, ovvero il nostro „Ego (Ichheit) ormai onnipotente" (*ibidem*). Infatti ciò che ha provocato la riduzione di Dio ad un qualcosa di impersonale, ad oggetto da osservare, comprendere e possedere è il prevalere di una forma distorta di relazione. La coppia Io-Esso ha travolto la coppia Io-Tu. La strumentalità ha prevalso sull'autenticità della relazione.

E all'eclissi di Dio si è accompagnata, per Buber, la sospensione dell'etica. Mentre però Abramo – ricorda Buber con Kierkegaard – sospende il suo obbligo morale nei confronti del figlio per aver udito la voce di dio, oggi „siamo in un'epoca in cui la sospensione dell'etica invade il mondo degli uomini sotto forma di caricatura (...). I falsi assoluti dominano l'anima che non è più in grado di costringerli alla fuga mediante l'immagine di quello reale" (*ibidem*). Ciò che viene meno è il terreno della responsabilità etica individuale, kierkegaardianamente capace di sentire nel tempo la voce dell'eterno: nel tempo in cui prevale la coppia Io-Esso la responsabilità è destinata ad essere sommersa e messa da parte.

Eclissi di Dio e sospensione dell'etica non sono però prospettive irreversibili. „L'eclissi della luce di Dio non è l'estinguersi, già domani ciò che è frapposto potrebbe ritirarsi" (*ibidem*), dando così spazio ad una rinnovata fioritura della responsabilità dell'uomo.

Questa idea – la possibilità della fine dell'eclissi – nasce fondamentalmente da una considerazione del male in termini antropologico-esistenziali. Il male nasce anch'esso dal privilegiamento della relazione Io-Esso sulla relazione Io-Tu. Si tratta di una sorta di atteggiamento idolatrico da parte dell'uomo: l'Io prevale sul Tu ma questo predominio lo porta a cadere nelle braccia dell'Esso. Il Tu di Dio, che non può mai divenire Esso, si allontana, si eclissa.

Tuttavia il male dell'uomo può solo sospendere ma non interrompere definitivamente l'alleanza con Dio. Dopo l'eclissi la situazione può ritornare alla normalità. Persino dopo Auschwitz il dialogo potrebbe riaprirsi. Ciò che egli auspica per Israele vale per tutti gli uomini. „Attraverso la cultura ebraica – osserva significativamente Lévinas – egli non parlava d'altro che di problemi universali" (*Fuori*

PERSONA E TRASCENDENZA

dal soggetto). La stessa interpretazione buberiana del chassidismo come „*Qabbalà* divenuta *ethos*” (secondo la definizione ricordata da Scholem in *Le grandi correnti della mistica ebraica*) si pone in questa direzione. Il riferimento ad una determinata esperienza religiosa diventa proposta valida per una comunità specifica ma anche per ogni uomo, per Israele e per l'intera umanità.

Ciò che conta è il ristabilimento di un ordine etico: se persino la Shoah può essere letta come il venire alla luce, nella modalità più drammatica, di quel pervertimento del soggettivismo moderno che è l'altra faccia della rottura dell'alleanza dell'uomo con Dio, il ristabilimento di quest'alleanza, la possibilità della fine dell'eclissi, sono per Buber affidate alla responsabilità dell'uomo, al recupero di un'idea di responsabilità fondata sulla centralità della dimensione della relazione.

~~FRANCESCO MIANO~~

FILOSOFIE ȘI TEOLOGIE LA VLADIMIR LOSSKY

Alin TAT

REZUMAT: Philosophie et théologie chez Vladimir Lossky. Dans le présent article je relis quelques passages de l'œuvre théologique de Vladimir Lossky pour questionner la place occupée par la philosophie dans l'édification dogmatique. Je suggère aussi certains rapprochements et différences par rapport au modèle catholique de la relation entre fides et ratio. En soulignant le primat incontestable du théologique, la place de l'expérience apophatique dans la formulation du discours dogmatique et le rôle du silence comme accomplissement mystique, le théologien orthodoxe offre des clefs herméneutiques pour interpréter correctement la tradition chrétienne.

Filosofia a primit drept de cetate în creștinismul apusean cel puțin de pe vremea sfântului Toma de Aquino (sec. XIII). Autonomizându-se treptat în raport cu discursul strict teologic, aceasta a ajuns până la divorț cu credința în anumite variante iluministe și postiluministe. În cele ce urmează, îmi propun să investighez un autor din spațiul teologic ortodox, și anume cazul lui Vladimir Lossky. Voi comenta prologul lucrării sale de *Introducere în teologia ortodoxă*, intitulat „Credință și teologie”¹.

Gnoză și iluminare

Lossky scrie aici un *discurs asupra metodei*, abordând acele teme care constituie preambulul teologiei propriu-zise. Autorul alege să înceapă inițierea teologică prin conceptul de *gnoză*. Desigur că accepțiunea termenului este una „ortodoxă”, pe filonul alexandrin deschis de Clement și continuat de Origen în sec. III: „*Gnoza* autentică nu poate fi separată de harismă, de iluminarea prin har care transformă capacitatea noastră de înțelegere. Întrucât obiectul contemplației îl constituie o existență și o prezență personală, adevărata *gnoză* implică întâlnire, reciprocitate, *credința* ca adeziune personală față de prezența personală a lui Dumnezeu care se descoperă pe sine.” (I, 9)

Gnoza propusă aici se întemeiază pe credință și, în mod fundamental nu poate ieși din perimetrul acesteia. La fel și discursul teologic, bazat pe iluminarea divină prin aportul subiectiv și obiectiv al credinței, nu are nevoie de o fundamentare rațională și nici nu depășește niciodată aria circumscrisă de har. Ideea de gnoză este cuplată, pe de o parte, cu caracterul gratuit al provenienței sale, ca dar al Creatorului pentru făptura sa și, pe de altă parte, cu condițiile de receptare ale acestei donații originare, ca rugăciune curată. Astfel: „În sensul strict al cuvântului, pentru asceții răsăritului creștin, gnoza constituie apogeul vieții de rugăciune – punctul culminant în care gnoza este *dată* de către Dumnezeu omului „care se cunoaște pe sine ca fiind supus greșelii”, spune Evagrie, și își transformă nimicnicia ca deschidere întru credință.” (I, 9)

¹ Ed. Sophia, București 2006, p. 9-27, abreviat I.

Practic, acest nivel al rugăciunii adevăratului *gnostic* se atinge doar prin exersarea tăcerii exterioare, dar mai ales a celei interioare, care face posibilă *auzierea* Cuvântului: „Rugăciunea curată implică o stare de tăcere. Isihăştii sunt „păstori ai tăcerii”: întâlnire și har, gnoza se situează dincolo de *nous*; ea necesită depășirea și suspendarea gândirii. De aceea această idee de gnoză necuvântată, înțeleasă ca teologie adevărată, nu corespunde în mod direct învățăturii teologice, unei teologii care poate și trebuie să se exprime prin cuvânt.” (I, 9-10)

Gnoza se află, așadar, în mod esențial dincolo de cuvânt și raționare, este o stare a ființei întregi, care face posibil și discursul ulterior al teologiei. Putem spune, urmându-l pe Lossky, că înaintea teologiei discursive există o experiență a credinței, mai bogată decât modurile sale de expresie: „Teologia în calitatea ei de cuvânt și gândire trebuie să tănuiască în mod necesar o dimensiune gnostică în sensul teologiei contemplației și a tăcerii. Este vorba de deschiderea gândirii noastre spre o realitate care o depășește. Este vorba de un mod de a gândi, în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă și cuprinsă, mortificată și însuflețită de credința contemplativă. Astfel, învățătura teologică se situează în mod dificil între *gnosis* – harismă și tăcere, cunoaștere contemplativă și cunoaștere existențială – și *episteme* – știință și gândire rațională.” (I, 10)

Teologie și contemplație

Sublinierea dimensiunii contemplative ferește teologia de căderea în activism, de transformarea sa într-un moralism omenesc, prea omenesc și îi restituie statura adevărată, de cunoaștere existențială și vedere a lui Dumnezeu. După acest avertisment necesar, Lossky tratează chestiunea propriu-zisă a construcției teologice, a credinței în căutarea înțelegerii (*fides quaerrens intellectum*), a unei formulări dogmatice a experienței harului. Gnoza nu invalidează efortul umane edificări a unei „științe” a revelației, însă aceasta poartă marca ambiguă a discursivității. Teologia înseamnă o explicitare și o explicare a datelor credinței, dar riscă să devină o piedică atunci când iese din contextul rugăciunii: „Limbajul teologic se folosește de *episteme*, însă nu se poate reduce la aceasta (...) Indispensabilă creștinului conștient, care gândește, învățătura teologică constituie în același timp o necesitate și o piedică. Gnoza ca act contemplativ este o ieșire spre starea veacului ce va să fie, o viziune a ceea ce este dincolo de istorie, a ceea ce desăvârșește istoria, o proiectare a eshatologiei în clipa prezentă. Gnoza este eshatologică (...) Dimpotrivă, învățătura teologică este făcută pentru lucrarea istorică de aici. Ea trebuie adaptată spațiului și timpului, contextelor și momentelor. Cu toate acestea, ea nu trebuie să ignore niciodată contemplația; ea trebuie să se hrănească din clipele tăcerii eshatologice și să încerce să exprime sau cel puțin să sugereze inefabilul. Hrănită din contemplație, ea nu se închide în tăcere, ci caută să dea glas tăcerii, cu smerenie, printr-un nou mod de a folosi gândirea și cuvântul.” (I, 10-11)

Teologia ca *sophia*

Tăcerea nu apare doar ca o condiție umană a posibilității teologiei, ci vine dinspre viitor, exprimă dimensiunea eshatologică a prezentului, a oricărui timp prezent. În acest fel, timpurile din urmă nu sunt doar cele plasate la sfârșit, cronologic

vorbind, ci ele se află înăuntrul experienței temporale, la un nivel de profunzime. Accesul la această adâncime a ființei noastre istorice ne este dat în experiența spirituală. Dincolo de raționalitatea discursivă se găsește odihna contemplației supranaturale, inclusiv în latura sa doxologică: „Gândirea teologică este menită să predisună la preamărire și să exprime contemplația. Trebuie să ne ferim însă ca ea să devină o evadare din „constrângerea” rugăciunii și să înlocuiască taina trăită în tăcere cu scheme mentale, desigur, ușor de aplicat, și a căror folosire poate să încânte, dar care sunt în ultimă analiză, lipsite de conținut.” (I, 12)

Formulele dogmatice au un rol analog reprezentărilor iconografice, ele nu tind să blocheze privirea care le contemplă, ci o redirecționează înspre profunzimea tainei. Funcția expresiei teologice este aceeași cu cea a icoanei și a întregii arte liturgice, cea de a preamări, de a orienta gândul și ființa întreagă spre adâncimile insondabile ale misterului trăit în credință. Între pretențiile gnozei și tehnicitatea unei cunoașteri sistematice (*episteme*), Lossky consideră că trebuie plasat conceptul teologic al *sophiei*: „Teologia înțeală ca *sophia* se înrudește atât cu *gnosis*, cât și cu *episteme*. Ea se exprimă rațional, însă caută întotdeauna să treacă dincolo de concepte. Intervine aici un moment necesar al *nepuținței* gândirii umane în fața tainei care dorește să se facă cunoscută. O teologie care se constituie în sistem este întotdeauna primejdioasă. Ea încarcerează în sfera închisă a gândirii realitatea spre care trebuie să se deschidă gândirea.” (I, 13)

Dacă ar fi să comparăm viziunea asupra teologiei schițată până acum cu versiunea sa omologă tomistă, am putea remarca similitudini de fond, în ciuda modului diferit de exprimare. Astfel, atât pentru teologul ortodox Vladimir Lossky cât și pentru dominicanul Toma de Aquino, teologia se naște și trebuie să rămână în perimetrul credinței. Teologia nu poate avea pretenția de a întemeia credința deoarece derivă din ea. Nu poate avea nici pretenția epuizării „obiectului” ei, infinit, ideea exprimată de Lossky prin refuzul încătușării în ceea ce el numește „scheme mentale”, fie ele chiar teologice, iar în tomism ia forma realismului gnoseologic. Taina divină nu se reduce la expresia sa dogmatică, ci aceasta din urmă trebuie gândită mai degrabă ca o scară ce înalță, ca un jalon al experienței de credință, dar care nu are finalitatea în sine. Lossky preferă să sublinieze mereu acel dincolo al credinței neraționabile și, în cele din urmă, inefabil, în timp ce teologul apusean accentuează dimensiunea cunosătoare a demersului său. Cei doi sunt însă de acord în a articula cuvântul și tăcerea contemplativă, învățătura și experiența credinței. Lossky tratează teologia ca *sophia*, în timp ce sfântul Toma distinge între aspectul sapiențial propriu căutării credincioase și dimensiunea „științifică” a discursului teologic. Pentru amândoi teologia este în mod fundamental *sapientia*, dar în perspectivă tomistă construcția teologică este mai întâi *scientia*. Desigur, o știință *sui generis*, în care principiile sunt revelate, aparținând lumii inaparente, iar cercetarea nu își domină „obiectul”, care rămâne mereu tainic și inepuizabil. Pentru Lossky, „teologia ca *sophia* ar fi capacitatea, putința de a adapta gândirea la revelație, de a-și găsi cuvinte măiestrite și inspirate, care să depună mărturie asupra acesteia din urmă în limbajul propriu rațiunii umane, dar depășindu-i limitele, pentru a răspunde nevoilor imediate. Este vorba de o

reconstrucție lăuntrică a facultăților noastre cognitive, condiționată de prezența în noi a Duhului Sfânt.” (I, 15)

În cazul lui Lossky avem un accent pus pe viziunea teologică *de sus*, ca inspirație și gnoză oferită direct de Dumnezeu, în timp ce în construcția tomistă perspectiva se vede *de jos*, ca efort uman de edificare. Viziunea ortodoxă trimite imediat la finalitatea contemplativă a cunoașterii teologice, în timp ce versiunea catolică zăbovește asupra momentului constructiv și, implicit, asupra instrumentelor de lucru. Această complementaritate a punctelor de plecare dă uneori impresia unei divergențe de gândire teologică, dar, așa cum am văzut până acum în cazul lui Lossky, părerea menționată nu își găsește temei în textul comentat.

Revelație și persoană

Pentru Lossky, o caracteristică a experienței creștine o constituie descoperirea caracterului personal atât al ființei umane cât și al lui Dumnezeu. Marcat în primul rând de „personalismul” Părinților Bisericii și, poate, de cel al unor gânditori catolici contemporani lui, teologul ortodox subliniază în repetate rânduri importanța conceptului: „Credința nu este o atitudine psihologică, o simplă încredere, ea este o relație ontologică între om și Dumnezeu (...) Această capacitate definește existența personală a omului, este propria lui natură făcută să se integreze vieții divine, ambele mortificate în starea lor de izolare și de moarte, dar însuflețite prin prezența Duhului Sfânt. Credința, înțeleasă ca participare ontologică în cadrul unei întâlniri între persoane, este, așadar, prima condiție a cunoașterii teologice.” (I, 14-15)

Lossky privește retrospectiv dezvoltarea dogmatică, remarcând modul în care creștinismul a asumat gândirea filosofică anterioară, reorientată în funcție de nevoia sa de autodefinire. Însă dincolo de această relectură a istoriei, se simte în tonul autorului *pathos*-ul unui interes de actualitate. Noțiunea de persoană, revizitată și precizată în contextul personalismului filosofic, devine un instrument conceptual utilizat în dezbaterile zilei: „teologia tinitară ne descoperă un nou aspect al realității umane: persoana. Într-adevăr, filosofia antică nu cunoștea semnificația persoanei. Gândirea greacă nu a depășit concepția „atomistă” despre individ. Gândirea romană, trecând de la mască la rol, a definit *persona* în termenii unor relații juridice. Numai prin revelarea Treimii, temelia unică a antropologiei creștine, s-a putut concepe persoana într-un mod absolut. Este adevărat că, pentru Sfinții Părinți, a fi persoană înseamnă a fi liber în relația cu natura; persoana eludează orice condiționare, fie ea psihologică sau morală. Fiecare atribut al acesteia este repetitiv, el aparține naturii, dar revine și altor indivizi. Chiar și mai multe calități deodată pot fi regăsite și la alții. Unicitatea personală este ceea ce rămâne atunci când înlăturăm orice context cosmic, social și individual, tot ceea ce poate fi conceptualizat. Persoana nu poate fi definită prin elucidarea conceptelor. Ea este incomparabilul, totala alteritate.” (I, 50)

Elogiul conceptului de persoană aparține în același timp discursului teologic, dar și poziției filosofice proprii autorului. Utilizarea opoziției noționale dintre individ și persoană, tipică personalismului, precum și a celei dintre natură și persoană, prin accentuarea dimensiunii *apofatice* a celei din urmă, toate acestea arată destul de clar poziționarea teoretică a autorului. Astfel, el scrie: „Indivizii pot fi însumați, persoanele

nu. Persoana este întotdeauna unică. Conceptul obiectivează și subsumează. Doar o gândire metodic „deconceptualizată” prin apofază poate evoca taina persoanei. Căci ceea ce rămâne ireductibil în fiecare natură nu poate fi definit, ci numai desemnat. Ea poate fi cuprinsă numai în cadrul unei relații personale, printr-o reciprocitate analogă aceleia a ipostasurilor Treimii, printr-o dezvoltare care transcende banalitatea opacă a lumii indivizilor. Abordarea persoanei înseamnă pătrunderea într-un univers personal, deopotrivă asumat și deschis, al celor mai înalte creații artistice, al unei vieți, câteodată foarte smerită, însă întotdeauna unică, dar mai presus de toate, dăruită și stăpână pe sine.” (I, 50-51)

Filosofie și teologie

După aceste notații privitoare la natura teologiei și la contextul în care discursul asupra credinței trebuie purtat, Lossky discută posibilitatea demersului filosofic. El o face subliniind eterogenitatea celor două întreprinderi, marcând, încă o dată, separația dintre folosirea rațiunii naturale și a celei luminată de harul supranatural: „A gândi teologic nu înseamnă a gândi despre revelație, ci a gândi cu ajutorul ei. Adeseori Părinții fac referire la „filosofia noastră”, însă metoda acestei „filosofii” (care înseamnă, de fapt, teologie) se întemeiază pe o abordare opusă speculației (...) Filosofia care face speculații asupra lui Dumnezeu pornește, dimpotrivă, de la o idee. Pentru teolog, punctul de pornire este Hristos și tot acesta este punctul de sosire. Filosoful ajunge la o idee pornind de la altă idee sau de la un grup de fapte generalizate potrivit unei idei.” (I, 17)

Modul în care se prezintă aici filosofia este, desigur, unul sumar, în concordanță cu caracterul introductiv al expunerii. Însă, pe de altă parte, autorul nu va aprofunda nicăieri pe parcursul lucrării raportul filosofiei cu teologia sau rolul filosofiei în *praeambula fidei*. S-ar părea că Lossky este mai degrabă apropiat în acest punct de logica luterană a lui *sola fide* sau de o abordare barthiană, în care revelația divină covârșește și face superfluă orice demers al rațiunii naturale. Totuși, autorul pare să se delimiteze doar de filosofii nereligioși sau de cei neapartenând tradiției creștine, așa cum sugerează fragmentul următor: „Pentru anumiți filosofi, a-L căuta pe Dumnezeu reprezintă o necesitate inerentă gândirii lor; Dumnezeu trebuie să existe pentru a da coerență concepției lor despre univers. Ca atare, urmează căutarea argumentelor care să demonstreze existența acestui Dumnezeu necesar; de aici acele „dovezi ale existenței lui Dumnezeu”, „dovezi” de care teologul se poate foarte bine dispensa.” (I, 17)

Sunt invocați, rând pe rând, din modernitate, Descartes, Leibniz și Kant, dar și filosofi antici, Socrate, Platon, Aristotel. Atât unii cât și ceilalți plasează divinul sau Dumnezeul cvasipersonal în interiorul unei explicații care să îl justifice, de unde și ideea de a constitui o disciplină filosofică distinctă, și anume *teodiceea*. Fără să o tematizeze, Lossky se situează aici pe o poziție care, în fapt, nu consideră necesară investigația *de ente et essentia Dei*. Demersul teologic consecvent acestei amplasări teoretice se cantonează strict în domeniul biblic, care atestă revelația, și în cel al tradiției interpretative, mai ales în vârsta sa patristică și în versiunea mistică: „Întrucât Dumnezeu este cel care ni se revelează, întreaga noastră gândire – de fapt, întreaga noastră abordare, întreaga noastră *conversatio* – trebuie să se conformeze acestei

revelații sălășluite în credință. Filosofii construiesc ideea de Dumnezeu. Pentru teolog, Dumnezeu este cel care se revelează pe sine și care nu poate fi cunoscut în afara revelației. Este necesar să ne deschidem acestui Dumnezeu personal, să-l întâlnim prin angajare totală; aceasta este singura cale de a-L cunoaște. Acest Dumnezeu concret și personal conține Dumnezeul abstract și impersonal al filosofilor, care nu este, cel mai adesea, un simplu miraj, ci și o proiecție a Dumnezeului personal în mintea omului (...) Acest Dumnezeu al filosofilor își ocupă locul său în realitatea desăvârșită a Dumnezeului celui viu.” (I, 20)

Pe urmele lui Iustin și ale lui Clement Alexandrinul, Lossky recunoaște dreptul de cetate al Dumnezeului filosofilor și nu merge atât de departe încât să stabilească o opoziție structurală între concluziile rațiunii naturale și datul revelat. În ciuda tonului mereu rezervat față de discursul omeneștii înțelepciuni, teologul lasă loc aici unui dialog între rațiune și credință, între tradiția filosofică și cea eclezială. Premisa teologică a acestei *conversatio* constă într-un principiu pe care l-am putea numi imanent, și anume caracterul derivat al speculației, „proiecție a Dumnezeului personal în mintea omului”. *Logosul* reflectat la nivel antropologic și metafizic face posibilă reconectarea rațiunii la datele credinței. Interesant este și că autorul nu apelează în acest moment al demersului său argumentativ la valoarea evocatoare a creației care își cheamă Creatorul, ci mai degrabă la această *vestigia Dei* la nivel noetic și, deci, filosofic.

Salvarea filosofiei

Paradoxal, raportul dintre filosofie și teologie este gândit de Lossky prin inversarea termenilor. Nu filosofia este cea care introduce în domeniul credinței, ci aceasta din urmă face posibilă și salvează, de fapt, adevărata filosofie. Consecința dogmatică a acestei perspective constă în refuzul unui discurs teologic *de Deo uno*, separat de cel *de Deo trino*: „Totuși, nu putem face din aceste intuiții [ale filosofilor], din aceste gânduri o introducere în teologie; aceasta ar însemna o inversare a relației corecte. Nu avem dreptul să pornim de la un tratat *De Deo uno*, de la un Dumnezeu care este o esență pur spirituală, accesibilă rațiunii, și care posedă toate perfecțiunile în cel mai înalt grad, cuprinzând toate ideile tuturor lucrurilor, principiu al întregii ordini și al întregii realități (...) Trebuie să se înceapă cu credința, aceasta fiind singura cale de a salva filosofia. Însăși filosofia, în punctele ei cele mai înalte, cere renunțarea la speculație; căutându-l pe Dumnezeu, ea atinge momentul supremei necunoașteri.” (I, 20-21)

Ideea de salvare a filosofiei prin apelul la credință provine din asumarea poziției teologice privitoare la păcatul originar și la efectele acestuia inclusiv în materie rațională. Mintea omului fiind destabilizată de această dezordine aproape originară, ea are nevoie de accesoriul revelației pentru a putea funcționa în mod adecvat. Lossky dezvoltă aici un argument polemic în raport cu tradiția apuseană care, cel puțin de sfântul Toma încoace, a divizat materiile teologice în mai multe capitole în aparență separate. Totuși, pentru o corectă evaluare a abordării teologice tomiste, bunăoară, trebuie nuanțate și resituate hermeneutic anumite asumții ale autorului. În tomism nu există, într-adevăr, o opoziție între concluziile raționale, în ordine naturală, și cele ale revelației. Nici nu ar fi cu putință, conform logicii tomismului, să existe așa ceva din

moment ce Dumnezeu este sursa ambelor. Filosofia își dezvoltă argumentele pornind de la ordinea creației, iar suprema sa înțelepciune constă în judecata care afirmă existența Creatorului, în timp ce discursului teologic propriu-zis îi rămâne să ducă mai departe și să aprofundeze taina dumnezeiască. Desigur că această trecere înseamnă și o ridicare la un alt nivel, ceea ce presupune o subiectivă purificare mentală și o asceză conceptuală deopotrivă. Iar dincolo de concluziile teologice și înrădăcinându-le pe acestea, se află treapta experienței mistice. Urcând astfel scara celor trei înțelepciuni: a celei naturale, încununată în sinteza metafizică, a celei teologice și a celei experimentale, adică mistice, ființa umană parcurge și asumă diversele stadii ale vocației sale.

În loc de concluzii

În raportarea sa la filosofie, Vladimir Lossky accentuează caracterul interogativ și, implicit, nedesăvârșirea proprie demersului rațional. Totuși, el nu definește filosofia într-o manieră raționalistă, remarcând „momentele înalte” ale acestei experiențe și caracterul propedeutic al cercetării intelectuale în relație cu odihna credinței.

Pe de altă parte, stabilind primatul teologiei în raport cu orice altă întemeiere posibilă, autorul mizează pe cartea „fundamentalistă”, conform căreia demersul dogmatic ar fi autosuficient, dezvoltându-se în contextul unei credințe ecleziale și cu un *background* deopotrivă apofatic.

Mereu delimitându-se de potențialele contaminări ale constructelor filosofice, teologul subliniază limitele umane înțelegerii și plasează sensul demersului său în experiența care fondează și legitimează discursul, în trăirea prin credință: „Apofatismul teologiei ortodoxe nu este o tehnică de interiorizare prin care insul este absorbit într-un absolut mai mult sau mai puțin „co-natural” cu Intellectul [neoplatonicilor]. Este o prosternare înaintea Dumnezeului celui viu, care nu poate fi atins, nu poate fi concretizat și nu poate fi cunoscut, deoarece El este personal, este plenitudinea experienței personale. *Apofaza este exprimarea în limbaj omenesc, în limbaj teologic a tainei credinței.* Deoarece acest Dumnezeu incognoscibil se descoperă pe sine și fiindcă El își transcende, prin existența sa liberă, personală, propria sa esență, El poate, într-adevăr, să se facă pe sine „părtaș” (...) Această taină a credinței ca întâlnire personală și participare ontologică este unica temelie a limbajului teologic, limbaj pe care apofaza îl deschide tăcerii îndumnezeirii.” (I, 26-27)

Îmi place să cred că aceste considerații ar putea fi valabile, în ochii lui Vladimir Lossky, nu doar pentru ortodoxia confesional circumscrisă, ci și pentru alte tradiții ecleziale, îndreptățite să se revendice, teologic și spiritual, de la Biserica nedespărțită.

ALIN TAT

Bibliografie

- H.-Ch. Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, Sibiu 1999.
V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, f. a.
Idem, Vederea lui Dumnezeu, Sibiu 1995.
V. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, București 2006.
A. Louth, *Deslușirea tainei*, Sibiu 1998.

DIRE DIO CON LA BELLEZZA

Giuseppina DE SIMONE

REZUMAT: A-l vesti pe Dumnezeu prin frumos. Dacă putem să-l vestim pe Dumnezeu prin frumos este pentru că Dumnezeu se dăruiește în frumos. Cercetătorii au arătat că formele frumosului sunt schimbătoare în timp, supuse fiind creativității. Cu toate acestea există ceva dincolo de caracterul schimbător al formelor care permite recunoașterea frumuseții mereu noi și totuși perene. Ca să recunoaștem frumosul prin care Dumnezeu însuși ni se dezvăluie trebuie să căutăm cu hotărâre frumusețea, să învățăm să o contemplăm (privind totul cu ochii spiritului), regăsind umilința și fiind capabili să ascultăm. Mai mult, odată frumosul întâlnit și gustat astfel, se cere transmis mai departe: trebuie să devenim martorii frumuseții care ne uimește.

Se è possibile dire Dio con la bellezza è prima di tutto e fundamentalmente perchè c'è un dirsi di Dio nella bellezza. Vale a tale proposito quanto afferma Heschel nella sua filosofia della religione: „Il pensiero di Dio non ha una facciata” (A.J. Heschel, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Rusconi, Milano 1971, p. 133), pensare Dio è un pensare in Dio è sentirsi avvolti dalla sua onnipenetrante presenza. „Pensando a Lui, ci rendiamo conto che è attraverso di Lui che noi Lo pensiamo” (*Ibidem*, 134). Anche Scheler si muove in questa stessa linea quando sottolinea con forza che „tutto il sapere su Dio è sapere attraverso Dio” (M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972, p. 406). Non solo dunque tutto quello che noi possiamo dire di Dio, ma anche il modo del nostro dire trova la sua possibilità e i criteri della sua formulazione nel rivelarsi di Dio, nel suo venire incontro all'uomo perchè questi possa conoscerlo ed amarlo. Il dirsi di Dio è il manifestarsi del suo splendore, il suo lasciarsi sperimentare come sovrabbondante pienezza. Dio ci si mostra quale bellezza senza fine e oltre ogni misura, si comunica a noi nella bellezza. Ma la bellezza nella quale Dio si dice, nel suo permeare ogni fibra del reale è, per così dire, una bellezza ordinaria, è la trama stessa del vivere: una bellezza discreta, da imparare a riconoscere tra le pieghe dell'esistenza.

Da più parte gli studiosi sottolineano come le forme del bello siano mutevoli nel tempo e come siano di per sé all'insegna della più estrema creatività. Eppure, c'è qualcosa che, nella mutevolezza e nella difforme varietà, consente di riconoscere il bello, ogni volta nuovo, ma sempre tale quale esso è: bellezza sempre nuova e tanto antica! C'è a ben guardare una eccedenza del bello rispetto ad ogni sua forma così che possiamo a ragione coglierlo quale trasparenza dell'oltre. Nel suo ineliminabile rinviare a ciò che eccede il finito, la bellezza è attestazione della non autofondatività dell'esistenza, è trasparenza del mistero che avvolge, sostiene, unifica, dà splendore a ciò che siamo e viviamo, è trasparenza del mistero di Dio e del nostro essere immersi in esso.

Ma come possiamo riconoscere questa ordinaria bellezza in cui Dio si dice? C'è un fare che si impone perchè impariamo a volgere il nostro sguardo in tale direzione, ma c'è anche un essere che ci è richiesto, atteggiamenti da maturare o da ritrovare.

Occorre prima di tutto cercare la bellezza, cercarla con determinazione, starei per dire con testardaggine, perchè siamo fatti per la bellezza. La bellezza non è vuota perfezione di linee, viene dal cuore, tocca il profondo del nostro essere, è l'unità, la forza, la pienezza cui irresistibilmente tendiamo. In tal senso, può esserci bellezza anche in ciò che è esteriormente deforme; non è il brutto che si oppone al bello, quale sua negazione, quanto piuttosto lo svilimento e la banalizzazione del vivere. Cercare la bellezza richiede, allora, che si recuperi il senso della speranza, che non ci si rassegni dinanzi alla volgarità crescente e al suo presentarsi come normalità, che si riaffermi con forza la legittimità del desiderio e si dia voce alla sana inquietudine che esso alimenta. La bellezza non risponde a un bisogno dell'uomo, non è un bene da consumare nell'ipermercato cui si vorrebbe ridotta l'umana esistenza, ma un di più che attrae e che dà luce.

Proprio per questo è necessario che impariamo a contemplare la bellezza, che ci educiamo a scorgere le tracce, che sappiamo guardare ogni cosa con gli occhi dello spirito, così da riconoscere la presenza operante della sapienza di Dio. Non solo dunque la natura e le sue meraviglie, ma la vita degli uomini, il loro mondo interiore, le relazioni di cui sono capaci, la fatica, le contraddizioni, le angosce, le segrete speranze... sono i luoghi in cui risplende silenziosa la bellezza che viene da Dio. Imparare a cogliere tale bellezza vuol dire sostare presso di essa, non lasciare che le corse di ogni giorno ne travolgano l'intuizione e che il rumore della chiacchiera ne soffochi il dirsi.

Ma perchè ridiventiamo capaci di contemplare occorre aprirsi all'ascolto e, soprattutto, ritrovare il senso dell'umiltà. L'umiltà scrive Scheler „è la più delicata, nascosta e bella delle virtù cristiane”, „la più fragrante fioritura dell'amore cristiano”, quella „profonda arte dell'anima” che rende capaci di andare oltre il puro e semplice lasciarsi vivere. Mentre infatti l'orgoglio che fa dell'io l'unico valore, rende sempre più solitari e trasforma la realtà in un deserto che lentamente ci inghiotte, l'umiltà apre l'occhio dello spirito così che diventa possibile il vedersi in Dio, è „un autentico peregrinare sotto l'occhio del Signore” (cf. M. Scheler, *Riabilitare la virtù*, in *Idem*, Il valore della vita emotiva, Guerini, Milano 1999, p. 160-166). Ed è nell'umiltà che matura l'atteggiamento riverente verso le cose in grado di coglierne la profondità di valore, capace di scorgere „i teneri fili che prolungano ogni cosa nel regno dell'invisibile” (*Ibidem*, p. 172). Via di radicale decentramento dell'io, l'umiltà ci riconsegna a noi stessi e al mondo poiché ci fa avanzare verso ciò che in ogni cosa ne è la radice di senso e di valore.

La bellezza, che è da cercare oltre ogni rassegnazione, è dunque da contemplare vincendo ogni superficialità e chiusura.

Questa stessa bellezza, chiede pure di essere narrata. Narrare la bellezza è dar voce ad essa, dirne bene e dirne il bene. Forse dovremmo ridiventare capaci di lodare la bellezza di quanto e di quanti ci circondano, senza temere che l'affettività, il sentire

DIRE DIO CON LA BELLEZZA

profondo di ciò che veramente vale, orienti il nostro parlare, dia forza e spessore al nostro comunicare. Ma l'autentico narrare la bellezza non scade in effimero sentimentalismo solo se è generato e alimentato, sempre di nuovo, dal senso della gratitudine. Sia che traspaia nei percorsi della natura, sia che si lasci intuire nel cuore e nella vita degli uomini, la bellezza si offre a noi come ciò che ogni volta ci sorprende, come ricchezza insperata e eccedente che non abbiamo prodotto e che mai meritiamo.

Deriva da qui, dal suo carattere di sorprendente dono, la necessità di custodire la bellezza. Chiunque abbia una responsabilità educativa, così come chiunque lavori alla trasformazione del mondo, sa che grandi cose si raggiungono quando si è capaci di far spazio ad una bellezza che c'è già e che ha bisogno solo di essere aiutata a venir fuori in tutto il suo splendore. Persino gli artisti sanno che la bellezza non è mai prodotta, ma che il creare bellezza è „inventarla” sempre di nuovo, trovare le tracce e fare spazio perchè essa si dica in forme sempre nuove. Ciò esige che si maturi in ogni nostra relazione e in ogni nostra attività il senso della cura. Perchè si svilisce la vita, si distruggono i luoghi e gli ambienti quando non si ha cura della bellezza che essi recano in sé, non la si custodisce come bene prezioso, non se ne promuove lo sviluppo e la crescita.

La bellezza che ci sorprende e ci supera va infine testimoniata. Testimoniare la bellezza è lasciare che si dica attraverso il nostro vivere. Lasciarsi afferrare dalla bellezza che viene da Dio, lasciare che penetri ogni fibra del nostro essere perchè la gloria di Dio, lo splendore della sua bellezza è l'uomo vivente, l'uomo che orienta la sua vita a Dio, che vive della vita stessa di Dio. Testimoniare la bellezza è allora imparare a purificare il cuore per lasciare che la grazia di Dio ci trasformi in uomini spirituali, guidati dallo Spirito del Signore e per questo sempre più conformi al Figlio Suo, uniti a Lui che è bellezza, la sola bellezza in grado di salvare il mondo.

~~GIUSEPPINA DE SIMONE~~

DISTINCȚIE PREGNANTĂ. PROGRAMUL TEOLOGIC AL LUI JOSEPH RATZINGER [BENEDICT AL XVI-LEA]

Friedrich Wilhelm GRAF

RESUMÉ: Une distinction nette. Le programme théologique de Joseph Ratzinger [Benoît XVI]. Dans le contexte des continuel changements du marché religieux, la pensée de Benoît XVI peut être justement apprécié seulement a partir du programme théologique du professeur de dogmatique Joseph Ratzinger (jamais durant l'histoire récente du christianisme n'est monté sur la siège de saint Pierre un théologien et un intellectuel aussi éclatant). Dans le cadre d'un célèbre dialogue de 2004 avec Jürgen Habermas, le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi a développé un problème fondamental de l'histoire de la pensée européenne: le rapport entre *fides* et *ratio*. Il interprète „les droits des hommes” comme manifestations de la ressemblance de l'homme à Dieu. Avec la déclaration *Dominus Jesus*, Joseph Ratzinger réaffirme la place prédilect de l'Église catholique dans le sein du christianisme, non sans faire surgir des réactions dans les autres communautés ecclésiales. *Deus caritas est*, la première encyclique parle pourtant de l'unité de l'amour dans la création et l'histoire de la rédemption et *caritas* – l'œuvre de l'amour de l'Église. Dans ses publications théologiques, le cardinal Joseph Ratzinger proclame la foi (la doctrine sociale catholique dans sa première encyclique) comme instance qui purifie la raison. Au fond, le pape et l'Église catholique à travers son élection) montre avoir décis de s'orienter sur la voie de l'affirmation de la distinction de l'Église romaine sur le marché religieux actuel.

1. Religious market sau: My God sells

De câteva decenii încoace așa-numita economie a religiilor se numără printre modelele promițătoare de interpretare din cadrul științelor religiei. Sociologul religiilor Peter L. Berger, care astăzi predă la Boston, a publicat în 1963 un eseu devenit între timp celebru „A Market Model for the Analysis of Ecumenicity”.¹ În acesta Berger a analizat două evoluții contradictorii de pe piața religiilor din SUA. Pe de o parte puteau fi observate variate contacte la nivelul discuțiilor dintre Bisericile creștine și comunitățile religioase mai mici, tratative în legătură cu o colaborare concretă în cadrul domeniului social, convenții în legătură cu asocieri pentru urmărirea aceluiași scopuri precum și discuții despre fuziuni. Permanentul dialog ecumenic este parte integrantă a culturii religioase moderne, însă fără a se lămuri despre ce se discută în cadrul acestuia. Despre ce este vorba de fapt, dacă se face abstracție de ritualurile tipice funcționărești de a fi preocupat? În orice caz, nu numai despre apropiere. Deoarece mulți dintre acești actori fiind preocupați și de formarea unor noi profiluri confesionale, de

¹ Berger, Peter L., A Market Model for the Analysis of Ecumenicity, în *Social Research* 30 (1963), 77-93

delimitarea clară față de alte Biserici și grupuri religioase se străduiesc să redetermine identitatea specific confesională. Potrivit lui Berger, între lansarea ecumenismului în secolul al XX-lea, pe de o parte, și înnoita subliniere a confesionalului, pe de altă parte, nu ar exista o contradicție. Chiar dialogul ecumenic intensificat îi obligă pe cei implicați să reacționeze la aceste procese prin reinventarea identității confesionale, deoarece toate organizațiile și instituțiile religioase acționează pe o piață pluralistă a religiilor. În aceste condiții de piață, fiecare ofertant este constrâns să scoată clar în evidență eficiența produselor sale tămăduitoare, a serviciilor duhovnicești și a mărfurilor dătătoare de sens de viață. Cu cât piețele moderne ale religiilor amenință se devină cât mai variate, mai colorate, mai greu de cuprins cu privirea, cu cât vechii ofertanți creștini se vor simți mai constrânși de către noile mișcări religioase și creatori de idei religioase noi, cu atât mai hotărât trebuie ca fiecare concurent în parte să expună calitatea superioară a ofertelor sale. Altfel formulat: ca și orice altă întreprindere, trebuie la fel și conernele religioase să-și îngrijească propria „corporate identity”, să-și profileze propriul nume al mărcii (trade mark), să etaleze calitatea mărfurilor și serviciilor sale. În condițiile pluralismului chiar la aceasta servește noul „branding” al confesiunilor.

De la apariția articolului lui Berger acum mai bine de patruzeci de ani, în SUA s-a dezvoltat o nouă disciplină universitară, și anume cea de „Religious Economics”. Modelele de interpretare pentru economia religiilor elaborate de cei mai profilați reprezentanți ai ei, Roger Finke, Rodney Stark și Laurence Iannaccone permit o modelare relativ precisă a proceselor religioase în schimbare, precum și reproducerea hotărâtă a comportamentului concret de reacție al fiecărui actor în parte.² Dezavantajul diagnosticului precar al modelelor clasice de interpretare în stilul tezei secularizării a constat în faptul că ele au privit organizațiile și instituțiile religioase exclusiv ca pe niște victime pasive ale megatrendului social de „declericalizare”, „scientificare”, „consumism” sau „hedonism”. Însă chiar această reprezentare a fost deconstruită de noțiunile analitice reci și jocurile lingvistice concise ale economiei religiilor ca dogmă teoretică de modernizare. Și asta, deoarece actorii religioși acționează foarte diferit la condițiile de cadru în schimbare și la autonomia crescândă a consumatorilor. Spectrul modelelor lor de conduită se întinde de la rezistența perceperii indusă de teologie și de la refuzul notoriu a autodepășirii până la observarea profesionistă a lumii și a propriei ființe, îmbinându-se cu dispoziția de a dezvolta o flexibilitate la adaptare și de a acționa orientat spre client; de exemplu, de a forța cu un anumit scop procese semantice de inversare și de a demonta blocajele de recepționare. Cam așa a fost abordarea de către Biserica romano-catolică a noțiunii „drepturile omului”, marcată încă pe la mijlocul secolului al XX-lea de porniri polemice împotriva confuziilor liberaliste ale spiritului epocii și precum a înțelegerii antropocentrice a autonomiei. Însă, doar câteva decenii mai târziu, la forurile de dezbatere bio-etice,

² Finke, Roger, Stark, Rodney, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick 1992; Iannaccone, Laurence R., Introduction to the Economics of Religion, în *Journal of Economic Literature* 36 (1998), 1465-1495

DISTINCȚIE PREGNANTĂ. PROGRAMUL TEOLOGIC AL LUI JOSEPH RATZINGER
[BENEDICT AL XVI-LEA]

chiar această instituție se erijează cât se poate de firesc, ca apărătoare competentă a adevăratelor drepturi ale omului. Unele Biserici au reacționat deci la traumatismele modernizării, trăite ca o criză mai ales în „lungul” secol al XIX-lea, într-un mod remarcabil de inteligent. Au fost capabile ca, în locul retoricii șterse a consensului, să dezvolte și să pună în practică concepte strategice care, în mijlocul unei neclarități crescânde, au prezentat cu o forță atrăgător de sugestivă oferta unei orientări demne de încredere și a unei puternice consolidări a identității. Înțelegerea mai diferențiată și capacitatea de a reproduce aceste modele complet diferite de atitudine în abordarea amenințărilor externe precum și a celor interne la adresa *status-quo*-ului și a puternicilor imbolduri la pluralizare fac parte din punctele tari ale economiei religiilor. Cu orientarea ei spre mecanismele de ofertă și cerere ale pieței, ea reușește totodată să explice plauzibil cel puțin aspectele importante ale diferențelor de cultură religioasă care reies în urma comparării peisajul religios nord-american cu cel european și care frapează tot mereu. În ce măsură în cursul descrierii lor aceste procese ale economiei religiilor sunt din punct de vedere social-constructiv concomitent generate sau instituite, rămâne în afara dezbaterii.

2. Provocările personalității: *pontifex maximus e sede litterarum*

Benedict al XVI-lea poate fi apreciat în mod corect doar de cineva care ia în serios programul teologic al profesorului de dogmatică, Joseph Ratzinger. Niciodată în istoria mai recentă a creștinătății pe scaunul Sfântului Petru nu a ajuns un intelectual teolog comparabil de strălucit. Opera sa teologică cu o tematică largă și cuprinzătoare este marcată de o continuitate interioară și de o logică abstractă fascinantă. Deja în teza sa de doctorat despre „Doctrina ecleziastică a lui Augustin”, pregătirea ieșită din comun în domeniul istoriei ideilor s-a împletit cu interesul pentru noțiunea dogmatică puternic distinctivă, pregnantă. Ratzinger a dezvoltat devreme o perspectivă critică asupra culturii pluraliste moderne a bunului plac și asupra variatelor patologii ale unei societăți deschise, lipsit de un etos integrativ. El a dezvoltat într-o strânsă legătură cu diagnozele sale referitoare la epocă o teorie a Bisericii puternice ca ocrotitoare a adevăratei umanități. Cu toate că mulți dintre colegii săi de branșă vorbitori de limbă germană l-au criticat curând ca pe un reprezentant îndărătnic al liniei dure și ca pe un păzitor de neînduplecat al credinței, la o citire atentă însă s-a dovedit a fi un gânditor gata să asculte, să dialogheze. Ratzinger a dovedit o disponibilitate excepțională de a recepta și o sensibilitate chibzuită chiar în legătură cu teologia protestantă de limbă germană a secolelor XIX și XX. Studiile și cărțile sale arată urmele unor interogații intesive vizavi de Ernst Troeltsch, Karl Barth, Rudolf Bultmann și Wolfhart Pannenberg. Chiar datorită prețuirii teologiei universitare protestante suferă Ratzinger din cauza decăderii vieții Bisericilor evanghelice din Germania.

În discuția purtată în ianuarie 2004 la München cu Jürgen Habermas, prefectul Congregației pentru doctrina credinței a dezvoltat încă o dată problema de bază a istoriei gândirii europene, și anume relația dintre *fides et ratio*. Într-un model de delimitare bilaterală Ratzinger atribuie credinței și rațiunii reciprocitate. Împreună cu maeștri școlii de la Frankfurt ai „dialecticii iluminismului”, el explică ideologiile totalitare, antiliberale ale secolelor XIX și XX prin monomitul unei raționalități

instrumentele autoabsolutizante. Acolo unde rațiunea nu are conștiința niciunei limite constitutive, ea se va transforma brusc în fantezii distructive de atotputernicie. Datorită dinamicii cunoașterii autonomizante a științelor moderne și potențelor ei distructive – de la arma nucleară până la proiectele de parcuri umane – Ratzinger consideră concepția kantiană a unei autodelimitări criticiste a rațiunii moderne ca eșuată. Datorită raportării ei constitutive la Dumnezeu doar credința religioasă ar putea să marcheze limitele relevante din punct de vedere etic pentru „proiectele modernității” ale proiectelor pur raționale ale omului privind omul și lumea. Bun cunoscător al Iluminismului, Ratzinger subliniază totodată pronunțata ambivalență a conștiinței religioase care în autonivelarea ei simbolică mai mult sau mai puțin subtilă cu Dumnezeu poate, la rândul ei, să cultive plăcerea vicioasă a omnipotenței sau amenință să se transforme brusc în fanatism, intoleranță sau chiar în teroare violentă. Ratzinger vrea să limiteze concomitent rațiunea prin religie, iar prin rațiune să ferească credința creștină de autoabsolutizarea religio-ideologică. Numai datorită clarității, raționalității sale, credința creștină corect înțeleasă și capabilă de recunoașterea limitelor sale ar putea să vină în sprijinul umanității dramatic amenințate. El interpretează „drepturile omului”, odinioară vehement refuzate de Biserica romană, ca manifestările concrete ale omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În acest program de interpretare se ascunde și pretenția categorică că, la urma-urmei, doar Biserica are competența necesară să interpreteze drepturile omului.

Cu „metoda corelării” (P. Tillich) Ratzinger poate să aprecieze corect atât particularitatea culturală a raționalismului occidental cât și relativitatea culturală *de facto* de sorginte religioasă a Bisericilor creștine. Mai precis, ca și ceilalți dogmaticieni catolici germanofoni din generația sa, el a lucrat din greu la problemele cognitive dificile referitoare la tradiționala pretenție a creștinismului la adevăr. Acolo unde unii savanți catolici ignoră multitudinea culturilor morale fundamentate religios și vor să fericească omenirea în general cu etosul lor artificial abstract al unității lumii (cei care gândesc altfel îl pot îndura doar ca o oprinare bine-intenționată), Ratzinger clădește pe recunoașterea diferențelor faptice, astfel că solicită o intensificare a dialogurilor interculturale. El demontează stereotipiile esențialiste ale spațiilor religioase antagonice, cum ar fi la Huntington, prin trimiterea la faptul că „toate spațiile culturale sunt marcate în interiorul tradițiilor culturale proprii de tensiuni profunde”. Din această cauză el vede Biserica romano-catolică universală confruntată în mediile sale religio-culturale multiple cu conflictele valorice proprii fiecăruia. Din această cauză el dă o importanță așa de mare doctrinei clare, obligatorii a Bisericii și în problemele morale. Doar cu ajutorul unei identități pregnant definite și a unei noțiuni ecleziologice clare despre ea însăși Biserica romano-catolică poate să împiedice ca, în interacțiunile multiple din interiorul culturilor divergente, să nu se destrame într-un ansamblu de „Biserici locale” mai mult sau mai puțin catolice. Într-un contrast clar față de cardinalul Walter Kasper, Ratzinger a acordat în mod consecvent Bisericii romane „universale” o prioritate ontologică precum și temporală față de fiecare Biserică „parțială”. În numeroasele sale texte referitoare la teologia oficială a papalității, care acum au căpătat caracterul unor autoreflexii anticipate, Ratzinger a

DISTINCȚIE PREGNANTĂ. PROGRAMUL TEOLOGIC AL LUI JOSEPH RATZINGER
[BENEDICT AL XVI-LEA]

scos la iveală cu mare plăcere contradicția neînălăturabilă a ideii de primat. Chiar reprezentantul ideal al unității acționează de fapt ca dezbinător al Bisericii. În această privință un teolog protestant poate să-i amintească lui Benedict al XVI-lea de raționamentul profesorului de dogmatică de la Regensburg Joseph Ratzinger: „Pentru papalitate și Biserica catolică, critica adusă de creștinătatea necatolică la adresa papalității rămâne un ghimpe pentru a căuta o împlinire cât mai apropiată a slujbei critice a sfântului Petru.”

Cu Declarația *Dominus Jesus* din 6 august 2000 prefectul Congregației pentru doctrina credinței a stârnit indignare în țara Reformei. Dezbaterea care avusese loc și în acest cotidian – ziarul *Frankfurter Allgemeine Zeitung* poate să numere printre colaboratorii săi externi acum și un papă! – a susținut o claritate teologică demnă de laudă. Este drept, persoane singulare botezate aparținând altor confesiuni pot fi salutate ca „frați” și „surori”. Într-o teorie a instituțiilor deosebit de moderne oficiul doctrinar a insistat totodată asupra faptului că o Biserică a lui Isus Cristos „subzistă” doar în Biserica romano-catolică. Înseamnă aceasta o ecleziologie de două clase, în urmă căreia creștinii din „comunitățile ecleziastice” necatolice devin abia atunci din nou membri ai adevăratei Biserici, când recunosc primatul papei, dacă împărtășesc concepția romano-catolică oficială asupra oficiului și primesc euharistia doar așa cum propovăduiește oficiul doctrinar? La această întrebare mulți teologi romano-catolici reformiști au răspuns atunci cu „da” și i-au reproșat lui Ratzinger o discreditare clericală arogantă a „surorilor” protestante din păcate divizate. Nu puțini teologi universitari protestanți au argumentat exact invers și i-au mulțumit lui Ratzinger pentru precizia binefăcătoare din cadrul discursului ecumenic. Ratzinger nu este un adversar al ecumenismului, ci, dimpotrivă, un teoretician ofensiv al hermeneuticii diferenței ecumenice. El vrea să nominalizeze pe cât se poate de pătrunzător și precis diferențele teologice dintre Biserica romană (în limbajul său: singura catolică) și „comunitățile bisericesti” rezultate din Reformă, deoarece doar în lupta dură pentru adevăr se deschid șansele unei posibile înțelegeri constructive. Într-o curând publicată – deci citabilă – scrisoare de felicitare adresată dogmaticianului protestant de la Tübingen Eberhard Jüngel, cardinalul Joseph Ratzinger a scris în octombrie anul trecut: „În mijlocul tentațiilor relativismului, dumeavoastră ați menționat cu hotărâre profesiunea de credință față de *Dominus Jesus*, în toată măreția ei. Cu totul la un loc ați realizat un serviciu ecumenic hotărâtor, deoarece până la urmă doar alăturarea la prima poruncă și profesiunea de credință neclintită față de Isus Cristos ca fiind Domnul (*Herrsein*) ne poate uni. Că pe lângă aceasta Dumeavoastră ați apărut într-un mod controversat moștenirea protestantă față de Biserica catolică și ați refuzat armonizările grăbite, le considerăm la urma-urmei tot ca o contribuție la unitatea adevărată. Deoarece în această se exprimă nu numai fidelitatea Dumeavoastră față de moștenire, prin ați fost introdus în credință, ci și seriozitatea luptei pentru adevăr.” Un adversar al discuțiilor ecumenice nu scrie astfel, ci doar un gânditor obsedat de seriozitate care îi ia pe ceilalți în serios și pentru că preferă disputa argumentativă în jurul noțiunii teologice în locul ritualelor consensuale ipocrite. El a caracterizat cu pregnanță distinsă alternativa ecleziologică, care reprezintă esența problemei: Ori există singura Biserică a lui Isus

Cristos într-o multitudine legitimă a Bisericilor confesionale vizibile, astfel încât unitatea poate fi gândită doar spiritual, ca predicat al *ecclesia invisibilis*, sau unitatea trebuie empiric gândită, adică cu referire strictă la Roma.

Este drept, în dezvoltarea pretenției la exclusivitatea romană Ratzinger s-a implicat în contradicții profunde. Pretenția la adevăr a dogmei religioase se lasă motivat din punct de vedere dogmatic doar în cadrul doctrinei revelației, iar din cel etic printr-o teorie a dreptului natural ca lex divina. Cum să-i revină aici oficiul doctrinar roman o cunoaștere apropiată de Dumnezeu calitativ proprie și de care creștinii din Bisericile necatolice duc lipsă, Ratzinger motivează deseori prin argumentele teologice oficiale, prin autoreferențialitate circulară. Sinceritatea intelectuală presupune că intelectualul teolog Ratzinger însuși vede aici niște probleme pe care prefectul Congregației pentru doctrina credinței, și acum papă, ar putea recunoaște – din perspectivă romană – numai cu prețul unei spiritualizări protestante fatale a concepției despre Biserică. Oare formulele de inovație, ca de pildă „așezat ca neașezat, indispensabil”, ajută mai departe? Sau prefectul Congregației pentru doctrina credinței, care în virtutea funcției sale trebuie să definească limitele discursului ecleziastic legitim, a propus aici implicit o politică a deschiderii de discurs și s-a poziționat ca un reformator în diferite probleme morale? În găsirea răspunsului la această întrebare nu se poate să nu se ia în considerare prima sa enciclică.

3. *Cum caritate coniuncta*: iubire vs. liberalism (Liebe vs. Li(e)beralismus)

Deus caritas este în esență împărțit pe lângă „introducere” și „sfârșit” în două părți principale: o primă parte despre „unitatea iubirii în creație și istoria mântuirii” și cea de-a doua parte „*caritas* – făptuirea din iubire a Bisericii ca a unei «comunități a iubirii»”. Ambele părți principale câștigă prin titluri intermediare structură, în care aliniatele separate, numerotate sunt adunate în blocuri tematice. Informații despre relația celor „două părți mari, strâns legate între ele” ale enciclicii dă o „introducere” (1) care îi precede: „Prima parte va avea un caracter mai speculativ, deoarece intenționez ca acolo (...) să clarific câteva puncte esențiale despre iubirea pe care Dumnezeu le oferă oamenilor într-un mod misterios și complet fără o prestare anticipată și totodată să arăt legătura internă dintre această iubire a lui Dumnezeu și realitatea vieții umane. Partea a doua va avea un caracter mai concret, deoarece va trata transpunerea în practică de către Biserică a poruncii cu privire la iubirea aproapelui” (1). Sfântul părinte ar dori să contribuie la intensificarea *caritas*-ului din partea Bisericii: „Dorința mea este să insist asupra unor elemente de bază, pentru a trezi astfel în lume o nouă vivacitate în răspunsul practic al oamenilor la iubirea dumnezeiască” (1).

Partea a doua este împărțită în șase grupuri tematice: „Făptuirea din iubire a Bisericii ca expresie a iubirii trinitare” (19), „Făptuirea din iubire ca sarcină a Bisericii” (20-25), „Dreptatea și iubirea” (26-29), „Structurile multiple ale carității în mediul social din zilele noastre” (30), „Profilul specific al diaconiei Bisericii” (31) precum și „Purtătorii acțiunii caritative din cadrul Bisericii” (32-39). Deja această structură sugerează că autorul se gândește în mod hotărât din punct de vedere ecleziastic. Pentru sfântul părinte iubirea aproapelui este oferită în primul rând în interiorul

DISTINCȚIE PREGNANTĂ. PROGRAMUL TEOLOGIC AL LUI JOSEPH RATZINGER
[BENEDICT AL XVI-LEA]

Bisericii „ca familia lui Dumnezeu în lume” (25a). „În această familie nu este voie să fie nevoiași” (25a). „În mijlocul comunității ecleziastice nu este voie să existe o astfel de sărăcie, încât cuiva să-i fie refuzate bunurile necesare unei vieți corespunzătoare demnității umane” (20). De fapt, Benedict subliniază într-un al doilea pas și generalitatea poruncii iubirii care depășește „limitele Bisericii” (25a). El conferă însă prioritate carității orientate spre interior, familiar Bisericii: „Fără a fi în detrimentul acestei universalități a poruncii iubirii există însă totuși și o sarcină specifică Bisericii – și anume aceea, că în Biserică, la fel ca și într-o familie, niciun copil nu are voie să sufere din cauza lipsurilor” (25b).

Prestatorii de servicii sociale din cadrul Bisericii sau apropiații ei acționează în întreaga Europa pe o piață socială într-adevăr deosebit de diferențiată, unde numeroșii ofertanți fățiș seculari, orientați spre câștig oferă exact aceleași servicii de asistență ca și „*caritas*” și „*diaconia*”. Sfântul părinte abordează indirect această situație concurențială, când încearcă să precizeze „profilul specific al carității ecleziastice” (31). El încearcă să explice faptul că ofertele și prestările de servicii sociale sunt produse și de întreprinderi nebisericesti, „seculare”, cu o figură de reflexie de drept natural deosebit de tradițională: „Înmulțirea diferitelor organizații care trudesc pentru oameni având diferite nevoi, se explică la urma-urmei prin faptul că imperativul iubirii aproapei a fost înscris în însăși natura umană de către creator. Însă este și rezultatul prezentului creștinătății din întreaga lume care trezește în permanență acest imperativ, adesea profund obturat în decursul istoriei, și îl face să dea rezultate. (...) În acest sens puterea creștinătății se întinde mult dincolo de granițele credinței creștine. Este cu atât mai important ca acțiunea caritativă a Bisericii să lumineze în continuare atât de puternic și să nu se dizolve pur și simplu ca o variantă din cadrul asistenței sociale în general” (31). Pe o piață socială marcată de concurență, Benedict vrea să întărească prin profilare fățiș ecleziastică – într-o formulare în germana managerială – „vizibilitatea” și identitatea ofertanților catolici. El mizează pe o nouă relaționare a organizațiilor Caritas cu Biserica, pe reclericizarea prestatorilor de servicii Caritas relativ autonome pentru a face vizibilă legătura lor (romano-)catolică. Totodată, colaboratorilor li se va reaminti obligația privind fidelitatea față de episcopi și li se va recomanda deosebit de insistent porunca de a duce o viață consacrată sub semnul lui *ora et labora*. A sosit timpul, având în vedere activismul și secularismul amenințător al numeroșilor creștini implicați în activitatea caritativă, să fie subliniată din nou importanța rugăciunii” (37). Benedict nu folosește aici vechea noțiune polemică de „secularism” doar pentru a desemna o mentalitate care uită de Dumnezeu, din afara Bisericii. Mai degrabă vede „mulți” oameni activi în întreprinderile Caritas amenințați de „secularism”, adică de pierderea credinței sau de îndepărtarea de credință. Cu această enciclică vrea să clarifice colaboratorilor din cadrul organizațiilor Caritas datoria lor de a crede; concret, ei trebuie, mai întâi de toate, să se roage din nou mai mult. El solicită și o trăire mai activă a vieții ecleziastice și ascultare față de respectivul episcop: „Cine îl iubește pe Cristos, iubește și Biserica și vrea ca ea să fie din ce în ce mai mult expresia și organul iubirii sale. Colaboratorul fiecărei organizații catolice caritative va colabora cu Biserica și de aceea și cu episcopul pentru ca iubirea lui Dumnezeu să se răspândească în lume

(...)” (33). Denotă doar consecvență faptul că sfântul părinte descrie aptitudinile colaboratorilor Caritas specifice profesiei nu doar ca „ale meseriei”, ci totodată și competență spirituală, religioasă. „Asistenții trebuie astfel pregătiți, încât să facă într-un mod adecvat ceea ce este bine, pentru ca apoi să se poată dedica în continuare îngrijirii. Competența profesională este o primă necesitate de bază, însă doar ea singură nu ajunge. Doar este vorba de oameni, iar oamenii au întotdeauna nevoie de mai mult decât de un simplu tratament corect din punct vedere tehnic. Ei au nevoie de omenie. Ei au nevoie de atenția inimii. Pentru aceea, toți care își desfășoară activitatea în organizațiile caritative ale Bisericii trebuie să se caracterizeze prin faptul că activitatea lor trebuie făcută nu doar prin aplicarea unor cunoștințe la momentul oportun, ci ei trebuie să se adreseze celui alt cu inima, astfel ca acesta să simtă bunătatea lor umană. Din această cauză acești asistenți au nevoie, pe lângă și alături de pregătirea profesională, în primul rând de o pregătire a inimii: Ei trebuie conduși spre acea întâlnire cu Dumnezeu prin Cristos care trezește în inima lor iubirea și le deschide inima spre aproapele lor, astfel încât iubirea aproapelui să nu mai fie pentru ei o aș-zisă obligație impusă din exterior, ci o urmare a credinței care devine eficace în iubire (cf. Gal. 5,6)” (31). Din punct de vedere teologic această noțiune a „pregătirii inimii” își are rădăcinile în „programul lui Isus” care spre deosebire de toate utopiile sociale și ideologiile seculare și-ar dori doar „inima văzătoare” (31). Oricum s-ar dori o înțelegere mai apropiată a unei astfel de „pregătiri a inimii” – Benedict vrea ca profesiunile caritative să fie înțelese ca profesii ecleziastice; „serviciul social” este pentru el „totodată un serviciu pe deplin religios”, „o funcție cu adevărat religioasă” (21). Sunt reclamate mai multă spiritualitate și practicare a rugăciunii. Din această perspectivă a Bisericii, realitățile economice dure cu care sunt confrunțați pe piețele sociale marcate de concurență prestatorii de servicii sociale bisericesti sau apropiați Bisericii nici măcar nu pot intra în discuție. Într-un fel de hermeneutică papală a suspiciunii, Benedict explică fenomenele de criză ale diaconiei sociale catolice, care pot fi observate în multe privințe, prin lipsa de pietate din partea acelor care activează în acest cadru.

De fapt, cu apelurile sale la credință și cu chemările la rugăciune el se integrează în multe discursuri diaconice ale Bisericii caracterizate prin îndepărtarea de realitatea indusă religios și ignorarea economiei. Întrebările decisive ale timpului nici măcar nu se pun: Cum pot fi asigurate standardele de asistență instituite în condițiile unei concurențe dure din partea ofertanților? Cum se poate evita tutelarea social-paternalistă a persoanelor asistate din partea asistenților? Cum se pot obține în cadrul structurilor organizaționale de folos obștesc mijloace suficiente pentru investițiile oferite, adică beneficii? Cum se poate întări eficiența întreprinderilor sociale cu caracter creștin? *Deus caritas est* nu reușește să dezvolte o forță de orientare constructivă în procesele de formare a unui ideal pentru persoanele catolice prestatoare de servicii, deoarece mediul social al acestor organizații și întreprinderi apare doar într-o măsură extrem de redusă. Astfel apare pericolul ca în procesele de comunicare ale diferitelor catolicisme sociale, *Deus caritas est* să aibă mai degrabă un efect dezorientant, distructiv: ca o încercare neajutorată de a opune logicii dure a unei

DISTINCȚIE PREGNANTĂ. PROGRAMUL TEOLOGIC AL LUI JOSEPH RATZINGER
[BENEDICT AL XVI-LEA]

piețe sociale definite prin concurență apelul decisiv la ținuta morală a acelor care lucrează în întreprinderile sociale catolice; ca o încercare care nu poate sfârși decât prin suprasolicitarea contraproductivă a oamenilor³, de care totuși „Biserica” are nevoie, dacă ea „dorește ca lumina lui Dumnezeu să pătrundă în lume” (39).

În aprecierea sa despre *Deus caritas est*, cardinalul german Karl Lehmann a caracterizat aliniatul 28 despre „Ordinea dreaptă a societății și a statului”, care este și cel mai cuprinzător, ca pe unul foarte reușit. „Sunt consemnate diferența și raportul dintre politică și credință”. (...) Aici se găsesc formulări bune despre sarcina Bisericii în politică și în formarea socială a societății.”⁴

Și în ceea ce privește problemele de etică politică argumentarea lui Benedict al XVI-lea este hotărât orientată spre tradiție. El dezvoltă, printr-o delimitare clară față de marxism, viziunea specifică catolică despre o ordine ideală a conviețuirii umane. „Doctrina creștină referitoare la stat și sistemul social” a subliniat întotdeauna, că „urmărirea dreptății trebuie să fie principiul de bază a statului și că el formează scopul unei ordini sociale drepte, de a asigura din bunurile societății fiecăruia partea sa respectând principiului subsidiarității” (26). Semantica dreptății străbate întreaga parte principală a textului. Dreptatea servește în primul rând ca noțiune călăuzitoare pentru ordonarea relațiilor complexe dintre credință și politică, dintre Biserică și stat. Cu atât mai mult sare în ochi faptul, că noțiunea atât de centrală nu este nicăieri pregnant definită.

„Ordinea dreaptă a societății și a statului reprezintă sarcina centrală a politicii” (28), deoarece pentru creștinătate diferențierea dintre stat și Biserică sau, cum subliniază enciclica în citatul constituției pastorale *Gaudium et spes*, recunoașterea unei „autonomii a sferei laice” este fundamentală. Însă oricât de decisiv ar fi puterea de definiție asupra „dreptății” repartizată în primul rând „rațiunii practice”, la fel de valabilă va fi și competența de exegetică a Bisericii. „Ce este dreptatea?” Aceasta este o întrebare a rațiunii practice; dar ca rațiunea să poată funcționa drept, ea trebuie purificată în repetate rânduri, deoarece orbirea ei etică prin triumful interesului și a puterii – care orbesc rațiunea – reprezintă un pericol care niciodată nu poate fi complet înlăturat” (28a). Metafora „orbirii etice” merită o atenție aparte: interesul și puterea pot să orbească rațiunea atât de tare, încât ea să-și deregleze percepția și să devină inaptă de diferențiere din punct de vedere etic. Din această cauză rațiunea are nevoie de „purificare”. Când exact a avut loc intrarea acestei metafore în textele oficiale ale Vaticanului ar necesita o clarificare mai pătrunzătoare; în ultimii ani prefectul Congregației pentru doctrina credinței l-a folosit atât de des în textele sale teologice precum și în publicațiile de politică ecleziastică, încât textele sale par uneori împânzite de fantezmele purificării.

³ Cardinalul Karl Lehmann pornește, dimpotrivă, de la faptul că, „colaboratoarele și colaboratorii Caritas-ului diversificat” vor fi „încurajați” prin enciclică (Lehmann K., *op. cit.*, 137)

⁴ Lehmann K., *op. cit.*, 132 sq

În publicațiile teologice ale cardinalului Joseph Ratzinger credința a trecut în mod firesc drept instanță de purificare a rațiunii. Și în prima sa enciclopică Benedict al XVI-lea a conferit credinței, și în special „doctrinei sociale catolice”, mandatul și puterea de a purifica rațiunea. „Credința (...) este totodată și o putere purificatoare pentru rațiunea însăși. Ea o eliberează din perspectiva lui Dumnezeu de orbirile ei și o ajută astfel de a se desăvârși. Ea permite ca rațiunea să-și poată desfășura mai bine propria operă și să-și recunoască specificitatea. Exact aici este locul pentru abordarea doctrinei sociale catolice: ea nu vrea să obțină Bisericii putere asupra statului; ea nu vrea să impună judecăți și comportamente aparținând credinței acelor care nu împărtășesc această credință. Ea vrea să contribuie pur și simplu la purificarea rațiunii și să ajute ca ceea ce este drept să fie recunoscut acum și aici, pentru ca ulterior să poată fi și realizată” (28). Pentru această putere de orientare sau competență de purificare a „doctrinei sociale a Bisericii” – papa face în mod expres referire la noul compendiu⁵ – deja în propoziția următoare se recurge la „rațiune și drept natural”: Doctrina socială a Bisericii argumentează de pe poziția rațiunii și a dreptului natural, ceea ce înseamnă că de pe poziția a ceea ce este potrivit ființei tuturor oamenilor.” Deja în aliniatul următor se insistă din nou asupra imaginii „purificării” oferite: „S-a văzut că, construirea structurilor drepte nu este în mod direct sarcina Bisericii, ci a ordinii politice – domeniu al rațiunii responsabile de sine. În acest proces Biserica are o sarcină indirectă – în măsura în care îi revine – să contribuie la purificarea rațiunii și la trezirea forțelor morale, fără de care structurile drepte nu pot fi nici construite și nici eficiente în timp” (29). În ciuda discuției despre „autonomia sferei seculare” sau despre calificarea rațiunii practice ca fiind „responsabilă de sine”, rațiunea poate fi salvată doar prin credință (respectiv de „doctrina socială a Bisericii”) ca să nu orbească din cauza preponderenței intereselor. În această privință rațiunea rămâne dependentă de puterea de orientare a credinței și a „Bisericii” de dragul purității sale. Modelul corelațional complex dintre credință și rațiune⁶, recomandat în repetate rânduri în ultimii ani de cardinalul Joseph Ratzinger, este acum concretizat din punct de vedere social-etic în prima enciclopică a papei. Puterea de purificare care stimulează rațiunea, atribuită credinței Bisericii, presupune în orice caz ca „Biserica”, ca instituție să nu cedeze fixației puterii sau a interesului personal acelor „orbiri” de care intenționează să purifice „rațiunea practică”. Dar nu exercită papii o putere mai mult sau mai puțin simbolică? Nu urmărește Biserica, ca instituție, nici un fel de interese? Sunt toate ispitele lumesti întotdeauna străine de esența ei? Este doar ei accesibilă o rațiune practică, mereu pură, rezistentă la orbire? Știe în principiu să spună mai mult despre apărarea „dreptului natural” decât ceilalți actori? Modelul corelațional *Deus caritas est* reflectă o construcție de sine a oficiului doctrinar romano-catolic, în care „Biserica” își asumă dintotdeauna o prerogativă morală implicită în lupta împotriva „pângăririi” rațiunii politice. În această privință Benedict al XVI-lea rămâne mult mai mult

⁵ Consiliul Papal *Justitia et Pax* (ed.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg 2006

⁶ Cf. de exemplu Ratzinger J., *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, în special 38

DISTINCȚIE PREGNANTĂ. PROGRAMUL TEOLOGIC AL LUI JOSEPH RATZINGER
[BENEDICT AL XVI-LEA]

îndatorat tradiției romano-catolice a unei *potestas indirecta* a Bisericii în arenele politice decât o sugerează retorica sa referitoare la autonomia lumii. Wolfgang Huber a prezentat aceasta referindu-se la conceptul monomitic de rațiune, la care Benedict al XVI-lea ține neclintit, deoarece în pofida tuturor dezbaterilor mai recente referitoare la multitudinea raționalităților, rămâne la noțiunile idealiste ale unității rațiunii. Benedict nu și-ar putea închipui nici o autolimitare a rațiunii încarnate în „doctrina socială catolică”. „Dacă în opoziție cu aceasta totuși raționalitatea însăși are un caracter plural, atunci și raționalitatea conținută în doctrina socială catolică nu poate fi decât una printre celălalte; și nu poate fi presupus chiar din capul locului și pentru fiecare caz că ea sigur se poate suprapune cu alte perspective asupra autonomiei sferei seculare sau ca pentru interpretarea lor corespunzătoare să se facă admisă pretenția la reprezentarea unică. Enciclica pare că vrea să evite în așa fel acest conflict exegetic inevitabil, încât declară necesitatea unei purificări a rațiunii seculare, față de care se constată o răspundere deosebită a Bisericii. Față de tradiția unei doctrine a potestas indirecta a Bisericii în problemele lumești acesta reprezintă doar o diferență graduală și nu una principială – cu toate că noțiunea autonomiei pare să fie apropiată în primul rând de altceva.”⁷

În ciuda tuturor gesturilor de modestie în metafora papală a purificării se ascunde multă aroganță morală. Sfântul părinte nici nu poate să spună unde și cum, cu ce metode și instrumente execută „Biserica” în mod empiric intenționată purificare a rațiunii practice și nici nu poate să se deschidă față de înțelegerea compatibilă cu pluralismul, conform căreia în discursul public despre limitele etice ale rațiunii politice, „Biserica” are în cel mai bun caz un mandat pe lângă ceilalți actori. Biserica sa ideală îi purifică” pe alții, chiar și instituțiile rațiunii politice, dar nu spune nimic despre faptul că și ea are nevoie în repetate rânduri de „purificare”, pentru a evita evoluțiile greșite ale religiei instituționalizate. În această privință argumentația lui Benedict rămâne îndatorată unei asimetrii specific romano-catolice, unei supradeterminări a Bisericii. În timp aceasta ar putea fi cu mult mai problematică decât evidenta slăbiciune analitică din enunțurile vagi referitoare la „globalizare” sau descrierile contradictorii cu privire la rolul „laicilor” în procesul politic de impunere a unei dreptăți mai bune. Deoarece fără să lezeze în folosirea sa polemică noțiunea de interes, din imaginea sa despre Biserica puternică ca subiect ideal al carității centrate pe persoană Benedict deduce și cerințe clare pentru sprijinirea de către stat a diaconiei ecleziastice: „Nu avem nevoie de un stat care reglează și domină totul, ci de un stat care, conform principiului subsidiarității, recunoaște și sprijină mărinimos inițiativele care se ridică din diferitele forțe sociale și leagă spontaneitatea cu apropierea de oamenii nevoiași” (28).⁸

⁷ Huber W., *Reinigung der Liebe – Reinigung der Vernunft. Zur päpstlichen Enzyklika *Deus caritas est**, în *Benedikt XVI, op. cit.*, aici 108

⁸ Un reprezentant al „Asociației federale a uniunilor angajatorilor germani” explică în legătură cu aceasta: „Aceste afirmații ar putea foarte bine servi ca imagine politică de ordonare călăuzitoare pentru oferta prestărilor de servicii sociale și la crearea condițiilor cadru de stat corespunzătoare” (Enste D. H., *op. cit.*, 8)

Putem înțelege aceasta și ca un reflex al interesului propriu al Bisericii față de alimentarea de către Stat a *caritas*-ului organizat de către Biserică? Aceasta este, trebuie să recunoaștem, o întrebare „tipic protestantă”. Dar ea trebuie pusă în interesul sprijinirii unei societăți civile din ce în ce mai europenizate care este capabilă să ofere tuturor persoanelor nevoiașe servicii sociale eficiente. În orice caz, interesele legitime ale cetățenilor sunt prea importante pentru ca interpretarea lor să fie cedată doar unei singure instituții bisericești care, conform tradiției, își revendică o putere de definiție exclusivă referitoare la „bunătatea deplină a omului” (19). „Bunătatea obștească” cere ca toate instituțiile să poată participa cu aceeași autoritate la luptele de interpretare pentru gășirea celor mai bune soluții. Ce importanță fundamentală poate căpăta nu numai disputa ca atare, ci și asumarea exegezei noțiunilor simbolice – și mult înafara unei viziuni asupra Europei – a arătat nu în ultimul rând și discuția cu privire la unele declarații referitoare la stabilirea identității în delimitare.

4. *Graecia amissa!* – Sinceritate academică și conștiința concurenței

La Universitatea din Regensburg – cea mai importantă stație din viața sa de profesor – Benedict al XVI-lea a dorit să vorbească încă o dată despre principala sa temă științifică, relația dintre credință și rațiune și să marcheze totodată locul teologiei academice în cadrul universității moderne axate pe cercetare. Chiar notele adăugite ulterior scot la iveală că vorbitorul a vrut să se prezinte mai puțin ca papă, ci mai degrabă ca un teolog sistematic care vrea să sintetizeze programul său teologic individual. Autorul însuși se întoarce la cursul inaugural de la Bonn din 1959 despre „Dumnezeul credinței și Dumnezeul filosofilor. O contribuție la problema unei *theologia naturalis*”. El citează și cartea *Spiritul liturghiei* pe care a scris-o ca prefect al Congregației pentru doctrina credinței și subliniază continuitatea față de *Introducerea în creștinătate* apărută pentru prima dată în 1968. Benedict se destăinuie, nu fără impulsuri ale vanității intelectualului, cu privire la poate cea mai populară carte a lui Ratzinger: „Cred că ceea ce s-a afirmat acolo este valabil și acum, în ciuda discuției care a urmat-o”. Trebuie papa însuși să facă reclamă cărților sale?

Sfântul părinte vrea în mod vizibil să demonstreze competență academică. Vorbitorul de la Regensburg a citat dialogul fictiv al împăratului bizantin Manuel II Palaeologul cu un „persan erudit”, după o ediție parțială nu tocmai incontestabilă a islamologului Adel Theodor Khoury, de care este legat încă de pe vremea petrecută la Münster. Acum sunt menționate și două ediții mai recente. În legătură cu renumita sură 2,256 „Fără constrângere în chestiunile de credință”, vorbitorul a explicat, că „cunoscătorii spun”, că ea ar fi una dintre surele timpurii, din vremea în care Mahomed însuși a fost fără putere și amenințat”. Acum este „doar una din surele timpurii” și asta spun doar „o parte dintre cunoscători”. Și alte mici intervenții diverse în text atestă priceperea de a estompa subtil ceea ce s-a spus inițial. Pentru vorbitor; Palaeologul și-a exprimat critica, cum că islamul ar oferi „doar răul și inumanul” și că ar vrea să răspândească credința profetului „prin sabie”, „într-o formă uimitor de dură, pentru noi surprinzător de dură”. În varianta definitivă tipărită, papa vorbește acum de „o formă inacceptabil de dură pentru noi”. El subliniază într-o notă proprie, că el nu și însușește critica fundamentală a Palaeologului referitoare la islam, ci a intenționat ca

DISTINCȚIE PREGNANTĂ. PROGRAMUL TEOLOGIC AL LUI JOSEPH RATZINGER
[BENEDICT AL XVI-LEA]

„să-i îndrume” pe ascultătorii săi de la Regensburg „doar spre relația esențială dintre credință și rațiune”. Încă se mai citește desigur că împăratul „a lovit brusc” în critica sa la adresa lui Mahomed. Este discutabil dacă savanții ar trebui să vorbească astfel. Deoarece metaforele luptei ar putea fi puțin de folos pentru a „conduce” la tema extrem de exigentă referitoare la credință și rațiune.

În viața publică din Germania protestele violente ale reprezentanților musulmani și ponderata „scrisoarea deschisă” a imamilor, muftiurilor și savanților proeminenți din domeniul religiilor au întărit impresia că la Regensburg a fost în primul rând vorba de o stabilire a poziției Bisericii papale față de un Islam parțial violent. Benedict însuși se concentrează mai cu seamă asupra stabilirii relației dintre „credință și rațiune”. Sistematicianul aflat pe scaunul sfântului Petru acordă o atenție deosebită a patru discursuri teologice actuale: adevărata esență a lui Dumnezeu, adevăratul concept al teologiei, adevărata noțiune a rațiunii, adevărata înfățișare socială a creștinătății. Mai clar formulat, în discursul de la Regensburg este vorba mai degrabă despre imaginea lui Dumnezeu și falsa religie, despre știință și universitatea germană, despre Europa și creștinătatea precum și despre inculturație și formele noi, din afara Europei a creștinismului decât despre islam. Vorbitorul de la Regensburg formulează aici delimitări pregnante, dure la momentul respectiv, cu intenții de politică culturală și religioasă care pot fi ușor recunoscute. El conduce cu o consecvență mentală fascinantă spre obiectivul său: în esență creștinătatea este legată de gândirea rațională greacă, de metafizica elenistă și de aceea multe forme noi de dezvoltare din afara Europei ale creștinătății sunt, din punct de vedere al Bisericii, inevitabil nelegitime.

Papa presupune puțin convingător că islamul îl percepe pe Dumnezeu pur și simplu ca pe o voință transcendentală abstractă. Față de acest „dumnezeu al arbitrarului”, adevăratul Dumnezeu, Dumnezeul trinitar al creștinilor ar trebui gândit ca fiind rațional iubitoare, pe deplin în sensul prologului la Evanghelia lui Ioan, care oferă „cuvântul desăvârșitor al noțiunii biblice referitoare la Dumnezeu”: La început a fost rațiunea. Legătura necesară, corespunzătoare esenței credinței creștine în Dumnezeul-*logos* Benedict o explică mai lămurit cu noțiuni ale teoriei clasice a analogiei, că între spiritul creator etern al lui Dumnezeu și rațiunea noastră creată există asemănări care ne-au permis să-l recunoaștem pe Dumnezeu. Este drept, Ratzinger a văzut și vede reprezentată deja la unii teologi din Evul mediu târziu european, exact acea imagine voluntaristă despre Dumnezeu pe care îl conferă islamului. El localizează în primul rând la Duns Scotus originea teologică al unei „dezelenizări” a creștinismului pe care o vede reprezentată apoi în Reformă, în filosofia lui Kant și în teologiile liberal-protestante de la Iluminism încoace. Nu este o coincidență că exact aici, în refuzul critic al istoricului cultural-protestant al Bisericii, Adolf von Harnack, revine la cursul său inaugural de la Bonn. Vorbitorul de la Regensburg continuă doar lupta pe care l-a început în 1959 împotriva colegilor săi de breslă din cadrul teologiei universitare romano-catolice de limba germană care urmăreau linia interpretativă a lui Harnack. Clar spus: cine încearcă să desprindă creștinismul din formele de gândire grecești ale formării doctrinelor paleocreștine,

părăsește în opinia lui Ratzinger esențialul, astfel că în viziunea papală a lui Benedict pur și simplu nu poate avea pretenția de a se numi creștin.

De aceea ar fi doar atunci consecvent, dacă sunt respinse toate conceptele teologice făcând parte din știința istorică a culturii creștine. Autorul papal respinge categoric un istorism teologic care vrea să lege științificitatea teologiei de o gândire strict istorică și vrea să fundamenteze, din punctul de vedere al științei culturii, dreptul ei la existență în cadrul universității. Ratzinger mizează pe o teologie metafizică care reclamă în fața specializării înguste care bântuie în cadrul fiecărei discipline în parte, o înțelegere „inclusivă”, „cuprinzătoare”, „largă” a „rațiunii”, o *theologia perennis* care se știe competentă pentru „întreg” și subliniază împotriva oricărui ateism metodologic o raportare constitutivă la Dumnezeu a tuturor căutărilor științifice ale adevărului. Împotriva autolimitării specific moderne a rațiunii, teologia academică ar trebui să insiste asupra faptului că nu ar trebui excluse Dumnezeu, religia și etosul din discursul științific. În instituțiile științifice ea trebuie să asigure împreună cu filosofia „ascultarea marilor experiențe și înțelegerii tradițiilor religioase ale omenirii, dar îndeosebi a credinței creștine”. Benedict ridică pretenția înaltă ca „o teologie îndatorată credinței biblice” ar putea, pur și simplu, să spună mai mult despre rațiune și adevăr.

Noțiunea de teologie metafizică a papei este strâns legată de o critică fundamentală atât a tuturor conceptelor de rațiune criticistă cât și a unei practici științifice pur pozitivistice, concentrate asupra individualului izolat și asupra puterii tehnice decizionale. Totuși, vorbitorul de la Regensburg renunță la formula sa preferată de „dictatură a relativismului”. El îi impută însă foarte pausal „Occidentului” – episcopul de la Roma oare nu-i aparține? – o îngustare patologică a înțelegerii rațiunii care, fără să vrea, sprijină doar perversiunile bolnăvicioase ale religiei. Benedict al XV-lea argumentează și aici fascinant de consecvent. Europa, acolo unde abandonează fundamentul ei religios normativ, „sinteza” dintre Ierusalim, Atena și Roma și devine „secularistă”, ea provoacă doar acele reacții de credință dure, la unii în particular violente, de care suferă. În critica sa la adresa „Occidentului” se ascunde implicit o pretenție masivă la putere. Doar „Biserica” cunoaște „fundamentul statornic al aceleia, cu drept numită Europa”.

În discursul de la Regensburg amintirea biografică și reflexia filosofico-teologică servesc unui interes pregnant de politic religioasă. Acesta este subliniat chiar de pasajele critice la adresa „dezelenizării creștinătății”. „Dezelenizarea” operează ca un cuvânt de ordine din dezbaterile specialiștilor în teologie legate de un trecut mort, de lucruri elevate, îndepărtate de viață. Pentru oratorul de la Regensburg „dezelenizarea” este totuși o noțiune centrală pentru analiza situației actuale din cultura religioasă a creștinătății globale. El vorbește de „un al treilea val de dezelenizare care bântuie în zilele noastre”: „Având în vedere întâlnirea cu diversitatea culturilor se spune cu plăcere în zilele noastre, că sinteza cu lumea greacă desăvârșită în epoca paleocreștină ar fi fost o primă inculturare a creștinismului, la care nu ne putem limita. Ar fi dreptul Bisericii de a se întoarce dincolo de această de această inculturare la simplul mesaj al Noului Testament, pentru a-l incultura de fiecare dată din nou în spațiile ei. Această teză nu este pur și simplu greșită, ci grosolană și imprecisă”. Acest pasaj marchează

scopul politico-religios al discursului incomparabil mai pregnant decât contestatul citat din Palaeologul. Pentru episcopul de la Roma nu se poate renunța la „deciziile doctrinare fundamentale” ale vechiului creștinism pentru că sunt esențiale pentru credință. Numai cine se supune sintezei culturale dintre moștenirea biblică și spiritul grec este cu adevărat creștin. Cu aceasta papa contestă orice legitimitate creștină a noilor creștinătăți în expansiune din emisfera sudică. Considerând „Reforma” ca fiind primul val de dezelenizare, el formulează o agendă de politică religioasă radical antiprotestantă. Critica sa se referă în primul rând la Bisericile penticostale protestante la care s-au convertit în ultimii ani numai în America latină mai multe milioane de catolici.

Niciun european rațional nu poate avea interes față de noile conflicte confesionale și lupte culturale din interiorul creștinătății. Dar respectul intelectual cuvenit față de vorbitorul de la Regensburg ne obligă la respectarea mesajului său implicit: episcopul Romei respinge creștinătatea a cca. patru sute de milioane de oameni deoarece nu recunosc adevăratul creștinism înrădăcinat în spiritul grec.

5. Evidența alegerii reușite de papă: Benedict în oglinda „politicii de piață” catolice

Luând în considerare cele arătate până acum alegerea lui Ratzinger se încadrează perfect într-un trend de dezvoltare al culturii religioase observabilă din anii 1970. Piețele religiilor de pe toate continentele sunt marcate începând cu anii 1970 de o concurență acerbă dintre ofertanții vechi și noi. Mulți ani de-a rândul numeroși intelectuali din Europa occidentală și-au ațintit privirea doar spre un Islam agresiv pe care l-au condamnat repede ca „fundamentalism”. Dar noua „religie dură” nu a câștigat în importanță doar în societatea tradițional musulmă. Și în creștinism se pot observa acum câteva grupuri și curente care se extind în mod agresiv și care reușesc să se impună cu mare forță atrăgând mai ales tinerii. În numeroase societăți din emisfera sudică, în America latină și în Africa, tradiționalul catolicismul popular este amenințat de activitatea misionară de succes a așa-numitelor Biserici penticostale, de grupuri carismatice și de secte care predică norme morale dure, dar și leagă eficient rețele ale carității. Și în Statele Unite, pe piața religiilor unde se luptă forțe pluraliste, în ultimii treizeci de ani au câștigat în primul rând ofertanții cu o marcă puternică, liderii de opinie ai christian right. Biserica romano-catolică confirmă prin alegerea lui Ratzinger că a înțeles acest trend și că vrea să și-l însușească.

Din această perspectivă alegerea numelui de Benedict nici nu ar trebui să amintească de Benedict al XV-lea, acel papă al păcii din timpul Primului război mondial. Benedict al XIV-lea, Papă între 1740-1758, a fost considerat drept unul dintre cei mai erudiți papi ai epocii moderne. În apărarea pretenției romano-catolice la adevăr împotriva spiritului Iluminismului, el a fost, în ciuda diferitelor reforme din interiorul Bisericii, de o fermitate dură. Cu cât societățile moderne devin mai diversificate, de necuprins cu privirea, cu atât mai pregnant trebuie instituțiile religioase să scoată în evidență diferențele care le caracterizează. Alegerea lui Benedict al XVI-lea ne arată faptul că cardinalii au înțeles acest lucru. Cardinalul Joseph

FRIEDRICH WILHELM GRAF

Ratzinger ca papa Benedict al XVI-lea: Biserica romană mizează pe marca puternică a diferențierii pregnante cu un profil decis eurocentrist.

CORPS ET SÉDUCTION

Călin SĂPLĂCAN

REZUMAT: Corp și seducție. Seducția joacă între deturnare și revelație. A seduce înseamnă a rătăci, a duce la rătăcire, a conduce în afara drumului cel drept, dar și a înșela, a trișa. Ea operează o inversie în care destinul subiectului trece în corp, nu ca și un corp alienat care-și revendică autonomia în fața subiectului, ci ca provocare adresată celuiilalt. Corpul este investit de o „calitate fatală” caracterizată printr-o putere proprie. Astfel dacă subiectul este caracterizat de dorință, ceea ce caracterizează corpul este seducția. În seducție corpul nu are dorință, de aceea este seducător. Remarcăm o substituție a corpului pulsional, locuit de dorință, cu un corp teatralizat. Dar termenul de seducție poate lua forma unei alte semnificații ca aceea a înșelăciunii, a deturnării etc. Este vorba de o seducție care produce o eclatare a aceluiași, pentru a se deschide la o alteritate radicală. Urmând această poziție, una dintre funcțiile seducției este de a revela diferențele, înscriindu-se într-o perspectivă etică sau estetică. Este vorba de o deschidere la întâlnire, la viața, la recunoașterea celuiilalt ca subiect. Corpul este întruparea însăși a seducției. Pentru a seduce ochii celuiilalt, corpul poate să se facă fascinant, căci din punct de vedere al seducției nu posedăm decât ceea ce arătăm. Corpul se exhibă prin podoabe și semne, pentru a stimula schimbul, jocul, provocarea. Pentru a seduce nu servește la nimic să jucăm adevăr contra adevăr. Este suficient să manipulăm aparențele.

Jamais le corps n'a été autant choyé¹, exhibé², voir adulé³. L'image du corps semble plus valorisée que sa réalité, d'où ce désir de devenir image, de se construire

¹ „Avant de dissimuler votre corps sous les jupes new-look de l'hiver 1988, poncez, satinez, raffermissez, mais en douceur. Trois nouveaux soins essentiels: Gomez pour affiner le grain de la peau en la débarrassant des cellules mortes. Des petits que la translucide dans une crème douce à la camomille qui a un effet buvard grâce au kaolin [...]. Raffermissez en faisant de temps en temps une cure de trois semaines avec un gel hydroalcoolique. À base de caféine désinfiltrante et de sérum albumine à l'effet tenseur, il s'applique surtout sur les zones détendues [...]. Hydratez tous les jours, car le corps est moins riche en glande sébacées et en lipides que le visage, particulièrement au niveau de l'abdomen, des jambes et des pieds. Région à privilégier avec ce fluide à la fois „capteur” et „réservoir” d'eau, qui fait briller la peau comme les plumes du canard”, in *Le Point*, 15 octobre, 1988, cité par Xavier Lacroix, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf 1994, p. 51.

une image, car aujourd'hui, paraître semble avoir plus de valeur qu'être.⁴ En paraphrasant Luc Ferry,⁵ lorsqu'on parle du corps et de son image, on peut se demander: „ne sommes-nous pas en train de vivre aujourd'hui, un fantasme? ou un rêve éveillé?”

Rêve de possession

Du patrimoine matériel, spirituel, moral on passe au patrimoine corps, un véritable capital à faire durer, gérer et même fabriquer. Mais de quel corps parle-t-on? Il s'agit des représentations socioculturelles du corps, qui détermine l'étalon qui prévaut désormais: un corps élégant, séduisant, juvénile. C'est le corps des spots publicitaires, le corps des spectacles de mode, les corps présentés dans les films pornos. Les discours socioculturels actuels nous offrent aujourd'hui un corps abstrait, irréel: sans odeur, sans transpiration, sans rides, sans poils⁶, sans graisse laissant entrevoir un écart de plus en plus grand entre la réalité du corps et son image idéale, à tel point que Gilles Lipovetski parle d'un corps désubstantialisé⁷.

La frontière entre l'esthétique et l'éthique, entre le beau et le bien s'est déplacée. Avoir un beau corps est désormais associé à la réussite sociale et à celle de sa vie. La beauté, la séduction et l'apparence corporelle sont devenues des critères déterminants

² Voila en ce sens le témoignage de Gabriel, 22 ans, étudiant: „J'ai commencé à me faire des piercings à l'âge de 14 ans. J'en ai eu jusqu'à une trentaine sur tout le corps, puis je suis passé aux tatouages. Sur la jambe, j'ai un tableau de Yann Black, un tatoueur qui joue sur les effets imparfaits et utilise beaucoup le noir. Sur le flanc, c'est une vierge de la mort avec un fusil à pompe, une façon de détourner l'iconographie religieuse. Les trois quarts des gens me regardent tout de suite comme un phénomène de foire. Certes, j'écoute du hardcore, mes amis ont tous eux aussi osé des „actes de modification corporelle” (implants, tatouages, scarifications), mais notre démarche est esthétique, presque artistique. Et puis, j'ai une double maîtrise de droit, je ne suis pas un cancre. À la fac, et j'essayais d'être discret, j'ai laissé tomber. Récemment, je suis allé à la chambre de commerce car je veux créer mon entreprise dans le secteur immobilier. J'avais enlevé tous les piercings et revêtu en costume. Je n'ai pas été bien reçu pour autant. Peut-être à mon originalité se voyait-elle quand même. J'aimerais garder mon look malgré la nécessité de travailler, mais je sais que le regard des autres va poser problème. Pourtant, en ce qui me concerne, je ne juge personne selon l'apparence”, in *Enjeux. Les échos*, n° 226, juillet-août, 2006, p. 47.

³ „Mon corps, j'adore! Rassurons-nous: nul ne s'astreint - espérons-le! - à toute la gymnastique quotidienne que réclamerait cette quête absolue du corps parfait décrit ici en douze étapes. Y succomber supposerait bien plus de 24 heures par jour pour un résultat dont le bénéfice reste à démontrer. Mais c'est un fait: la pratique sportive et „le manger sain”, l'hygiène, la beauté et de l'esthétique sont aujourd'hui plus que des marchés en croissance: un phénomène de société ou bien-être et être bien convergent.” *Ibidem*, p.42.

⁴ Cf. Jean-Luc Marion, *La croisée du visible*, Sibiu, Ed. Deisis 2000, p. 86.

⁵ Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* Paris, Grasset 2002, p. 7-14.

⁶ Julia Roberts a encouru la réprobation publique lorsqu'elle est arrivée à une soirée sans s'être épilé les aisselles. Suite à cet événement la célèbre actrice nord-américaine, à été classée parmi „les 101 gaffes des stars” dans l'émission avec le même titre.

⁷ Gilles Lipovetski, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard 1983, p. 69.

dans la société. Ainsi, Jean Maisonneuve et Marilou Bruchon-Schweitzer⁸ montrent le pouvoir de fascination des modèles esthétiques dans nos perceptions, dans nos attitudes ou dans nos choix. Les exemples abondent. Les beaux enfants sont préférés aux autres, en étant jugés moins sévèrement que ceux qui sont considérés comme laids. Ainsi, pour le même type de transgression grave, les enfants considérés laids sont perçus comme plus antisociaux et malhonnêtes que les enfants considérés beaux. De plus, les enfants considérés laids risquent d'avoir des conséquences négatives quant au développement de leurs capacités émotionnelles dues à leur aspect physique. La beauté des enfants peut affecter positivement non seulement la perception des éducateurs, mais aussi les décisions concernant leur avenir. Désormais, la réussite scolaire, professionnelle et publique se trouve reliée à la beauté physique: ils ont 40 % de chances en plus pour finir une scolarité sans accident de parcours; 40 % de plus pour avoir une carrière ascendante et des promotions⁹... pour ne pas dire combien la beauté physique est associée à la réussite des relations amoureuses. Les critères esthétiques effacent les moraux.

Rêve de réparation

La frontière du corps défendue par l'interdit de modifier volontairement les corps est tombée. Avec elle est tombée aussi la frontière entre le sacré et le profane. Les dernières 50 années la boîte à outils de la médecine réparatrice a fait un bond incroyable. Presque toutes les parties du corps humain peuvent être remplacées¹⁰. Si la beauté était une caractéristique de la nature, elle devient aujourd'hui, par l'intermédiaire des techniques (chirurgie esthétique, body building, etc.), un devoir, qui ne doit rien à l'héritage reçu.

On cherche des solutions techniques, alors même que l'enjeu est de tout autre ordre. On peut penser que cette distorsion est due aussi à une perte de liberté. Car peut-on comprendre autrement cette „normalisation douce”¹¹, selon les termes de Xavier Lacroix, sinon comme une nouvelle forme de despotisme „doux” - qui en se substituant à l'oppression et à la terreur de jadis - garde un pouvoir et un contrôle immense sur les gens. Le corps doit obéir aux impératifs de „la forme”, de „la ligne”. Face à un monde où tout se voit et se juge, la manipulation des apparences fait son entrée. Il faut donner à l'autre une image de soi conforme aux représentations idéales, pour être reconnu et pour se situer en rapport avec lui. Il s'agit d'être en conformité en ce qui concerne la minceur, la beauté et les performances car cela assure une réussite dans la vie sociale.

Et pour cela il faut normaliser le corps: „Le corps n'est objet de culte qu'à condition d'entrer dans les normes définies par le „corps social”. Svelte, sans rides, sportif, dynamique. L'horreur devant le handicap et les malformations s'exacerbe. En

⁸ Marilou Bruchon-Schweitzer, Jean Maisonneuve, *Modèles du corps et psychologie esthétique*, Paris, PUF/coll. Psychologie d'aujourd'hui 1981, p. 75-136.

⁹ Cf. Hervé Juvin, *L'avènement du corp.*, Paris, Gallimard 2005, p. 183.

¹⁰ Voir pour cela *Enjeux...*, p. 82.

¹¹ Xavier Lacroix, *op. cit.*, p. 51.

éthique biomédicale, il est question de l'abaissement du seuil de tolérance à ces derniers. Et la normalisation est de plus en plus serrée: une cohorte d'orthodontistes, orthopédistes, orthoptistes, orthophonistes et chirurgiens esthétiques viendra en redresser les organes quelque peu hérétiques ou déviants..."¹²

Rêves de toute-puissance

Autant le corps que la technique ont aujourd'hui un statut proprement religieux, car ils sont devenus des moyens de salut pour l'homme. Le corps ne reçoit plus le salut de Dieu, mais par le pouvoir de la technique qui lui donne un supplément d'existence. Les archétypes trouvent une issue étonnante par le pouvoir de la technique: la différence entre l'homme et la femme est tombée, car désormais la technique permet un changement de sexe. Dans le siècle de la vitesse, la parole devient trop lente pour communiquer. L'image du corps permettra une communication totale, par une „assomption médiatique”.¹³ De la discipline de l'esprit et de la discipline morale que prêchait l'Église, on passe à la discipline du corps des entraîneurs des salles de fitness.

Rêves érotiques

A ces qualités viennent s'ajouter les rêves érotiques, sous leur deux volets: sexuel et amoureux. La frontière entre ces deux volets s'est effacée au bénéfice du premier, la relation est réduite à son aspect sexuel. Les rêves érotiques font un absolu de ce qui devrait être relatif, c'est-à-dire l'affectivité, le sentiment, le ressentiment, le plaisir, l'esthétisation du corps, et rendent relatif ce qui devrait être absolu, c'est-à-dire le lien, la relation. Mais investir le sujet uniquement des traits affectifs ne risquons-nous d'offrir la perspective d'un sujet qui manque de toute médiation rationnelle? Cela veut dire aussi que dans un tel rapport, les sujets ne s'engagent jamais dans un débat moral.

Rêve de séduction

Si les prétextes et les motivations de cette construction du corps varient (idéologiques, religieuses, esthétiques, hygiéniques, médicales ou érotiques), le sens reste le même: le paraître corporel. Que le corps se donne en tant que visibilité, peut paraître une affirmation banale qui confirmerait l'importance que revêt son image au niveau des représentations individuelles et sociales. Mais quelles sont les conséquences d'un tel constat?

Pour Muniz Sodré¹⁴ il s'agit d'une nouvelle forme de vie, qui s'appuie sur une esthétique généralisée, qui utilise un „parc” de technologies au service des visibilités¹⁵.

¹² *Ibidem*.

¹³ Jérôme Cottin, *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides 1994, p. 72-73.

¹⁴ Sodré Muniz, La subversion infime du symbolique, in *Baudrillard*, Paris, L'Herne 2004, p. 123-141.

¹⁵ Si l'auteur fait référence à un *bios* virtuel, nous verrons que de telles conséquences n'ont pas des répercussions seulement au niveau des images télévisuelles et numériques, mais indifféremment du support que l'image du corps se manifeste.

En effet, le lien entre l'art et les métamorphoses du corps est aujourd'hui indéniable. En se prêtant au regard, le corps se prête à l'art. Maquillages, bijoux, parures, etc., mais aussi body-building, chirurgie esthétique, piercing, etc. travestissent le réel. À travers les artifices et les manipulations, le corps devient matière première pour la constitution d'une image. La quête de l'identité et de la socialité se fait aujourd'hui à travers un projet esthétique. On efface ce qui dérange, on rend plus visible ce qui séduit.

Voici que derrière les rêves de possession, de réparation et érotiques se cache le rêve de séduction. Enfin, nous avons les moyens d'atteindre l'idéal de la séduction, ces qualités sublimes: un corps beau, jeune, gracieux ou viril. Il est mis en spectacle devant l'admiration des autres. La frontière entre l'amour et la séduction s'est déplacée elle aussi. On ne cherche plus à aimer l'autre, on cherche à le séduire. „La séduction tente une coupure, là où l'amour cherche à faire le lien; elle réalise une dépendance là où l'amour sépare [...] Cette dépendance qu'elle produit, sensible à des minces détails, vous déplace, vous séduit parce qu'elle vous déplace.”¹⁶

En apparaissant, un lien s'établit entre le corps et les regards des autres, dont le risque est d'être jugé sur les apparences, car le dehors dit le dedans. Face à telle menace, toute stratégie du corps telle que la séduction est destinée à s'abriter ou s'exposer des/aux regards des autres. Le corps peut devenir ainsi un instrument, une matière première assujetti à cette idéologie. Il est temps de découvrir les visages de la séduction.

Les visages de la séduction¹⁷

„Être séduit, c'est être détourné de sa vérité. Séduire, c'est détourner l'autre de sa vérité. Cette vérité forme désormais un secret qui lui échappe.”¹⁸ Pour Baudrillard, „seul l'objet est séduisant.”¹⁹ En disant cela, l'auteur sort d'une logique du sujet, pour se situer dans une logique de l'objet. Il opère une inversion ou le destin du sujet passe dans l'objet, non comme objet aliéné qui revendiquerait son autonomie de sujet, mais comme provocation adressée au sujet. L'objet acquiert une „qualité fatale”, caractérisée par une puissance propre. Ainsi, si au sujet Baudrillard attribue le désir, ce qui caractérise l'objet c'est la séduction. L'objet n'a pas de désir, c'est pour cela qu'il est séduisant. Remarquons la substitution du corps pulsionnel hanté par le désir par un corps théâtralisé dans la nudité. Ainsi, cette mise en valeur du corps n'est pas liée à l'ordre de la jouissance, mais à l'ordre des signes valorisés dans la société par les modèles proposés. Au narcissisme de l'individu se substitue un narcissisme culturel lié à la valeur économique du corps.

Pour Baudrillard le corps est l'incarnation même de la séduction, il „est le premier grand support de cette gigantesque entreprise de séduction.”²⁰ Le corps doit

¹⁶ Daniel Sibony, *L'amour inconscient. Au-delà du principe du plaisir*, Paris, Grasset 1983, p. 23.

¹⁷ Pour une approche historique de la séduction j'envoie à Cécile Dauphin, Arlette Farge, *Séduction et société: approches historiques*, Paris, Seuil 2001.

¹⁸ Jean Baudrillard, *De la séduction*, Paris, Galilée 1979, p. 112

¹⁹ *Idem*, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset (coll. Biblio/Essais) 1983, p. 135.

²⁰ *Idem*, *De la séduction...*, p. 125.

se faire fascinant, car dans la logique de la séduction, on possède ce que l'on montre. Le corps s'exhibe à travers les parures et ses marques, pour stimuler l'échange, le jeu, le défi.

En suivant la démarche de Baudrillard, le séducteur est pris dans un piège, car contrairement à ce qu'il croit, c'est à dire être le sujet et l'autre la victime, c'est lui qui est la victime. De séducteur il devient le séduit et ce par le corps de l'autre.

La séduction ne semble pas être l'apanage du monde contemporain. Ainsi, on trouve de nombreuses mentions de la séduction dans les Ecritures: séduction d'Ève par l'arbre interdit (Gn3,6) séduction par les autres dieux (Dt11,16); séduction du mensonge (1R22,20-22; 2Ch18,19-21); séduction de la mort (Jb7,15); séduction des femmes (Jb31,9.27; Pr7,10; Jr38,22; Jdt10,4; 12,16; 13,16; 16,18); séduction des paroles vides et des discours (Lm2,14; Rm16,18); séduction du peuple d'Israël par Dieu (Os2,16); séduction des richesses (Mt13,22; Mc4,19; séduction de la Loi (Rm7,11); séduction de l'injustice (2Th2,3.10); la séduction du démon (1Tm4,1; 2Jn1,7; Ap12,9; 20,8.10). remarque, l'emploi du mot *planao* qui vient de *plane*, qui veut dire égarer, amener à s'égarer, conduire hors du droit chemin; s'égarer, errer, et aussi celui de *apatao* qui veut dire tromper, tricher, séduire.

Deux remarques s'imposent à la lecture de ces textes bibliques. La première remarque, est liée au fait que la séduction est employée aussi pour Dieu, en raison de son amour passionné envers son peuple (Os2,16) dont nous allons retrouver l'écho dans Le Cantique des Cantiques²¹. La séduction devient une voie de la révélation de la vérité de Dieu et de l'homme. Se trouvant inscrite dans l'Alliance conclue entre Dieu et le peuple d'Israël, mais aussi dans l'alliance entre l'homme et la femme, la séduction a le mérite d'ouvrir à l'altérité (l'Altérité) et à un horizon de vie (Vie) relationnelle. La deuxième remarque, consiste dans le fait que la séduction peut fonctionner comme détournement de la voie de Dieu, sous ses différentes formes, dont l'horizon reste la mort. En ce sens la séduction a quelque chose avec l'idolâtrie. La séduction se trouve ainsi prise entre la vie et la mort (entre la Loi et la transgression). Mais qu'en est-il de la séduction qui passe par l'image du corps?

La séduction comme détournement

La séduction telle qu'elle est décrite par Baudrillard trouve une correspondance avec celle décrite dans l'histoire de Judith et Holopherne, Nabuchodonosor, roi des Assyriens²², veut agrandir son empire et conquérir la Judée. Holopherne, le général en

²¹ Cet amour passionné de Dieu pour son peuple se retrouve aussi chez Jérémie, chez Ezéchiel, mais aussi dans le Nouveau Testament à travers l'amour du Christ pour l'Eglise, où le nom d' „époux” attribué à Jésus Christ est employé à plusieurs reprises.

²² Les exégètes ont mis en évidence, l'incohérence historique de ce récit. Nabuchodonosor n'a jamais régné sur les Assyriens et certainement pas sur Ninive. Le général en chef des armées de Nabuchodonosor ne s'est jamais appelé Holopherne et aucune Béthulie n'a été signalée parmi les cités antiques... pour n'en mentionner que quelques incohérences. Cf. Jaynie Andersen, *Judith*, Paris, Ed. du Regard 1997, p. 9; cf. Catherine Lepront, Marc De Lunay, Laura Weigert, *Judith et Holopherne*, Paris, DDB 2003, p. 64-65.

chef de son l'armée, envoyé pour cette mission, rencontre une résistance à Béthulie, place forte à la position stratégique. Les fils d'Israël sont entourés par les armées d'Holopherne, et privés d'eau, ils attendent la mort. L'issue de cette situation est assurée par une femme, Judith, une veuve (Jdt8,2-5), qui vit dans la prière et le jeûne (Jdt8,5-6; 8,31; 12,1-5), très belle (Jdt8,7-10; 10,7; 10,19; 10,21; 10,23), très intelligente (8,29) chaste (Jdt8,9) et très désirable (12,16; 16;21). Judith est belle d'une beauté totale: celle de l'intelligence et celle du corps. Elle va se rendre dans le camp de Holopherne; elle lui propose de l'aider dans sa démarche contre les fils d'Israël. Sidéré par sa beauté, Holopherne l'invita à un banquet avec l'intention de la séduire. Restée seule avec Holopherne et sa servante, elle profite de l'ivresse de celui-ci pour lui trancher la tête. La découverte du corps du général en chef, le lendemain, va effrayer les soldats, qui seront vaincus dans leur affolement.

Tant pour les soldats que pour Holopherne, les avis sont unanimes: „Il n'y a pas de femme pareille d'une extrémité de la terre à l'autre pour la beauté du visage et l'intelligence des paroles.” (Jdt11,21) Judith a une capacité merveilleuse pour séduire. Pour Baudrillard²³, la séduction est une caractéristique de l'univers féminin et ce qui la caractérise c'est l'apparence, le défi et le jeu.

Baudrillard définit la séduction: „Séduire, c'est mourir comme réalité et se produire comme leurre.”²⁴ Comment est-ce possible? Par la manipulation des *apparences* comme il est écrit de Judith: „elle prit des sandales aux pieds, elle mit ses colliers, ses bracelets, ses bagues, ses boucles d'oreilles et toutes ses parures et se fit très élégante pour séduire les yeux des hommes qui la verraient.” (Jdt10,4) Le corps met en avant son apparence, pour inventer un monde parallèle. „La séduction se situe dans ce mouvement de transfiguration du corps en apparence pure.” Et dans cette transfiguration des apparences le *jeu* a une importance essentielle. Il s'agit „d'assembler” un corps, c'est-à-dire de le construire selon des règles aléatoires, distinctes des lois et de la raison, pour être séduisant. Le corps ainsi transfiguré est mis en scène; il est joué à travers les apparences devant Holopherne, c'est un jeu de la découverte, où celui qui regarde doit être suffisamment séduit pour se laisser prendre par ce jeu et suivre ses règles.

Par son apparition, le corps de Judith lance un *défi* (*sollicitation-compétition*) à Holopherne, dont le regard se laisse capturer dans cette image séduisante du corps de Judith, à laquelle il ne peut plus échapper. Etymologiquement *seducere* signifie amener à l'écart, détourner de sa voie. Alors Holopherne, dont la trajectoire initiale était tout autre, se voit contraint de s'arrêter de son chemin par l'image du corps de Judith, pour entrer dans son orbite de séduction. La séduction ne s'oppose pas au masculin, elle le séduit. Cette séduction ne se fait pas par le désir, car la femme est sans désir propre²⁵, mais par l'artifice: „Le seul véritable enjeu est là: dans la maîtrise et la stratégie des

²³ Jean Baudrillard, *De la séduction...*, p. 18.

²⁴ *Ibidem*, p. 98.

²⁵ *Ibidem*, p. 22.

apparences, contre la puissance de l'être et du réel. Rien ne sert de jouer l'être contre l'être, la vérité contre la vérité: c'est là le piège d'une subversion des fondements, alors qu'il suffit d'une légère manipulation des apparences."²⁶

Holopherne tombe victime des stratégies de Judith. Il croit être le sujet et Judith la victime de sa stratégie: „Judith entra et s'étendit à terre; le cœur d'Holopherne fut transporté par elle et son âme fut agitée. Il fut saisi du désir très fort de s'unir à elle. Il épiait le moment favorable pour la séduire depuis le jour où il l'avait vue.” (Jdt12,16) Il ne se rend pas compte que le pouvoir est du côté de Judith, car ce qu'elle veut ce n'est pas l'aimer, mais le séduire: „N'ayant pas de corps propre, elle se fait apparence pure, construction artificielle où vient se prendre le désir de l'autre. Toute la séduction consiste à laisser croire à l'autre qu'il est et reste le sujet du désir, sans se prendre elle-même à ce piège.”²⁷ Holopherne est piégé par cette image qui le séduit et dont il est incapable de se défaire. Séduire, c'est un moment suspendu, qui suppose l'enchantement, voire l'ensorcellement de l'autre en lui provoquant un désir de captation et de plaisir.

L'image du corps est séduisante. Le pouvoir caché de la séduction réside dans la maîtrise de l'univers symbolique, au détriment de l'univers réel.²⁸ Aussi la louange de Judith dit: „Leur champion n'a pas succombé sous de jeunes gens, les fils des Titans ne l'ont pas frappé, des géants à la haute taille ne l'ont pas attaqué, mais Judith, la fille de Merari, l'a défait par la beauté de son visage. Elle enleva sa robe de veuve pour relever les affligés d'Israël. Elle oignit son visage de parfums, elle ceignit ses cheveux d'un bandeau et mit une robe de lin pour le séduire. Sa sandale ravit ses yeux et sa beauté captiva son âme. Le cimenterre trancha son cou. Les Perses frissonnèrent de son audace et les Mèdes furent troublés de sa hardiesse.” (Jdt16,6-10) Pour séduire, Judith „prend les armes”, car il s'agit bien d'un combat guerrier ici. Autant pour Holopherne que pour Judith, il s'agit de vaincre, en appelant aux stratégies: par la puissance des armes pour l'un, et la puissance de la séduction pour l'autre. Séduisante relation entre la fragilité et la force!

Si je me suis arrêté au Livre de Judith pour en traiter de la séduction, c'est parce qu'il me semble plus qu'évocat en ce sens,²⁹ il permet le dévoilement de la nature de la séduction par les détails qu'il donne. Nous ne pouvons pas faire une équivalence absolue entre Judith et la séduction, coupée de son contexte, c'est-à-dire du rôle essentiel que cette femme tient pour le salut de son peuple. Cela reviendrait à réduire le courage de mettre sa beauté au service de la justice et l'audace de ses actes, à ce qu'elle peut offrir à un spectateur masculin, c'est-à-dire, être l'objet de son regard et la satisfaction de son désir. Bien que le texte biblique indique le fait que par sa beauté

²⁶ *Ibidem*, p. 22.

²⁷ *Ibidem*, p. 119

²⁸ *Ibidem*, p. 19.

²⁹ Cela ne veut pas dire que la séduction à travers l'image du corps n'est pas présente dans d'autres récits, notamment dans Le Livre d'Ester et le récit de la femme étrangère dans le Livre des Proverbes.

singulière, elle engendre un désir sexuel dans le regard de tous les hommes, Judith ne déploie pas sa séduction dans sa vie. En effet, le texte dit: „Beaucoup la désirèrent, mais aucun homme ne la connut tous les jours de sa vie depuis le jour où était mort son mari Manassé et où il avait été réuni à son peuple.” (Jdt16,22) Et quand elle le fait, c’est selon un dessein qui est divin avant d’être le sien propre. Ce que j’ai voulu souligner, c’est le fait que le texte biblique suggère dans un deuxième temps que la séduction, la meilleure arme de Judith, a quelque chose d’ambigu: si elle détourne l’autre, de la voie de la raison, elle peut le révéler à lui-même.

La séduction comme révélation

Remarquons avec Marc-Alain Ouaknin, que le terme de séduction est employé le plus souvent dans une acception négative ”de détournement, de corruption, d’abus, de violence, de débauche.”³⁰ Et quand il est employé positivement, il présuppose „la tromperie et l’artifice.”³¹ En ce sens, la séduction prend la forme d’un mouvement d’attraction, de liaison, plus proche de la fusion, et donc de l’éros. Mais, l’auteur discerne un autre sens de la séduction que celui décrit par Baudrillard, c’est-à-dire: „la violence d’un étrange orgueil qui nous pousse à posséder l’autre, à forcer son secret, non seulement pour lui être cher, mais pour lui être fatal.”³² Il s’agit d’une séduction qui produit un éclatement du même, pour s’ouvrir à une altérité radicale. Selon cette position, l’une des fonctions de la séduction est de faire parler les différences. Ce mouvement de déliaison, d’altération, plus proche de l’érotique que de l’éros, s’inscrit dans une démarche éthique: „Séduire, c’est se laisser séduire par une altérité radicale, une éternelle étrangeté, qu’aucune compréhension, aucune rationalité morale, politique, économique ne pourront réduire et en permettre l’intégration.”³³

Cette séduction altérante est fort visible dans *Le Cantique des Cantiques*, dont la dimension érotique est évidente. Dans ce récit, les images abondent pour dire la médiation corporelle des sens (le goût, le toucher, la vue, et l’odorat). Dans ce poème de la rencontre, le don de soi, l’hospitalité et l’accueil de l’autre s’inscrivent dans le même mouvement. Mais une rencontre entre qui et qui? Le poème permet une double lecture, érotique et mystique, une rencontre entre deux amoureux ou la célébration de l’amour de Dieu pour son peuple³⁴. Il s’agit bien d’une ouverture à la rencontre, donc à la vie, de la reconnaissance de l’autre comme sujet. Cela est vrai, quand la séduction est inscrite dans une démarche d’échange, de communication, qui implique plutôt un lien éthique.

³⁰ Marc-Alain Ouaknin, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris, Ed. Payot & Rivages 1998, p. 247.

³¹ *Ibidem*, p. 248.

³² Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, p. 145.

³³ Marc-Alain Ouaknin, *op. cit.*, p. 249.

³⁴ Ces deux lectures, érotique et mystique, sont-elles incompatibles? Je ne crois pas, car les deux ont des racines communes, dans le langage commun de l’amour des hommes et celui de l’amour divin, de la tendresse, en dépassant ainsi la distinction classique entre charnel et spirituel.

CĂLIN SĂPLĂCAN

Détournement ou révélation, la séduction joue dans cet écart. Et dans une société où les liens sont d'avantages esthétiques, la séduction comme détournement emporte avec elle le corps dans un rêve éveillé des plus fous. Mais, ce rêve éveillé n'est-il pas une fuite dans l'imaginaire? Où se trouve la frontière entre le rêve et la réalité? Ce rêve éveillé, ne cache-t-il pas le besoin de fantasmer, de vouloir être le héros vers lequel tous les regards soient concentrés? Ce rêve éveillé n'avoue-t-il pas implicitement le fait qu'on n'est pas heureux dans l'univers réel?

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: *Un peuple indifférent et individualiste? Nouveaux signes alarmants sur l'état de la foi en Roumanie.* Après avoir publié dans un autre numéro de cette même revue l'article *L'indifférentisme religieux, une réalité qui nous concerne. Quelques signes alarmants sur l'état de la foi en Roumanie* (qui cherche à tracer la situation de la foi en Roumanie à partir des données de la sociologie), je considère opportun d'approfondir cette réalité d'une autre perspective. Toujours à partir des éléments que nous offre la sociologie, j'essaie d'analyser en ce qui suit les valeurs des Roumains et, surtout, les non-valeurs (l'individualisme, la passivité, le consummisme, le conformisme, etc.), mais aussi la réalité de l'abandon et de l'avortement (qui rendent, malheureusement, la Roumanie célèbre en Occident), tout comme la pauvreté, une réalité douloureuse qui semble partiellement justifier les préoccupations superficielles des citoyens de la Roumanie, mais aussi la culture du divertissement qui semble une coordonnée importante de la réalité roumaine. Je pense que tous ces données puissent être utiles pour l'élaboration réaliste des projets pastoraux.

Introducere

Am publicat recent în revista Studia un articol privind realitatea indiferentismului religios în România, bazat în special pe elemente sociologice¹. Dacă este să ținem seama de acestea, realitatea indiferenței religioase este prezentă, și încă în chip acut și în țara noastră. Cum acestea, mai cu seamă atunci când încearcă să surprindă aspecte legate de credință, sunt în general privite cu scepticism de cei care cercetează fenomenul religios, consider că este oportun să aprofundez această temă dintr-o altă perspectivă, și anume aceea a valorilor și non-valorilor care îi caracterizează pe români. Care sunt valorile și care valorile îndoielnice ale românilor? Suntem o națiune de individualiști și indiferenți din această perspectivă? Ce înseamnă faptul că România este în topuri în ceea ce privește realitatea abandonului și avortului? Este sărăcia majorității populației o motivație suficientă pentru preocupările populației, a căror coordonată principală pare a fi superficialitatea? Putem vorbi de o cultură a divertismentului în România?

Fără pretenția de a oferi un tablou complet asupra vieții românești actuale, ofer în cele ce urmează câteva date relevante (chiar dacă în mod indirect) pentru starea

¹ V. Indiferentismul religios, o realitate care ne privește. Semnale de alarmă asupra stării credinței în România, Studia Universitatis "Babes-Bolyai" Theologia Catholica, LI 3, 2006, 167-188.

indiferentismului religios. Din raportarea românilor la valori, la comunitatea civică, la viață rezultă că poporul nostru este caracterizat în bună măsură de individualism și nepăsare. Personal, consider că aceste date oferite de sociologi merită luate în seamă de cei implicați în pastorație.

1. O națiune indiferentă și individualistă?

1.1. Valori sau pseudo-valori?

Potrivit Barometrului de opinie publică din mai 2005, fericirea îi trimite pe conaționali noștri cu gândul la cele mai diverse realități: începând cu sănătatea, dar și viața lipsită de griji (fiecare cu câte 23%), urmate îndeaproape de bani/ satisfacție materială, respectiv familia/ buna înțelegere în cadrul ei (fiecare cu 16%). Pentru 10% dintre subiecții acestui sondaj fericirea se leagă de mulțumirea sufletească/ liniștea interioară, iar pentru alți 8% de veselie/ poftă de viață. 5% dintre români consideră că fericirea este rodul succesului, iar 4% că ea derivă din iubire. Pentru alți 4%, fericirea se leagă de copii și satisfacțiile pe care le aduc aceștia și tot pentru 4% de un lucru frumos/ armonie. Abia 3% dintre români leagă ideea de fericire de credința în Dumnezeu. Tot 3% consideră că fericirea se leagă de realizarea profesională, 2% de strădania de a oferi un viitor bun copiilor. În fine, dacă 9% au menționat alte valori în legătură cu ideea de fericire, un procent de 15% nu au dat un răspuns explicit acestei întrebări din chestionar. La o analiză succintă, putem afirma că, dacă puțin peste 6% dintre români nu știu defini fericirea, abia 17% o leagă de chestiuni spirituale (credință, pace lăuntrică, iubire – în acest ultim caz ar merita analizată profunzimea conferită acestei noțiuni de către subiecți), în vreme ce majoritatea covârșitoare pune noțiunea de fericire în relație cu realități imediate (familie, sănătate) sau chiar explicit materiale (succes, carieră, plăcere, bani). Relativ la importanța valorilor materiale pentru români, ar mai fi de precizat că 80% dintre conaționali noștri sunt total sau parțial de acord cu principiul „câștigă numai cel care riscă”; 49% dintre cei intervievați consideră că omul trebuie să se călăuzească în viață după obișnuință. 69% consideră că este de preferat un loc de muncă sigur, chiar dacă mai prost plătit, unuia mai bine plătit, dar nesigur; cu toate acestea, 77% dintre cei intervievați ar fi dispuși să renunțe la timpul liber pentru a fi mai bine plătiți². Valorile materiale primează și atunci când este vorba de

² Barometrul de opinie publică mai 2005, http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr050530_ro/pr050530_ro.htm (în continuare BOP-05.2005), 202.184-187; Rezultatele Barometrului de opinie publică mai 2005, <http://www.osf.ro/ro/index.php?option=content&task=view&id=21&Itemid=39> (în continuare RBOP-05.2005), 27.

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA
CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

capacitatea de a fi fericiți,³ deși nu sunt absente nici din sfera temerilor conaționalilor noștri⁴. Aceste valori se reflectă și în ceea ce privește lucrurile considerate importante pentru reușita în viață de către români (concept căruia ancheta nu-i precizează aria semantică)⁵. Nu vreau prin toate acestea să neg valoarea unor dimensiuni ca familia, sănătatea, munca, bunăstarea, doresc doar să subliniez necesitatea unei juste ierarhizări a valorilor. În general, românii se declară mulțumiți și foarte mulțumiți de respectul, iubirea, sprijinul și atenția celor din jur, procentele situându-se în acest caz în jurul valorii de 75%⁶. Cu toate acestea, în privința relației cu semenii, românii par a avea

³ Despre membrii familiei, prieteni și rude, 54-66% dintre cei intervievați pentru Barometrul de opinie publică pe mai 2005 tind să creadă că sunt foarte fericiți sau destul de fericiți, procentele scăzând semnificativ când este vorba despre persoanele mai îndepărtate (consăteni, concitadini, concetățeni), încadrându-se între 20-28%. 39% dintre subiecți consideră că săracii nu pot fi fericiți, un număr aproximativ egal (40%) afirmând că pot fi fericiți, dar greu, iar alți 19% considerând că pot fi fericiți. Când este vorba despre cei bolnavi, procentul celor care cred că aceștia nu pot fi fericiți se ridică la 62%, iar al celor care cred că pot fi fericiți coboară la 6%, 30% dintre cei intervievați afirmând că pot fi totuși fericiți, dar greu. Despre cei fără familie sau fără prieteni subiecții consideră în proporție de aproximativ 50% că nu pot fi fericiți, aproximativ 10% că pot fi fericiți și în jur de 30% că pot fi cu greu fericiți. În fine, despre cei care nu cred în Dumnezeu 57% dintre cei chestionați cred că nu pot fi fericiți, 22% că pot fi cu greu fericiți și 10% că pot fi fericiți și în aceste condiții. BOP-05.2005, 191-201; Barometrul de opinie publică mai 2005, Caiet presă, http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr050530_ro/pr050530_ro.htm (în continuare BOPCP-05.2005), 8.

⁴ Astfel, conform aceluiași sondaj, românii se tem de boală (în proporție de 34%), de prețuri (18%), de viitorul copiilor (15%), de un război în zonă (10%), șomaj (5%), infracțiuni și criminalitate (5%), atacuri teroriste (3%), tulburări sociale (2%), altele (3%), un procent de 4% afirmând că nu se teme de nimic. BOP-05.2005, 21.

⁵ Astfel, conaționalii noștri consideră în proporție de 87% că utilă și foarte utilă este inteligența omului. 86% că norocul este important sau foarte important în viață. 84% apreciază drept importante sau foarte importante studiile pentru succesul în viață. 83% cred că relațiile sunt importante sau foarte importante. 79% dintre cei intervievați consideră că pentru succesul în viață este esențială munca. Totuși, în proporție de 78%, subiecții apreciază credința în Dumnezeu importantă sau foarte importantă pentru reușita în viață. 69% consideră că apartenența la o familie bogată contează mult și foarte mult în acest sens. Puțin peste jumătate dintre cei intervievați (55%) cred că pentru reușita în viață este important sau foarte important faptul de a arata bine. Conform acestui sondaj, doar 20% dintre români contează pe sprijinul Statului pentru reușita în viață și numai 12% apreciază că furtul poate ajuta mult și foarte mult în acest sens. Cu toate acestea, chestionați în privința felului în care cred că au izbutit să facă avere (unul dintre sensurile conceptului de reușită în viață) unii dintre români, cei intervievați cred în proporție de 56% că aceștia au ajuns în această situație prin încălcarea legii, 13% – datorită relațiilor, 10% – prin muncă și merit personal, iar 8% – prin noroc. BOP-05.2005, 205-214.217; BOPCP-05.2005, 12-13; RBOP-05.2005, 29.

⁶ BOPCP-05.2005, 7.

poziții indecise, după cum rezultă din Barometrul de opinie publică pe mai 2005. Dacă, fiind chestionați asupra posibilității de a acorda încredere celorlalți oameni, 40% au răspuns că pot acorda încredere semenilor, în raport cu 56% care au afirmat că nu pot, întrebați asupra necesității de a fi prudenți în relație cu ceilalți oameni, 90% dintre subiecți s-au pronunțat în favoarea prudenței, în vreme ce 6% contra ei⁷. Avem aici deja câteva semne care vădesc (non)valorile românilor și realitatea individualismului.

1.2. Individualism sau indiferentism?

Acesta este evident, alături de indiferentism, și în raportarea românilor la sfera politică. Potrivit sondajului Gallup, democrația din România satisface deplin 1% dintre români, mulțumindu-i pe alți 19%, în vreme ce 37% dintre cei intervievați sunt nemulțumiți și foarte nemulțumiți de aceasta, iar 36% se declară indiferenți față de acest aspect. Economia de piață din țara noastră îi mulțumește pe 12% dintre români, 55% fiind nemulțumiți și foarte nemulțumiți de aceasta, iar 34% indiferenți⁸. După Barometrul de opinie publică pe mai 2005, în general, activitatea guvernului îi mulțumește pe români⁹. Cu toate acestea, conform Barometrului de opinie publică pe mai 2005, românii nu prea sunt interesați de politică, în proporție de 60-70% cei intervievați declarând că sunt puțin sau foarte puțin preocupați de acest domeniu, dacă nu total dezinteresați, fie că este vorba de viața politică națională sau locală, de campaniile electorale sau alegeri, de emisiuni sau discuții personale respectiv lecturi pe teme politice. Mai mult, majoritatea covârșitoare a celor intervievați (între 85 și 95%) afirmă că nu a participat niciodată la o întâlnire politică, nu a contactat vre-

⁷ Nici Eurobarometrul pentru mediul rural (tradițional comunitar) nu vedește o situație mai bună la nivelul încrederii oamenilor în semenii lor. Astfel, 59% dintre cei intervievați consideră că nu se poate avea încredere în majoritatea oamenilor, cei care manifestă cea mai scăzută încredere fiind aici tinerii și absolvenții de liceu. Încrederea celor cu studii superioare sau postliceale în semenii tinde să fie mai crescută, în vreme ce aceia cu studii gimnaziale (provenind în plus din satele de periferie) se încadrează în majoritate în categoria celor care nu se exprimă în acest sens. BOP-05.2005, 203-204; Eurobarometru de opinie publică, mediul rural, decembrie 2002. Caiet, <http://www.osf.ro/ro/index.php?option=content&task=view&id=44&Itemid=64> (în continuare EBOPRC-12.2002), 11.

⁸ BOP-05.2005, 24-25.

⁹ Astfel, 53% dintre cei intervievați sunt nemulțumiți de ceea ce a realizat guvernul în ceea ce privește nivelul de trai al populației, iar 19% foarte nemulțumiți. Ordinea publică îi mulțumește pe 49% dintre români, iar protecția mediului pe 57%. Problema locurilor de muncă îi mulțumește pe 75% dintre conașionarii noștri, iar cea a locuințelor pe alți 69%. Felul în care merge agricultura nu îi satisface pe 71% dintre români, starea industriei pe 66%. Alți 55% nu sunt mulțumiți de procesul de privatizare. 74% dintre cei chestionați se declara nesatisfăcuți de starea din domeniul sănătății, iar alți 51% de cea din sfera învățământului. Majoritatea celor intervievați (61%) crede deopotrivă că, sub guvernul Tăriceanu, protecția socială nu s-a îmbunătățit cu nimic față de guvernarea precedentă, la fel ca și situația economică (60%). BOP-05.2005, 26-37; BOPCP-05.2005, 30-31.

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA
CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

personalitate politică, nu a participat la vreo demonstrație cu caracter politic și nu a semnat nicio petiție politică¹⁰.

Individualismul se manifestă și la nivelul scăzutei tendințe de asociere a românilor. 58% dintre români consideră conform Barometrului de opinie publică pe mai 2005 că ar fi trăit mai bine într-o țară occidentală¹¹. Paradoxal, potrivit sondajului Gallup, 74-79% dintre români nu fac parte din nicio organizație (profesională, politică, religioasă, civică, ecologică, sportivă). Dintre formele de asociere, sindicatele și asociațiile de proprietari dețin cele mai înalte procente, dar acestea nu ating nici măcar 10%; cu titlu informativ, încadrarea românilor în asociații religioase se mărginește la un procent, ca și participarea lor la corurile bisericesti. În mediul rural, Eurobarometrul de opinie publică arată că, în pofida imaginii idilice pe care ne-o facem adesea în privința vieții comunitare de la sat, neîncrederea oamenilor față de semenii este destul de răspândită, fapt care are consecințe la nivelul asocierii, cu scop lucrativ sau cu alte intenții¹². Același sondaj arată că 89-99% dintre români nu au participat niciodată la vreo formă de protest (petiție, demonstrație, grevă) și 50-88% declară că nu s-ar implica în astfel de acțiuni nici dacă ar fi direct afectate propriile lor interese¹³.

¹⁰ Dacă aproape toți subiecții sondajului (96%) cunosc numele actualului președinte, procentul scade la 74% în cazul primului ministru și 23% în cazul celui de externe. Românii creditează puțin partidele politice în general și în special, ca de altminteri oamenii politici, excepție făcând președintele Traian Băsescu (cărui un procent de 56% dintre subiecți îi acordă multă și foarte multă încredere). Cei chestionați au afirmat în proporție de 88% că partidele politice sunt mai degrabă interesate de câștigarea alegerilor decât de problemele oamenilor. Conform opiniei a 71% dintre cei intervievați este indiferent ce partid câștigă alegerile, mersul lucrurilor fiind același în perioada posteroară scrutinului. Câtă vreme abia 22% dintre subiecții sondajului cred că parlamentarii susțin interesele celor care i-au votat, 87% dintre aceștia cred că salariile parlamentarilor sunt prea mari. 78% dintre cei intervievați consideră că moralitatea politicianilor lasă de dorit. BOP-05.2005, 67-76.85-101.119-123.145-149; BOPCP-05.2005, 28-29.

¹¹ Totuși, dacă ar avea de ales țară în care să viețuiască, 48% ar alege categoric tot România, 34% răspunzând cu nehotărâre și abia 13% decis pentru o altă țară; dintre Statele preferate, SUA se află pe locul întâi, cu șaisprezece procente, urmate de Germania, Italia, Spania, Franța, Marea Britanie etc. BOP-05.2005, 188-190.

¹² Astfel, numărul gospodăriilor din care cel puțin un membru este integrat într-o asociație sau alta (de tipul societăților agricole cu statut juridic, al asociațiilor agricole familiale, consiliu parohial, comitet școlar, comitet de inițiativă, partid politic, asociații de producători agricoli etc.) nu depășește 35% în cazul comunelor și 30% în cazul satelor periferice; este de precizat că nu în puține cazuri asociațiile lipsesc cu desăvârșire în anumite sate. BOP-05.2005, 152-157; EBOPRC-12.2002, 11-12.

¹³ BOP-05.2005, 158-169.

1.3. O cultură a morții? Realitatea abandonului și avortului

Principalele realități pentru care România este cunoscută la nivel mondial sunt din păcate abandonul de copii și rata ridicată a avorturilor. Acestea nu pot fi trecute cu vederea din perspectiva individualismului, dar și a indiferentismului religios.

În ultimele decenii, situația familiei în Europa de est (în general) este caracterizată la nivel sociologic prin scăderea progresivă a fertilității și creșterea ratei avorturilor. În preajma anilor '90, România era, la nivelul avorturilor, prima țară din Europa de est, cu aproape 1.000.000 de avorturi. Studiile sociologice arată că profilul femeilor din Europa de est care avortează este diferit de cel al femeilor din Europa de vest; dacă în cazul celor din urmă este cel mai frecvent vorba de femei singure și fără antecedente în acest sens, în cazul celor dintâi este vorba cel mai adesea de femei căsătorite și cu antecedente¹⁴. Potrivit unui studiu al Comisiei naționale pentru statistică, între anul 1990 și 2000, în România s-au făcut cinci milioane cinci sute de mii de avorturi (oficiale, fără a se socoti cele realizate în cabinete particulare sau fără asistență de specialitate). Cu alte cuvinte, într-un deceniu, românii au ucis un sfert din potențiala populație a țării. Statisticile la nivel mondial situează sub aspectul avortului România pe primul loc în Europa și al doilea în lume după Vietnam, cu optzeci de femei din o mie care fac cel puțin un avort pe an. De altminteri, un studiu relevă faptul că avortul este mijlocul contraceptiv cel mai des utilizat în țările Europei centrale și de est; poate merita precizat faptul că în acest studiu (ca de altfel și în alte cadre) se acuză lipsa de cultură a femeilor din această zonă în raport cu cele din occident (care, conform acestei cercetări apelează la avort doar în cazuri limită, datorate eșecului altor metode anticoncepționale) în materie de mijloace contraceptive – dar să nu uităm că principiul acestora este același: a ucide viața ce se naște; studiul mai sus menționat subliniază între cauze și precaritatea economică, care, pe de o parte, nu permite acceptarea unui număr mare de copii și, pe de altă parte, nu lasă loc opțiunii în privința mijloacelor contraceptive moderne¹⁵.

Pe de altă parte, cultura individualistă nu se oprește aici. La începutul anilor 2000 existau peste o sută de mii de copii instituționalizați în România, în majoritate abandonți (nu orfani). Fenomenul abandonului copiilor este o realitate tristă, care marchează în ultimii ani România. Acest fenomen s-a răspândit la scară largă cu mult

¹⁴ Astfel, dacă în anii '60 rata natalității acoperea necesitatea înlocuirii generațiilor, după '90, doar în Albania se păstrează aceasta, în vreme ce, în pofida măsurilor uneori radicale ale guvernelor, în celelalte țări rata natalității scade brusc sau lent sub 2,1 pe femeie. În această perioadă, rata fertilității în cadrul căsătoriei este mai scăzută (cu 28%) în occident decât în Europa de est, întrucât în vest sunt mai frecvente decât în est uniunile consensuale. Astfel, fertilitatea începe să scadă în cazul generațiilor născute între 1935 și 1950. Căsătoria este aproape universală, dar rata fertilității scade radical prin utilizarea avortului. Cristina Brădățan, *Sisteme de familie în țările est-europene*, <http://www.sociologieromaneasca.ro/2001/articole/sr2001.1-4.a20.pdf>, 6-8.

¹⁵ Fragment din raportul *Inima lui Dumnezeu bate pentru România*, http://www.oci.ro/Church_Planting/Reports/biserici_relevante.htm.

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

Înainte de anii '90, continuând să se dezvolte și în epoca post decembristă, în pofida faptului că au apărut diverse structuri de prevenție și asistență. Conform unui studiu realizat de o serie de organizații guvernamentale și neguvernamentale, în 2003 și 2004 rata abandonului copiilor (număr de copii abandonați la o sută de nașteri) în maternități este de 1,8%, ceea ce înseamnă un număr de aproximativ patru mii de copii abandonați pe an în aceste instituții; în spitalele de pediatrie, rata abandonului este de 1,5%, ceea ce înseamnă aproximativ cinci mii de copii abandonați pe an. Abandonul este considerat o modalitate de gestionare a nașterilor nedorite; este un fenomen care a existat pretutindeni și întotdeauna, inclusiv în țara noastră, luând însă proporții mai cu seamă în ultimele decenii. Astfel, mentalitatea colectivă percepe abandonul drept consecință directă a politicii pronataliste a guvernării lui Nicolae Ceaușescu; faptele par să o confirme: dacă decretul de interzicere a avorturilor și metodelor contraceptive datează din 1966 (celebru decret 770), fenomenul abandonului copiilor în maternități se declanșează în 1967. Dar acestei explicații i se adaugă și alte elemente, cum ar fi dislocarea unor mari mase ale populației ca urmare a fenomenului urbanizării și industrializării, nesancționarea unor astfel de acte, încurajarea despărțirii mamei de copil din diverse motive și pe diverse căi. Abandonul nu a fost astfel doar un mijloc de control al fertilității, care a venit să înlocuiască avortul în urma decretului din 1965, ci și o manieră de revoltă a unei părți a populației împotriva regimului dictatorial. Se întâmpla frecvent în acea perioadă ca, invocând dificultățile de acasă și imposibilitatea de a crește un copil, mamele să renunțe în spitale sau maternități la copiii lor; atitudinea lor fiind adesea încurajată de medici și instituții de asistență. Timp de douăzeci de ani, Statul român a dezvoltat o serie de structuri de asistență a copiilor abandonați, în general prea puțin adecvate nevoilor lor reale și nefavorizând dezvoltarea normală a copiilor. În fapt, cu toate că fenomenul era foarte răspândit, oficial nu era recunoscut. Conform legislației în vigoare în anii '70, ideea de instituționalizare era asimilată șanselor unei mai bune dezvoltări a copilului, termenul de abandon neintrând în aceste legi. Nevoile copiilor se limitau, conform principiilor comuniste (aplicate atât în centrele instituționale, cât și de pildă în cazul concediilor de maternitate) la hrană și adăpost; ele au marcat profund mentalitatea românilor. Chiar legalizându-se în anii '90 avortul și nemai limitându-se accesul la contraceptive, nu se înregistrează o scădere a fenomenului abandonului. Mentalitatea comunistă implementată poporului român nu a rămas fără consecințe, Statul comunist dezvoltând „un sistem de valori care subminează legăturile de familie, încurajează dependența față de Stat, slăbește capacitatea familiilor de a-și îngriji copiii” și scade responsabilitatea părinților în asumarea sarcinilor părintești. Chiar crescând în orfelinate, copiii abandonați nu au beneficiat în anii premergători revoluției de o asistență de specialitate. Fenomenul abandonului nu a fost bine gestionat însă nici în perioada post-decembristă, noile inițiative (asistența maternală, înlocuirea orfelinatelor mari cu unele mai mici etc.) nefiind satisfăcătoare în raport cu răspândirea situației. Variantele de asistare sunt: centrul de plasament, asistența maternală și plasamentul familial, respectiv adopția. O situație răspândită este și aceea a abandonului copiilor în spitalele de pediatrie, fie temporar, fie definitiv. În afară de abandon în maternități și

spitale, se întâmplă ca unii copii să fie abandonați în alte locuri (în mijloacele de transport în comun sau de-a dreptul pe stradă) sau, pur și simplu, să fie luați din chiar sânul familiei lor din pricina condițiilor de viață deficitare. Copiii instituționalizați în regim de urgență se întorc în familie mult mai rar decât cei abandonați în maternități sau spitale, de regulă fiind direcționați spre instituții de protecție sau supuși procedurilor de adopție. Una dintre cauzele abandonului este vârsta scăzută a mamelor (vârsta medie a mamelor care au intrat în studiu fiind 24 ani), care, începându-și viața sexuală foarte devreme, nu au suficient discernământ în privința acceptării și creșterii unui copil și cedează cu ușurință presiunilor mediului. În ceea ce privește etnia, ponderea cea mai mare a mamelor care își abandonează copiii (și a celor mai tinere dintre acestea) este din rândurile celei române, dar nu exclusiv. În ceea ce privește starea civilă, preponderente sunt mamele celibatate sau în uniune consensuală, în cazul cărora sarcina înseamnă îndeobște finalizarea unei relații și începerea alteia în care partenerul nu vrea să-și asume creșterea unui copil care nu este al său. În privința religiei, cea mai mare parte a mamelor care și-au abandonat copiii și au intrat în acest studiu s-au declarat ortodoxe (63%), o pondere mare având și acelea fără religie (15,1%). Cifrele sunt mai mici în cazul femeilor de confesiune romano-catolică, protestantă, neo-protestantă sau greco-catolică; acest fapt cred că se leagă în primul rând de realitatea largii răspândiri a confesiunii ortodoxe în România, deși poate constitui fără doar și poate un semnal de alarmă în privința unei mai bune catehizări a membrilor fiecărei confesiuni. Referindu-se la cauzele fenomenului abandonului, președintele unei comisii pentru protecția copilului afirmă de altfel următoarele: „Desigur starea economică, materială a mamelor are o contribuție în abandon, dar nu fundamentală. Acesta își aduce contribuția spre finalul procesului, după ce familia, școala și religia nu și-au îndeplinit misiunile.” Această afirmație ne poate pune pe gânduri din perspectiva elaborării unui plan pastoral-catehetic adecvat situației prezente. Ignoranța (s-a constatat că majoritatea femeilor care își abandonează copiii sunt analfabete sau cu studii extrem de reduse) și lipsa de educație sexuală sunt citate tot mai adesea între factorii care determină răspândirea acestui fenomen; există tot mai multe voci care afirmă în cele mai diverse medii că este necesară pregătirea în vederea utilizării mijloacelor contraceptive; se derulează numeroase proiecte de educație sexuală în cadrul sistemului de învățământ și altele în diverse medii sociale mai puțin deschise sferei educației („Prima cauză a abandonului copiilor este ignoranța” afirmă un medic obstetrician ginecolog. „Metodele contraceptive sunt prezentate încă din școală, este un subiect dezbătut la fel de mult ca și spălatul pe dinți. Din păcate, informațiile despre metodele contraceptive nu ajung tocmai la populația cea mai vulnerabilă, cea care nu a urmat nicio formă de învățământ.”). Personal, consider că aceasta este o perspectivă foarte restrictivă în ceea ce privește gestionarea problemei. Studiul acuză, punând în discuție numărul mare de femei care afirmă că nu și-au dorit sarcina din care a rezultat copilul abandonat, faptul că ele nu au utilizat totuși decât într-o infimă proporție metodele de protecție în vederea prevenirii unei sarcini nedorite. Totuși, consider, combaterea avortului nu ar trebui să se reducă la prezentarea unor practici alternative pentru evitarea sarcinilor nedorite, mai mult sau

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

mai puțin licite și acestea, mai mult sau mai puțin grave din punct de vedere moral, ci să meargă mai departe, susținând viața. Studiul subliniază faptul că metoda cea mai eficientă de reducere a avortului este utilizarea mijloacelor contraceptive, dar relevă totodată discrepanța dintre cunoașterea acestora și practicarea lor, arătând că sunt privilegiate mai ales metodele tradiționale, în detrimentul celor moderne, supuse se pare unei campanii de discreditare. S-a constatat că între mamele care își abandonează copiii sunt numeroase acelea care locuiesc în condiții deosebit de precare, de la case modeste, sărăcicioase la adăposturi improvizate; de altfel, condițiile economice precare sunt factorul cel mai adesea invocat de mamele care își încredințează copiii unor instituții de protecție. În afara factorului economic, justificându-și alegerea de a-și abandona copilul, mamele invocă lipsa de înțelegere din partea mediului, prezența mai multor copii deja și lipsa condițiilor de a-i crește, lipsa de responsabilitate a soțului/partenerului în această chestiune, diverse probleme de sănătate ale copilului etc.¹⁶

¹⁶ Studiile din anii '90 definesc mamele care își abandonează copiii drept preponderent necăsătorite, foarte tinere sau chiar adolescente, în general fără ocupație și cu un nivel scăzut de educație. În cazul persoanelor foarte tinere, abandonul poate fi motivat și de imaturitatea psiho-afectivă, respectiv presiunile mediului. În prezent, abandonurile în maternități sunt mai frecvente în cazul marilor orașe; în jur de 9% dintre copiii abandonați sunt cu malformații, fiind mai plauzibil ca un astfel de copil să fie abandonat de către mama sa, din rușine sau teama de a nu fi condamnată de societate iar copilul să nu fie acceptat; încep să devină mai puțin frecvente cazurile femeilor de etnie romă care își abandonează copiii cu handicap, întrucât încearcă să obțină beneficii de pe urma lor. Frecvente sunt și prilejurile în care sunt abandonați copiii născuți prematur, mamelor fiindu-le teamă că nu pot face față îngrijirii acestora. Aproximativ o treime dintre copiii abandonați sunt recunoscuți de tați. În cazul în care mama este legitimată, asistenții sociali pot încerca să îi înapoieze copilul, procedura nerespectând întotdeauna norme elementare (se desfășoară în termeni de negoț, ca și cum copilul ar fi un obiect care se poate primi sau refuza). În cazul copiilor distrofici, se întâmplă frecvent ca familia să îi interneze pe perioade îndelungate, motivând că nu poate să le ofere îngrijire de specialitate. Acest fapt afectează iremediabil dezvoltarea copiilor. Datorită faptului că nu sunt declarați abandonați (adesea mama nu își declară copilul abandonat pentru a continua să beneficieze de alocație), acești copii nu au parte nici de protecția forurilor competente. Părinții nu sunt în toate cazurile cunoscuți, dar, din cazurile cercetate, a rezultat faptul că majoritatea mamelor care își abandonează copiii în spitale sunt tinere și foarte tinere, ponderea celor căsătorite sau în concubinaj fiind destul de mare, majoritatea celor investigate fiind fără ocupație. Dacă după perioada de internare aproximativ jumătate dintre copii se întoarce în familia de origine, cealaltă jumătate este direcționată spre centre de plasament, alte spitale, alte rude, spre câte un asistent maternal etc.

2. Sărăcia românilor, o explicație pentru preocupările superficiale?

2.1. Sărăcia – o realitate dureroasă...

Situația economică a României s-a deteriorat progresiv în anii postrevoluționari. Trecerea de la regimul comunist la cel democratic a antrenat o serie de dificultăți: instaurarea economiei de piață implică probleme economice care la rândul-le antrenează altele financiare (creșterea prețurilor, desființarea unor mari întreprinderi și, respectiv, a multor locuri de muncă, privatizarea progresivă și adesea greoaie), respectiv sociale (șomajul, neacoperirea cererii de servicii medicale, sociale, nemulțumirea populației, cu atât mai mult cu cât protecția socială era specifică mai degrabă fostului regim decât celui nou; scăderea nivelului de trai; creșterea numărului săracilor și a fenomenelor de delincvență; îmbogățirea unei minorități). Deși ani de-a rândul salariile au crescut simțitor, creșterea lor nu a fost proporțională cu rata inflației și puterea de cumpărare a fost și continuă să fie scăzută, astfel încât mare parte din români trăiesc sub limita sărăciei și au un regim de viață net mai scăzut decât al populației din celelalte țări ale Uniunii europene de pildă. În aceste condiții, economia subterană înflorește, oamenii sunt siliți să-și caute mai multe servicii pentru a se putea întreține (fără a pune la socoteală faptul că și șomajul este în continuă creștere), tinerii emigrează în căutarea unor condiții de trai mai bune sau cel puțin se îndreaptă periodic spre zonele unde munca este plătită mai bine pentru a putea realiza în țară ceea ce ar fi

Desigur, factorul economic este legat de chestiunea pregătirii și integrării profesionale, și acestea deficitare în multe cazuri, ca și a susținerii din partea societății. Un aspect ce se mai cere luat în seamă este și acela că, deși 80% din mamele în această situație se declară sănătoase, un procent de peste 13% au probleme psihice. În jur de 10% dintre femeile care și-au abandonat copiii au avut prima sarcină înainte de vârsta de cincisprezece ani și peste 50% între cincisprezece și nouăsprezece ani. Situația abandonului copiilor în România, http://www.unicef.org/romania/Situatia_abandonului_FINAL_CD.pdf, 8-10.14-18.24-25.29-30.33-34.42-43.47.50.52.55.68-74.76.78-80.84.100-101; Fragment din raportul...

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

imposibil cu veniturile din România (acoperind în general cel mult strictul necesar)¹⁷. Astfel, potrivit Barometrului de opinie publică pe mai 2005, în ceea ce privește venitul considerat necesar unei familii (cu 3,2 membri în medie) pentru o viață decentă, respondenții vorbesc despre suma de 15.500.000 lei vechi (1.550 lei noi), considerând că familia nu ar putea supraviețui cu un venit sub 5.300.000 lei vechi (530 lei noi). Conform acestora, venitul mediu al unei familii din România în aprilie 2005 era de 8.900.000 lei (1% dintre cei chestionați afirmând că familia proprie nu are niciun venit. Media de venit a celor intervievați era de 4.600.000 lei – 460 RON (iar în cazul acesta procentul celor care nu dețin niciun venit crește la 16%). Diferența de la ideal la real se poate constata la nivelul aprecierii corespondenței dintre veniturile familiei și nevoile ei; astfel, 37% dintre cei chestionați afirmă că veniturile nu le sunt suficiente nici pentru strictul necesar, alți 39% că ajung doar pentru necesitățile de bază. Doar 17% afirmă că veniturile familiei sunt suficiente pentru un trai decent, fără a le permite însă să achiziționeze bunuri mai scumpe, alți 5% declarând că pot să cumpere astfel de

¹⁷ Conform Barometrului de opinie publică din mai 2005, 44% dintre români consideră că țara noastră merge în direcția bună, în vreme ce 43% consideră că direcția ei este cea greșită, 34% fiind mulțumiți de felul în care trăiesc, iar 66% puțin sau deloc mulțumiți de aceasta. În ceea ce privește diverse aspecte ale vieții: sănătate, serviciu, stare financiară, familie, prieteni (îmi permit să remarc faptul că sondajul în cauză este destul de limitat sub aspectul alegerii aspectelor definitorii pentru viața oamenilor) acestea sunt privite de către cei intervievați după cum urmează: sănătatea îi satisface într-o mai mică sau mai mare măsură pe doar jumătate (51%) dintre subiecți, câtă vreme cealaltă jumătate (49%) sunt puțin sau deloc mulțumiți de starea lor de sănătate; doar 28% dintre persoanele intervievate sunt mulțumite de serviciul pe care îl au, iar 22% destul sau deloc mulțumite; 22% dintre cei chestionați sunt satisfăcuți de starea lor financiară, cât timp 41% nu prea sunt mulțumiți și alți 37% nu sunt deloc mulțumiți de aceasta; familia îi mulțumește pe 86% dintre români, în vreme ce abia 11% nu sunt mulțumiți de familia lor; 76% dintre cei chestionați sunt mulțumiți și de prieteni, câtă vreme 17% puțin sau deloc mulțumiți. Un sondaj realizat în mediul rural arată la rândul-i că persoanele de la țară sunt în mare parte mulțumite de serviciile oferite de poștă, școală, dispensar sau primărie (mai puțin de activitatea guvernului însă). Oamenii sunt mai mult de jumătate (peste 60%) mulțumiți deopotrivă de calitatea apei, de mijloacele de transport, de posibilitățile de a cumpăra cele necesare din sat, de felul în care este asigurată securitatea personală și a bunurilor. Nemulțumirile persoanelor din mediul rural se raportează la starea drumurilor din sat, a curățeniei și iluminatului; ele sunt mai semnificative în cazul celor care locuiesc în satele periferice în raport cu aceia care locuiesc în comune, din pricina lipsei unor servicii și a unei mai scăzute preocupări a administrației locale. Este de precizat faptul că acest sondaj înregistrează o ușoară creștere a mulțumirii românilor în privința propriei vieți în raport cu ancheta de anul anterior, fiind vorba de o tendință constantă în ultimii ani. BOP-05.2005, 1-7; BOPCP-05.2005, 5; EBOPRC-12.2002, 10-11; Fragment din raportul...; Teoctist, Visita del patriarca della Chiesa ortodossa romena (Vatican, 12.10.2002). Discorso, http://www.vatican.va/latest/documents/teoctist_spe_20021012_it.html; Istoria secolului XX, III. În căutarea unei noi lumi (1973 până în zilele noastre), Editura All, București 1998, 178; 189-191; A. Máté-Tóth, Une théologie du „deuxième monde”?, Concilium 286 (2000), 36.

bunuri, dar cu restrângeri în alte domenii și numai 1% că nu trebuie să își impună niciun fel de restricție. Românii consideră doar în proporție de 15% că duc un trai mai bun decât cunoscuții lor, în vreme ce doar 35% cred că trăiesc mai bine decât părinții lor la aceeași vârstă. În fapt, cei intervievați afirmă că familia lor a cheltuit global (pentru 3,3 persoane) în medie 9.400.000 lei în luna aprilie 2005, dintre care 4.100.000 (410 RON) doar pentru alimente (băutură, țigări inclusiv). Pe o scară de la 1 la 10, românii se consideră în proporție de 0,2% foarte bogați și 8% foarte săraci. Un total de 82% dintre români se situează până la a cincea treaptă a acestei scări, în vreme ce 16,4% afirmă că depășesc cea de-a șasea treaptă (treptele a noua și a zecea cumulează 0,4%)¹⁸. Cu toate acestea, românii nu întreprind multe pentru ca traiul lor să se îmbunătățească¹⁹. Relativ la actuala situație economică a României, la starea economică

¹⁸ Totuși, sub aspectul locuințelor, de regulă considerat o carență serioasă a societății românești, 73% dintre cei intervievați în cadrul Barometrului de opinie publică pe mai 2005 afirmă că reședința lor este proprietatea lor sau a soțului (soției), 23% că aparține părinților și doar 2% că este închiriată de la o persoană sau o firmă, 1% închiriată de la Stat, câte 0,3% afirmând că este vorba despre o locuință socială sau de serviciu. În legătură cu bunurile de largă utilitate într-o casă, 16% dintre respondenți declară că nu dețin frigider, alți 17% afirmând că nu posedă televizor color; faptul este confirmat de un alt sondaj, privind de astă dată impactul televiziunii asupra copiilor: potrivit acestuia 86% dintre familiile interviuate dețin televizor color (numărul familiilor care dețin unul sau mai multe televizoare este mai mare în mediul urban). Procentele cresc când este vorba despre televiziune prin cablu sau antenă parabolică – 36% (faptul este confirmat și de ancheta privind impactul televiziunii în viața copiilor, din care reiese că 70% dintre familiile interviuate au acces la televiziune prin cablu, procentele fiind mai mari în mediul urban 85% în raport cu 35% în mediul rural), telefon fix (47%), telefon mobil (55%), mașină de spălat automată (58%), autoturism (68%), computer (77%), pentru a nu face referire la anumite obiecte de lux, cum ar fi un cuptor cu microunde (care lipsește unui procent de 88% dintre români), geamuri termopan (89%), acces la internet (90%), aer condiționat (98%). BOP-05.2005, 262-277.281-285.292-295; EBOPRC-12.2002, 11; BOPCP-05.2005, 5-6; RBOP-05.05, 65; Expunerea copiilor la programe radio și TV, http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr040520_ro/pr040520_ro.htm (în continuare ECPRTV-05.2004), 1.

¹⁹ 93% dintre cei intervievați pentru Barometrul de opinie publică mai 2005 afirmă că niciun membru al familiei nu deține o afacere și nu este asociat vreunei astfel de inițiative, iar 90% dintre respondenți declară că nu au intenția de a porni o astfel de afacere. În schimb, 10% dintre subiecții acestui sondaj afirmă că sunt persoane din familia lor care lucrează în străinătate, iar 6% că ei înșiși au lucrat în străinătate în ultimii zece ani. Dintre cei intervievați pentru Barometrul de opinie publică din mai 2005, doar 46% spun că niciun membru al familiei nu se ocupă de agricultură, în vreme ce 48% fac agricultură pentru consumul familiei, 5% pentru vânzare ocazională, iar 1% pentru vânzare constantă. 56% dintre respondenți afirmă că gospodăria lor presupune o grădină sau o livadă, iar 51% că cresc păsări de curte, ovine, porcine, bovine, albine etc. 45% dintre respondenți afirmă că tot ceea ce se consumă în gospodărie este cumpărat și abia 10% că trăiesc aproape în exclusivitate din ceea ce produc. BOP-05.2005, 278-279.287-291.

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

a propriei localități și la propria stare economică, jumătate din populația României apreciază, potrivit Barometrului de opinie publică pe mai 2005 că ea stagnează în raport cu anii precedenți. Totuși, românii se declară optimiști în ceea ce privește viitorul economiei țării noastre, procentul celor care cred că starea acesteia se va îmbunătăți la nivel național, local și personal urcând la aproximativ 40%²⁰.

În perioada postcomunistă, Biserica ortodoxă română s-a vădit rezervată în privința asumării unui rol social (spre deosebire de Biserica catolică din Polonia bunăoară unde în ultimii ani rolul social al Statului s-a redus drastic). Faptul este determinat, pe de o parte, de doctrina Bisericii majoritare – care încurajează contemplația în detrimentul implicării în rezolvarea problemelor temporale (separarea dintre sfera ecleziastică și cea mundană până la urmă) – respectiv de situația din perioada comunistă (când membrii Bisericii au fost împinși mai degrabă la a supraviețui în chip individual decât la a acționa în lume; pasivismul care pare o caracteristică a poporului român este de altminteri mai puțin o trăsătură înăscută și mai degrabă o țară a regimului comunist care a determinat oamenii să se închidă în sfera individualului și să neglijeze orice aspect comunitar; controlul politicului asupra dimensiunii sociale s-a exercitat mai cu seamă în anii '50 și '80) și, pe de altă parte, de absența unor mișcări laicale care să acționeze în numele Bisericii și în colaborare cu ierarhia (spre deosebire de situația din Biserica catolică). Lipsa de implicare a Bisericii majoritare (și nu doar, deși lucrurile sunt mai vizibile la scară mare) este adesea taxată de societatea românească, mai cu seamă în contrapondere cu fenomenul construirii unor noi biserici sau al decorării excesive a celor deja existente, în contextul economic actual, în care majoritatea românilor trăiesc sub pragul sărăciei. Este adevărat că această perspectivă este parțial justificată, dar este oarecum restrictivă. Ar fi de luat în seamă încă două aspecte însă: pe de o parte, se întâmplă ca Biserica să nu facă publice activitățile sale în slujba societății din dorința de a urma preceptul evanghelic de a săvârși binele într-ascuns și, pe de altă parte, adesea acțiunile sale sunt frânate în mod obiectiv de lipsa mijloacelor materiale pentru întâmpinarea nevoilor societății. Totuși, lipsurile societății românești actuale sunt tot atâtea invitații pentru Biserică spre a se pune mai mult în slujba omului. Dincolo de orice antropocentrism, dincolo de prozelitism și dincolo de falsa smerenie, orice inițiativă merită să fie făcută cunoscută spre a deveni eficace și, totodată, pentru a-i zidi în credință pe cei îndepărtați; dacă de pildă mijloacele de comunicare în masă nu se sfîesc să aducă la cunoștința publicului

²⁰ Conform Barometrului de opinie publică pe mai 2005, în raport cu anul precedent, românii percep în proporție de 2% traiul propriu semnificativ îmbunătățit; 17% – ceva mai bun. 50% din cei intervievați apreciază că traiul lor nu s-a ameliorat, iar alți 25% îl apreciază deteriorat, respectiv 4% foarte deteriorat. 1% consideră viața oamenilor din localitatea lor mult ameliorată, 10% mai bună; 48% consideră că nivelul de trai nu s-a îmbunătățit, iar alți 29% consideră că viața consătenilor sau concitadinilor lor este mai proastă sau chiar mult mai proastă decât în anul 2004. În ceea ce privește situația românilor, în general, doar 7% apreciază că s-ar fi schimbat în bine, în vreme ce 37% consideră că traiul a rămas la același nivel, iar alți 38% că s-a chiar deteriorat. BOP-05.2005, 8-10.38-43.

larg problemele din sânul Bisericii, indiferent de riscuri, chiar hiperbolizându-le, omul, care are dreptul la adevăr, ar trebui să aibă acces și la această parte a lui²¹.

2.2. ... reflectată în starea de spirit și preocupările superficiale²²

Întrebați în cadrul Barometrului de opinie publică din mai 2005 dacă se consideră fericiți, 6% dintre români s-au declarat foarte fericiți, iar 7% foarte nefericiți; 49% se consideră destul de fericiți, iar 37% nu prea fericiți. Chestionați cât ar schimba în propria viață dacă le-ar sta în putință să o ia de la capăt, 12% dintre cei intervievați au afirmat că nu ar schimba nimic, 27% că ar schimba puțin, 32% deloc, 21% totul²³. Întrebați ce fel de fire consideră că au, subiecții aceluiași sondaj Gallup s-au declarat în bună parte veseli (49%), optimiști (61%), curajoși (61%); aproximativ 15% dintre cei intervievați au afirmat că nu sunt nici veseli, nici triști (35%), nici optimiști, nici pesimiști (23%), nici curajoși, nici temători (24%). Procentele sunt net mai scăzute (în jur de 15%) în cazul celor care se declară net triști, pesimiști și temători²⁴.

²¹ Dorina Năstase, Secularizare și religie în integrarea europeană. Bisericele majoritare est-europene împotriva statului laic vest-european?, *Studia Theologica* 1 (2005), <http://www2.cnet.ro/studiatheologica/numar200501.asp?id=2>, § 3.4.

²² Gabriel Andronache enumeră în *România liberă* cu spirit ironic zece aspecte care îi definesc pe românii de astăzi: admirația pentru Gigi Becali (cel care se exprimă în cadrul a diverse emisiuni TV pe orice temă, de la chestiuni legate de fotbal până la teme literare, sociale sau economice); preocuparea pentru coafura președintelui Traian Băsescu; ieșirile în străinătate (fie din snobism, fie din nevoi economice); gustul pentru serialul de televiziune „Numai iubirea” (prima telenovelă românească), respectiv adularea mai noilor vedete consacrate de acesta (care, pe de altă parte, surprinde bine anumite aspecte ale societății românești de astăzi: violența, răspândirea practicii căsătoriei de probă, arivismul, existența lumii interlope, discrepanța dintre săraci și bogați, realitatea traficului de copii și a abandonului acestora); pasiunea de a trimite sms-uri la diversele emisiuni interactive pentru câștigarea de premii; urmărirea unor emisiuni de televiziune gen „Iartă-mă”, „Din dragoste”, „Ce vor fetele” (de un gust îndoielnic și bazate în bună parte pe ideea de spectacol și bagatelizare a intimității în orice domeniu); frecventarea magazinelor la modă, din pur spirit de conformism, chiar fără rațiuni practice (în detrimentul activităților constructive); schimbarea obiceiurilor celor mai banale (v. tunsul la frizer înlocuit cu vizita la hair stylist) după modă; gustul pentru manele (muzică proastă în general) și adoptarea stilului de viață pe care îl reflectă acestea; dotarea casei după ultimele cerințe ale modei (geamuri termopan, centrală termică, parchet melaminat, aer condiționat, ușă blindată, televizor cu plasmă, monitor LCD etc.). Desigur că articolul său este unul ironic, pornind de la ideea că toți românii care nu se înscriu în aceste caracteristici sunt niște ratați; în fapt, dincolo de aspectul de glumă, Gabriel Andronache surprinde niște aspecte absolut adevărate, între care conformismul față de modă în diverse domenii, superficialitatea, consumul de mass-media, pierderea valorilor adevărate etc. O parte din aceste aspecte vor fi detaliate în cele ce urmează. G. Andronache, Decalogul ratatului român, *România liberă* (10.06.2005), <http://www.romanioliberal.com/articole/articol.php?step=articol&id=1152>.

²³ BOP-05.2005, 44-45; BOPCP-05.2005, 7.

²⁴ BOP-05.2005, 50-52.

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA
CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

Preocupările pentru petrecerea timpului liber sunt în general analizate din perspectivă sociologică din trei puncte de vedere: destindere, distracție și dezvoltarea personalității. Cu toate acestea, modalitățile de petrecere a timpului liber nu sunt lipsite de implicații culturale și spirituale. La modul general, s-ar putea afirma că timpul liber al românilor este mai sărac sub aspectul conținutului și al activităților în raport cu al cetățenilor altor state europene și mai cu seamă al celor vestice sau membre în Uniunea europeană. Românii par mai puțin interesați să se informeze prin mass-media, mai puțin preocupați de lectură, călătorii, participarea la concerte sau spectacole, vizionarea de filme la cinematograful, navigarea pe internet. Desigur, toate acestea se justifică oarecum prin mai mulți factori. Cel dintâi este standardul scăzut de viață, care influențează direct populația României (din pricina situației economice precare, românii au un mai slab acces la anumite produse sau servicii) sau indirect (prin crearea unei stări de spirit prea puțin favorabilă activităților specifice timpului liber). Un al doilea factor este lipsa posibilităților reale de punere în practică a preocupărilor pentru timpul liber, de care este afectat mai ales mediul rural sau mic urban. În fine, raportarea românilor la conceptul de timp liber nu este lipsită de legătură cu valorile, mentalitățile și obiceiurile noastre²⁵. Dacă este adevărat că anumite mijloace de petrecere a timpului liber sunt realmente costisitoare, este la fel de adevărat că urmărirea programelor TV nu este unica modalitate accesibilă de a petrece timpul liber fără costuri semnificative. Predilecția românilor pentru televizor în detrimentul lecturii de pildă sau al unor activități constructive (nu direct productive) nu se justifică, în opinia mea, decât prin pasivism și facilitatea opțiunii²⁶. Opțiunea românilor pentru consumul acritic de programe TV se poate justifica doar parțial prin lipsa mijloacelor economice pentru alegeți mai bune și, în tot cazul, nu constituie decât o falsă soluție la această problemă, fiind în fond unul dintre elementele unui cerc vicios: sărăcie (materială) > false soluții > sărăcie spirituală... Eu cred că excesiva preocupare a românilor pentru urmărirea programelor TV cataloghează cultura

²⁵ Un studiu realizat în anul 2001 asupra unui eșantion din populația României cu vârsta peste 10 ani a relevat că la noi în țară media timpul liber (prin scăderea din cele douăzeci și patru de ore ale zilei a intervalelor acordate îngrijirii personale, activităților desfășurate pentru obținerea de venituri, a celor din gospodărie) este de 4,7 ore (mai scăzută în cazul femeilor și mai ridicată în cazul bărbaților, mai scăzută în mediul rural și mai ridicată în cel urban). Laureana Urse, *Preocupările de timp liber ale românilor, în comparații internaționale*, <http://www.iccv.ro/romana/revista/realvit/pdf/cv2002.1-4.a11.pdf>, 1.13.

²⁶ Din Barometrul de opinie publică pe mai 2005 rezultă bunăoară că doar 17% dintre români cunosc limba engleză și 12% franceza, urmând cu procente mai mici (1-5%) alte limbi străine. Și dintre cunoscătorii unei limbi străine, 70% afirmă că se descurcă (chiar cu dificultăți) doar la nivelul unei conversații. 89% dintre cei intervievați afirmă în plus că nu intenționează să învețe în perioada următoare o limbă străină. Lucrurile stau aproape la fel de rău în privința utilizării calculatorului, 76% dintre respondenți afirmând că nu știu folosi computerul, iar 90% că nu au nicio intenție de a urma un curs pentru a-și îmbunătăți cunoștințele în acest sens. Consider că aceste rezultate ale anchetei Gallup spun ceva și despre justificarea dificultăților în domeniul muncii. BOP-05.2005, 309-316.318-321.

românească actuală drept una a divertismentului. Faptul este evident în gusturile românilor în materie de emisiuni TV, muzică, dar și în lipsa de preocupare pentru chestiuni esențiale²⁷.

Astfel, conform unui sondaj Gallup realizat la începutul anului 2002, mare parte dintre români preferă să își petreacă seara la televizor (34%) sau stând acasă cu familia (32%); 10% dintre români preferă să se distreze cu prietenii, 3% să se odihnească, 2% să citească, iar 18% au alte preocupări²⁸. Un studiu realizat în anul 2001 asupra mijloacelor de petrecere a timpului liber de către români, presupunând un eșantion de persoane cu vârsta peste șapte ani, confirmă faptul că urmărirea programelor TV constituie pentru români principalul mijloc de petrecere a timpului liber, considerat fiind a corespunde atât nevoilor de destindere cât și celor de informare și, deci, de dezvoltare a personalității. Astfel, dintre toți cei intervievați, 93% obișnuiesc să se uite la televizor în timpul liber, iar 75% dintre aceștia chiar zilnic²⁹. Este televizorul principalul mijloc de petrecere a timpului liber pentru români în perioada postdecembristă? Este faptul acesta firesc dată fiind lipsa programelor TV în perioada comunistă? De ce se perpetuează această stare? Care sunt efectele ei? Potrivit sondajelor recente, și în anul 2005 televizorul continuă să fie larg utilizat de către români; actualmente, 77% dintre persoanele interievate în cadrul Barometrului de opinie publică pe mai 2005 afirmă că se uită zilnic la televizor, 14% – de câteva ori pe săptămână, în vreme ce doar 5% de câteva ori pe lună sau mai rar și alți 5% deloc.

²⁷ Chestionați în cadrul Barometrului de opinie publică din mai 2005 asupra frecvenței cu care se gândesc la sensul vieții, 62% dintre subiecți au răspuns că adesea, 25% uneori, 10% rareori, iar 1% niciodată. La fericire reflectează deseori 53% dintre cei intervievați, 29% uneori, 16% rareori, 1% niciodată. La moarte se gândesc adesea 21% dintre cei intervievați, 25% uneori, 39% rareori și 12% niciodată (de semnalat că procentul celor care se gândesc la această realitate crește proporțional cu vârsta). La sinucidere se gândesc deseori 1% dintre subiecți, uneori 2%, 18% rareori, 65% niciodată; totuși, conform acestui sondaj, 21% din cetățenii cu drept de vot s-au gândit cel puțin o dată la sinucidere. BOP-05.2005, 176-179; BOPCP-05.2005, 8; RBOP-05.05, 23.

²⁸ Comparativ (potrivit unui sondaj Gallup din 2001), americanii par la aceeași dată a prefera mai puțin tihna în familie sau ieșirile cu prietenii, în beneficiul odihnei, participării la activități culturale, lecturii, sportului. Laureana Urse, *Preocupările de timp liber...*, 9-10.

²⁹ La această dată, 65% dintre căminele românilor dețin televizor, în general color (șomerii, agricultorii și pensionarii fiind categoriile cel mai slab reprezentate în acest sens). Comparativ cu țările Uniunii europene, în România, audiența programelor TV este mai scăzută (aici aceasta atinge procentul de 97,6% din populația peste cincisprezece ani), întrucât și procentajul familiilor care dețin unul sau mai multe televizoare este mai crescut (ajungând la 99%). Poate ar merita precizat că în țările Uniunii europene, la acea dată programele urmărite cu precădere erau: știrile și informațiile de afaceri, urmate de filme, documentare și sport, constatându-se în general în țările candidate la aderarea la Uniunea europeană o mai crescută preocupare pentru urmărirea știrilor la televizor. Cu toate acestea, sub acest aspect, România se situează sub media țărilor candidate. Laureana Urse, *Preocupările de timp liber...*, 1-2.

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

Astfel, românii se uită la televizor în medie trei ore și zece minute într-o zi obișnuită, de lucru. Radioul și ziarele sunt mai puțin apreciate de români. Conform Eurobarometrului de opinie publică pentru mediul rural, și la țară populația urmărește în proporție de trei sferturi programele televiziunii cu regularitate (zilnic sau de câteva ori pe săptămână). Pentru mediul rural, mijloace de informare sunt și adunările satești, vizitele la oraș sau biserica locală (aici caietul Eurobarometrului aducând precizarea că este vorba mai cu seamă de femei cu vârsta peste 45 ani, care au absolvit cel mult gimnaziul, care nu frecventează orașul și nu se informează din mass-media, cumulând un procent total de 5%)³⁰.

După cum am arătat mai sus, în mod mai mult sau mai puțin justificat, românii optează pentru urmărirea programelor TV în timpul liber mai mult decât pentru orice altă activitate. Situația este gravă în ceea ce privește lectura, după Barometrul de opinie publică din mai 2005. Astfel, abia 7% din români citesc zilnic, 9% de câteva ori pe săptămână, 11% de câteva ori pe lună, 22% o dată pe lună sau chiar mai rar, iar 50%

³⁰ Doar 19% dintre subiecții Barometrului de opinie publică citesc ziare zilnic, 20% de câteva ori pe săptămână, 14% de câteva ori pe lună, alți 14% o dată pe lună sau mai rar, iar 32% deloc. La începutul anilor 2000 citirea ziarelor și revistelor se situa pe locul doi în seria de preocupări ale românilor în timpul liber. Această activitate înregistrează o scădere în raport cu începutul anilor '90, din două principale motive: imediat după evenimentele din decembrie 1989, ziarele au constituit o noutate și în ultimii ani puterea de cumpărare a românilor a scăzut radical, așa încât tot mai puțini își permit să achiziționeze ziare. Conform unei anchete realizate în 2001, 21% dintre români citesc ziare și reviste zilnic sau aproape zilnic, alți 26,1% cel puțin o dată pe săptămână, 8,9% cel puțin o dată pe lună, 13,9% încă mai rar, iar 30,1% niciodată. Un sondaj realizat în același an în țările Uniunii europene arată că, în comparație cu România, în acestea preocuparea pentru citirea ziarelor și revistelor este mai extinsă și mai frecventă. Astfel, 46% dintre cei intervievați citesc foarte frecvent ziare (5-7 zile din săptămână) și alți 34,8% reviste (o dată pe săptămână sau mai des); destul de frecvent (1-4 ori pe săptămână) citesc ziare 29,4% dintre cei intervievați, iar reviste o dată sau de trei ori pe lună 26,9%. Ceva mai rar lecturează ziare 11,7% dintre cei anchetați, iar reviste 19,3%; în fine, doar 12,7% dintre cei intervievați nu citesc niciodată ziare, și 18,4% reviste. Dacă în Uniunea europeană ziarele sunt citite în primul rând pentru știri (motivul principal și în cazul urmării programelor TV, după cum s-a văzut mai sus), procentele celor care citesc ziarele zilnic pentru a se informa atingând 41%, România se află și de această dată sub media țărilor candidate (24%) în ceea ce privește urmărirea știrilor în ziare, cu doar optsprezece procente. Doar 45% dintre cei chestionați pentru Barometrul de opinie publică ascultă radioul zilnic, 19% de câteva ori pe săptămână, 8% de câteva ori pe lună, 7% încă mai rar și 21% deloc. 64% dintre români obișnuiau în 2000 să asculte știrile la radio, 41% urmărindu-le zilnic, în acest sens România situându-se la egalitate cu țările Uniunii europene, dar într-o poziție inferioară celor candidate. 60% din persoanele din mediul rural urmăreau programele radio și doar 24% citeau frecvent presa scrisă. BOP-05.2005, 12-13.15-16; RBOP-05.05, 12; EBOPRC-12.2002, 16.18; Laureana Urse, Preocupările de timp liber..., 2-5.

deloc³¹. Mai cu seamă pentru că reprezintă noutăți ale perioadei post-decembriste, computerul și internetul constituie, pe lângă mijloace de lucru sau studiu, preocupări pentru timpul liber al românilor. Dotarea cu computere a instituțiilor și persoanelor particulare este în continuă creștere, în pofida faptului că ele rămân costisitoare (cel puțin dacă este vorba despre computere performante) pentru mare parte a populației. Cu toate acestea, computerul și internetul nu concurează în mod real televizorul în viața românilor³². Astfel, în anul 2002, abia 12% din populația României utiliza internetul, conform unui raport realizat de Taylor Nelson Sofres Interactive – Global e-Commerce (utilizatorii fiind preponderent tineri și foarte tineri, mai ales elevi și studenți, dar și persoane cu studii superioare, medii și directorii de firmă, iar locul cel mai frecvent de conectare era Internet cafe-ul). Deși adesea lipsa de interes pentru lectură este corelată cu frecvența folosire a computerului și internetului, la nivelul anului 2001 această constatare un se verifică în România: în țările unde acestea sunt mai des utilizate se citește totuși mai mult decât în România. Adevărata problemă în

³¹ La modul general, preocuparea pentru lectură, inclusiv ca mijloc de petrecere a timpului liber, a scăzut în România radical după 1989. Conform unui sondaj asupra utilizării timpului în România, realizat în anul 2001, doar 21% din populația peste 10 ani a României (cea ce include un segment semnificativ de elevi) se preocupă de lectură. Comparativ, se poate afirma că la aceeași dată interesul pentru lectură este global mai mare în țările Uniunii europene, deși se manifestă diferențiat de la o țară la alta. Astfel, în medie, în țările Uniunii europene, în 2001, 10,7% dintre cei intervievați citesc în scopuri profesionale, 12,7% în scopuri educaționale, 14,5% în scopuri individuale și în mod voluntar, 44,8% fără motivații legate de studii sau profesiune. În țările vestice în general, 19,6% din populație declară că au citit în mod voluntar treisprezece cărți sau mai mult, în decursul a doisprezece luni, alți 15,9% între opt și doisprezece cărți, 25,3% între patru și șapte cărți, 33,3% între una și trei cărți. În cadrul țărilor vestice, Suedia, Finlanda și Anglia sunt țările în care se citește cel mai mult fără motivații profesionale sau educaționale, Belgia, Portugalia, Grecia și Spania aflându-se la cealaltă extremă. Laureana Urse, *Preocupările de timp liber...*, 5; BOP-05.2005, 14.

³² Totuși, dacă (potrivit Ministerului comunicațiilor și tehnologiei informațiilor) în 1996 doar 13,27 locuitori din o mie dețineau calculator, numărul lor a crescut la 17,7 în 1997, 21,33 în 1998, respectiv 27,71 în 1999 (România situându-se totuși în anul 2000 pe ultimul loc între țările Europei centrale și de est sub acest aspect, cifrele fiind oricum mult mai scăzute în această zonă în raport cu țările din vest). Totuși, potrivit Barometrului de opinie publică din mai 2005, actualmente 77% din căminele României sunt dotate cu un computer. Desigur, rămâne discutabilă calitatea și nivelul de performanță ale acestora. Laureana Urse, *Preocupările de timp liber...*, 5-7.

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

România sub acest aspect pare a fi consumul excesiv de programe TV³³. Conform unei anchete realizate în anul 2001, asistarea la reprezentații teatrale sau de operă și operetă, concerte, vizionarea de filme la cinematograful intră în mică măsură în aria de preocupări ale românilor în ceea ce privește timpul liber³⁴. Desigur, faptul se justifică în acest caz mai mult din perspectivă economică. Tot din pricina nivelului de trai scăzut, excursiile și călătoriile intră și ele în mică măsură în categoria de preocupări pentru timpul liber ale românilor. Există cu certitudine o categorie a populației care nu își permite din rațiuni financiare nici măcar excursii la sfârșit de săptămână, dar și o alta care nu prezintă interes pentru această modalitate de petrecere a timpului liber, deși și-ar permite-o, eventual pentru că deține o casă de agrement în afara locuinței propriu-zise. O destul de largă categorie de persoane își petrece timpul liber de la sfârșit de săptămână la țară, eventual muncind pământul. Călătoriile sunt și mai puțin accesibile românilor. Aceia care și le permit, în general călătoresc în țară³⁵. Personal, consider că, în pofida potențialului său pozitiv, televiziunea joacă un rol negativ în societatea românească, mai cu seamă prin caracterul comercial al celei mai mari părți din programele sale. În acest fel, adesea ea transmite pseudo-valori, și nu valori.

³³ În 2001, la nivel european, procentul de utilizatori internet era de 34% (variind de la o țară la alta, la extreme situându-se în 2001 Ucraina cu 4% și Danemarca cu 63%). Evoluția accesului la internet este greoaie în România, comparabil cu alte țări ale Europei centrale și de est și din alte arii geografice, dar scopurile utilizării acestuia sunt multiple: privind viața personală, serviciul sau ocuparea timpului liber. Scopurile sunt asemănătoare celor ale utilizatorilor din țările Uniunii europene. Variate sunt în raport cu acestea frecvența și durata conectării utilizatorilor din România. Astfel, potrivit unor studii ale Mercury Omnibus realizate în anul 2000, pe un eșantion de 4684 persoane în vârstă de peste cincisprezece ani, 73% dintre utilizatorii de internet se conectau în medie doar o oră pe săptămână, în vreme ce la nivelul Uniunii europene (desigur cu variații de la o țară la alta), peste 20% dintre utilizatori se conectau zilnic sau de câteva ori pe săptămână. Laureana Urse, *Preocupările de timp liber...*, 7-9.

³⁴ Astfel, în 2001, doar 18% dintre români frecventează cinematografele și doar 10% teatrele. Este de semnalat că în perioada 1990-1993 interesul pentru astfel de manifestări culturale (și mai ales pentru teatru) a scăzut radical în raport cu anii dinainte de 1990, în principal datorită concurenței televizorului, dar și din pricina scăderii nivelului de trai, schimbării stării de spirit și preocupărilor populației. Instituțiile de cultură au cunoscut o revigorare după 1998, prin adecvarea spectacolelor la cerințele publicului. În preajma anului 2000 în schimb interesul pentru cinematografe era în continuă scădere, spre deosebire de țările Uniunii europene și vestice în general, între care mai ales Spania și Irlanda sunt mari consumatoare de cinematografie. Laureana Urse, *Preocupările de timp liber...*, 9.

³⁵ Astfel, în intervalul iunie 2000 – mai 2001 în țară au călătorit în jur de 96,5% dintre români, în vreme ce în străinătate abia 5,3% (majoritatea din categoria oamenilor de afaceri sau a persoanelor cu venit lunar mare). Și sub acest aspect este de semnalat diferența în raport cu cetățenii din Uniunea europeană sau țările vestice în general, care alocă anual o sumă semnificativă excursiilor și călătoriilor în afara țării, ceea ce exprimă un ridicat standard de viață. Laureana Urse, *Preocupările de timp liber...*, 11-12.

2.3. Cultura divertismentului, o realitate implacabilă?

Această influență privește în mod aparte tinerele generații, care tocmai prin intermediul televiziunii își construiesc sistemul de valori. Potrivit sondajului Gallup pe această temă, pentru copiii români, urmărirea programelor TV constituie principala modalitate de petrecere a timpului liber; chestionați care ar fi lucrul care le-ar lipsi cel mai mult dacă nu ar exista, copiii au citat pe primul loc televizorul. Astfel, 79% dintre copiii anchetati se uită la televizor zilnic sau aproape zilnic, iar 90% patru-cinci zile pe săptămână. În fapt, urmărirea programelor TV poate fi studiată în paralel cu practica lecturii: copiii care se uită mult la televizor citesc puțin, iar cei care citesc mult se uită puțin la televizor. Copiii români, ca și alți copii (după cum o arată sondajele similare realizate în străinătate), își preferă prietenii ca parteneri de petrecere a timpului liber, cu vârsta aceștia înlocuindu-i tot mai mult pe părinți în acest context: astfel, dacă între șase și opt ani copiii își petrec timpul liber în proporție de 45% împreună cu părinții, între doisprezece și paisprezece ani procentul scade la 28%. Dacă părinții declară că ar dori ca fiii lor să-și ocupe timpul cu lectura și efectuarea temelor, copiii afirmă că preferă să-și petreacă timpul cu prietenii și joaca; în realitate, 36% dintre copii declară că nu citesc deloc și alți 4% că citesc mai rar decât o dată pe lună. 30% dintre copii desemnează televizorul drept mijloc preferat de petrecere a timpului liber, considerat, alături de joacă, un mod de a scăpa de plictiseală. Sub 3% dintre copii optează pentru lectură (îndiferent de gen) sau activități culturale (vizionarea de filme la cinematograful, asistarea la concerte sau reprezentații teatrale, cântatul la un instrument) pentru petrecerea timpului liber. În schimb, lectura cărților este citată de 54% dintre subiecți drept cale predilectă de învățare, din nou alături de televizor însă, considerat ca atare de 29% dintre subiecți; cu toate acestea, peste 65% dintre cei intervievați afirmă că nu se întâmplă ca profesorii să le recomande emisiuni TV pe care să le urmărească. Faptul că televiziunea este considerată și mijloc de învățare și cale de distracție vădește locul ocupat de aceasta în viața copiilor. Dacă ascultând radioul (în principal emisiuni muzicale) copiii petrec în medie optzeci de minute pe zi în cursul săptămânii și o sută cinci minute în week-end (posturile aflate în top fiind Europa FM, Pro FM, Kiss FM, România Actualități, cel din urmă datorită ponderii din mediul rural), la televizor petrec circa o sută cincizeci și unu de minute în zilele de lucru și două sute paisprezece la sfârșit de săptămână. Este poate demn de remarcat faptul că, în cazul copiilor cu vârsta între șase și opt ani, media urmării programelor TV depășește două ore în zilele de lucru și trei ore în zilele de la sfârșitul săptămânii; în cazul copiilor între doisprezece și paisprezece ani, media crește la două ore și patruzeci minute în cursul săptămânii și aproape patru ore în zilele din week-end. Nu este de neglijat pentru tema indiferentismului religios nici faptul că pentru un procent de circa 85% dintre copii durata cea mai mare de urmărire a programelor TV (în jur de o sută de minute) se înscrie în zilele de la sfârșitul săptămânii (deci și duminica) în intervalul dinaintea orei 12, atunci când în mod tradițional familia merge la liturghie. Niciun alt interval orar nu cumulează la sfârșit de săptămână un mai mare procent de telespectatori din rândurile copiilor. Programele TV influențează radical modul de

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

a fi al copiilor, în primul rând prin oferirea (sau impunerea) de modele de viață și socializare: adesea copilul va alege felul în care se comportă în funcție de modul de a fi sau acțiunea al vedetei preferate. Ar merita precizat faptul că actualmente, vedeta preferată a copiilor români este Andreea Marin, altele fiind: Dan Negru, Adrian Mutu, Mircea Radu, Van Damme, Andreea Bălan etc.; acestea sunt implicit modele de viață. Majoritatea copiilor afirmă că le place să vizioneze singuri programele TV, ceea ce vedește impactul negativ al televiziunii asupra relațiilor interpersonale. În general, orele în care se uită copiii la televizor se înscriu în intervalul 17-22, dar 20% dintre copii se uită la televizor peste săptămână cel puțin un ceas după ora 22, în week-end procentul crescând la 30% și ora 23 fiind depășită. Copiii afirmă că urmăresc mai ales desene animate, filme și muzică, opțiunile variind la nivel de procentaj în funcție de vârstă. Preferința copiilor pentru programele muzicale (v. posturile de radio citate mai sus, dar și pentru posturi TV ca Pro TV, Antena 1, Atomic, România 1, acest din urmă post național câștigând procente cu precădere în mediul rural, ca și postul național de radio) se reflectă și în gusturile muzicale ale copiilor și, implicit, tinerilor, care declară că le plac stilul dance-pop și manelele, între formațiile și soliștii preferați situându-se: 3 Sud-Est, O-zone, Animal-X, ASIA, Andreea Bălan, Simplu Blondi, Adrian Minune, Nicolae Guță etc. a căror „producții” în materie de versuri și muzică cred că nu mai necesită comentarii; de remarcat este faptul că respondenții la acest sondaj afirmă că preferă să urmărească soliștii și formațiile pe care le îndrăgesc în primul rând în aparițiile TV, abia apoi ascultându-le muzica pe CD-uri sau casete ori la posturile de radio, ceea ce este ilustrativ pentru mecanismul prin care se creează și cultivă gusturile copiilor și tinerilor pentru diverse valori sau pseudovalori: un anumit tip de posturi de radio și televiziuni difuzează anumite genuri muzicale (de valoare mai mult sau mai puțin îndoielnică), creând anumite obișnuințe și gusturi, care se reflectă ulterior în cerere. Așa se întâmplă și cu alte tipuri de emisiuni, nu doar cu cele muzicale: ne place sau nu ne place, mass-media în general și cu precădere televiziunile sunt creatoare (sau distrugătoare) de valori, după cum am arătat-o și mai sus; mai mult decât mijloace de informare în masă, aceste foruri pot fi utilizate ca mijloace de manipulare în masă. Gustul foarte răspândit pentru anumite genuri muzicale, dar și pentru o anumită modă vestimentară este un semnal de alarmă în acest sens; însă lucrurile merg mai departe, la nivelul mentalităților, conduitei și acceptării sau respingerii valorilor (în general al respingerii celor veridice și înlocuirii lor cu pseudovalori). Dacă ne referim la ceea ce consideră copiii între lucrurile cele mai importante pentru viitorul lor, este demn de semnalat că, global, pe primul loc se află o familie fericită, acestei valori urmându-i însă ideea realizării personale (prin bani, studii, loc de muncă). Sub raportul impactului mentalității consumiste promovate de mass-media (și nu numai), este bine de precizat că în cazul copiilor de șase-opt ani (caracterizați mai mult decât alte vârste de mimetism și, deci, o mai fidelă oglindă a ceea ce mediul le servește), banii dețin aceeași pondere ca și ideea unei familii fericite. Copiii consideră în mod corect că, pentru a fi plăcuți celorlalți trebuie să fie buni și să învețe bine; influența însă din nou de mentalitatea curentă cu care intră în contact în primul rând prin

mass-media, copiii citează în acest sens și naturalețea, aspectul fizic, simțul umorului și moda (recunoaștem în aceste elemente tot atâtea chestiuni aduse în prim-plan de societatea noastră, care favorizează atât de mult moda, industria divertismentului și cultul imaginii, pledând în diverse domenii și în chip obsedant pentru naturalețe). De precizat ar mai fi și faptul că peste 60% dintre copii aleg programele TV prin zapping (butonând telecomanda) și alți 14% urmărind singuri programele TV publicate, respectiv datorită sugestiilor prietenilor (alți 10%), în vreme ce abia 12% urmând recomandările părinților sau ale altor persoane în vârstă. Deși 90% dintre părinți afirmă că prevederea unor televiziuni de a nu difuza programe cu conținut ridicat de violență și obscenitate înainte de ora 22 este bună (30% crezând chiar că ar fi bine ca acestea să fie difuzate doar după ora 23), totuși 10% consideră că acestea pot fi difuzate și înainte de ora 22 iar 3% fără restricție; personal mă întreb dacă în acest caz este vorba despre iresponsabilitate sau, dimpotrivă, de o mai crescută responsabilitate, în sensul că părinții pot înțelege că educația copiilor lor nu ține de conducerea televiziunilor, ci de ei înșiși. În fond, în zadar există semnalizările în privința adecvării anumitor programe TV la o anumită vârstă dacă părinții nu le iau în seamă și, în plus, criteriile după care acestea sunt stabilite sunt relative: așa de pildă, eu mă întreb dacă ținuta indecentă a prezentatoarelor sau balerinelor din diversele show-uri TV intră în aria de examinare a celor care stabilesc aceste semnale. În fapt, 90% dintre copii (după cum declară și ei, și părinții) se uită la programele care au semnalul „acordul părinților”, două treimi dintre copiii între șase și opt ani și trei sferturi dintre cei între nouă și unsprezece ani uitându-se la programe pentru copiii peste doisprezece ani. Lucrurile par a se îndrepta în cazul semnalului privind vârsta de șaisprezece ani, 60% dintre copii declarând că nu se uită niciodată la astfel de programe. Ceea ce este totuși grav este faptul că mulți copii se uită cu știrea părinților la emisiuni inadecvate vârstei. Dintre emisiunile care ar dori să fie difuzate după ora 22, adulții au citat în cadrul acestui sondaj „Big Brother” și „Ciao Darwin”, deși mare parte dintre ei le urmăreau și, surprinzător, prezentatorul celei din urmă figurează, după cum am arătat mai sus, în topul preferințelor copiilor. De altminteri, copiii nominalizau între emisiunile pe care nu ar vrea să le piardă tocmai „Ciao Darwin”, alături de „Surprize, surprize”, „La bloc”, „Vacanța mare” și desenele animate. Ar fi de urmărit corespondența dintre gradul de audiență în rândul copiilor și semnalarea în privința adecvării conținutului lor diverselor vârste; mai mult însă, ar merita studiat felul în care se notează diversele emisiuni în acest sens și criteriile care se iau în seamă. 71% dintre copii afirmă că se uită la aceste emisiuni preferate împreună cu părinții, ceea ce mă determină să afirm că mi se pare că părinții își neglijează propriul rol educativ, pretinzând în schimb societăților de televiziune un control mai strict asupra programelor. Chestionați în privința motivației acestor preferințe, copiii afirmă cu precădere că sunt distractive (observăm că acest termen revine în răspunsurile copiilor) sau frumoase, așa încât eu cred că pe lângă „industria de divertisment” putem vorbi astăzi despre o adevărată „cultură a divertismentului” (care este o pseudo-cultură, mai cu seamă dacă înțelegem că în țara noastră ea se suprapune peste o tragică situație socială a majorității

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

populației). Cam o treime dintre părinții chestionați în cadrul acestei anchete declară că au limitat la două-trei ore programul TV al copiilor, dar recunosc că restricțiile scad cu vârsta. Cam 42% dintre părinți au stabilit deopotrivă natura programelor interzise copiilor (cu scene de violență și erotism); dacă o treime dintre copii afirmă că părinții le interzic urmărirea unor programe nerecomandate vârstei, părinții declară că fac acest lucru doar în proporție de 50%. 15% dintre copii spun de altminteri că, în pofida unor interdicții explicite din partea părinților, ei tot urmăresc astfel de emisiuni; și în acest caz există diferențe între ceea ce declară copiii și ceea ce declară părinții, aceștia din urmă situând cazurile de neascultare undeva în jurul procentului de 23%. 27% dintre copii afirmă că părinții lor sunt indiferenți în această privință, nespunându-le nimic atunci când îi surprind uitându-se la emisiuni interzise, în vreme ce doar 14% dintre cei mari recunosc situația. Atunci când sunt chestionați expres în legătură cu programe cu conținut ridicat de obscenitate sau violență, nivelul interdicțiilor pare să crească (din perspectiva părinților), spre 70-80%, în funcție de vârstă, dar și cazurile în care copiii totuși urmăresc astfel de programe (interzise sau nu de părinți) ating procente semnificative (în medie 25%). Pe de altă parte, chestionați cum le este mai comod să ocupe timpul copiilor când nu pot sta cu ei, în jur de 25% dintre părinți răspund că apelează la programele TV (procentul urcând la 36% cazul copiilor cu vârsta între șase și opt ani). Tot în jur de 25% preferă să îi trimită la joacă cu prietenii, un procent ceva mai scăzut să îi pună să citească. Nu este dificil să se înțeleagă așadar că, prin urmărirea programelor TV, copiii sunt foarte expuși înregistrării unor comportamente negative. Prin simplele spoturi publicitare, copiilor li se inoculează ideea consumului de băuturi alcoolice: un procent de 73% dintre telespectatorii minori vad reclame la astfel de produse cel puțin săptămânal; de altminteri, nu este neapărat necesar ca reclamele să aibă un conținut strict negativ (deși adesea se întâmplă ca spoturile publicitare să implice aluzii sexuale, mentalități individualiste și consumiste etc., după cum s-a văzut mai sus) pentru a influența comportamentele: reclamele sunt urmărite cu mai mult interes de cei mai mici dintre copii, care adesea le pretind părinților să le cumpere ceea ce văd. Mai grav încă, 22% dintre copiii cu vârsta între nouă și paisprezece ani au urmărit (în general la televizor, dar și utilizând video player-ul, dvd player-ul sau internetul) cel puțin un film porno și 74% unul de groază; este de precizat că procentele sunt mult mai mari decât în intervalul 1999-2002 și că vârsta la care au pentru prima dată acces la filme de acest gen este nouă-treisprezece ani în cazul celor porno și opt-doisprezece ani în cazul celor de groază. În ceea ce privește violența, părinții cred – și pe bună dreptate – că acest aspect al programelor televiziunii (fie că este vorba despre filme violente, de groază, de emisiuni cu astfel de scene, de știri sau chiar desene animate) influențează negativ comportamentele copiilor, tocindu-le sensibilitatea în acest sens și determinându-i să o considere parte integrantă a vieții sau chiar să o valorizeze, pe de o parte, și, pe de altă parte, tentându-i, mai ales pe cei mai mici, să le imite; ei sunt pe bună dreptate îngrijorați în acest sens. Părinții nu ar trebui totuși să se limiteze la a observa aceasta, la a se îngrijora (așa cum fac și în ceea ce privește viitorul copilului, siguranța pe stradă,

pericolul drogului, calitatea învățământului etc.) sau la a aștepta ca fiii lor să respecte semnele de interdicție. Dacă 87% dintre copiii de șase-unsprezece ani se uită la emisiunile însoțite de semnul „AP”, 68% dintre ei urmărind programele și când poartă semnul „12”, iar 24% când semnul este „16” și dacă 50% dintre copii de doisprezece-paisprezece ani se uită la emisiuni însoțite de semnul „16” nu este strict responsabilitatea copiilor, deși – îmi permit să remarc – așa ar reieși din prezentarea rezultatelor sondajului mai sus citat. Mai mult, responsabilitatea părinților în această privință (ca și în altele) nu se limitează la domeniul permisiunilor și interdicțiilor, exemplul fiind adesea mult mai eficace. Spun acesta pentru că același sondaj arată că doar 45% și dintre copiii pot discuta zilnic cu părinții despre problemele care îi preocupă, în jur de 35% comunicând cu ei o dată – de două ori pe săptămână, încă mai rar în jur de 15% și niciodată în jur de 4%. Motivațiile invocate de cei care discută rar sau deloc cu părinții sunt variate: aceștia sunt ocupați, copiii nu au probleme, nu vor sau nu le place să discute cu ei, sunt timizi, părinții îi critică, îi bat sau nu îi ascultă, au dorința de independență, preferă să discute cu alții etc. Aceia care nu au șansa să comunice cu părinții și ar dori ca lucrurile să stea altfel, ar vrea să poată discuta cu părinții despre: școală, filme, viitorul lor, viața de zi cu zi, despre toate, despre prieteni, despre programele TV etc. În tot cazul, în ceea ce privește de pildă emisiunile preferate de la televizor, în jur de 70% dintre copii discută cu prietenii și abia în jur de 15% cu unul dintre părinți (în general mama). Acest fapt ridică un nou semnal de alarmă. În principiu părinții ar trebui să fie și în acest domeniu primii educatori ai copiilor, dar sondajele par să arate că își neglijează cu ușurință îndatorirea. Mai mult, 23% dintre copii afirmă că se întâmplă adesea să se uite la televizor tocmai pentru că familia urmărește programele TV și alți 44% că li se întâmplă uneori acest lucru. De altminteri, în proporție de 58% părinții înșiși afirmă că urmăresc programele TV șase-șapte zile pe săptămână și alți 15% patru-cinci zile pe săptămână, în medie fiind vorba despre o sută șazeci și cinci de minute. Și radioul este ascultat cel puțin șase zile pe săptămână de 30% dintre părinți și patru-cinci zile de alți 10%, un interval mediu de o sută șazeci și șase de minute, și în cazul adulților procente variind sensibil de la mediul urban la cel rural (ponderea mai mare înregistrându-se la oraș). De altminteri, 21% dintre copiii intervievați în cadrul sondajului Gallup și 22% dintre părinți declară că se întâmplă destul de des să aibă divergențe în privința alegerii programelor TV, fiecare dorind să urmărească o altă emisiune; este de semnalat că mai puțin frecvente sunt certurile între părinți și copii atunci când aceștia din urmă doresc să se uite la televizor la ore târzii sau vor să se uite prea mult la televizor. Fapt încă mai grav, 66% dintre părinți se declară mulțumiți și foarte mulțumiți în privința conținuturilor programelor pe care copiii lor le pot urmări la televizor, ceea ce vădește spiritul acritic, de conformism chiar al unei mari părți a adulților înșiși. Părinții consideră în proporție de 50% că fiii lor învață multe de la televizor, dar tot atâția recunosc că aceștia le cer să le cumpere ceea ce văd la televizor și alți 17% consideră că limbajul copiilor este influențat în mai mare măsură de televiziune decât de școală; date fiind acestea, eu mă întreb care este consistența a ceea ce învață. Dacă 47% dintre părinți consideră că, dacă nu s-ar

O NAȚIUNE INDIFERENTĂ ȘI INDIVIDUALISTĂ? ALTE SEMNE DE ÎNTREBARE ASUPRA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

uita atât de mult la televizor, copiii ar citi mai mult, dar alți 22% consideră că, uitându-se la televizor, copiii au ajuns să citească anumite cărți bune. 30% dintre părinți consideră că fiii lor sunt afectați de scenele de violență de la televizor și 17% că ei imită acte de violență vizionate în cursul programelor TV. Atitudinea părinților în raport cu influența programelor TV asupra copiilor este de altminteri discordantă: pe de o parte, ei încurajează în mod teoretic alte activități ale copiilor (v. lectura, temele sau ajutorul în gospodărie de pildă), pe de altă parte, după cum s-a văzut mai sus, se întâmplă ca ei să-și lase copiii în fața televizorului când nu au timp să se ocupe de ei³⁶.

În chip de concluzii

Unii cred că religiozitatea nu poate fi cântărită prin sondaje (datele statistice înfățișează numai aspectul cantitativ și nu cel calitativ al realităților culturale); poate că așa este, deși acestea pot să ne facă măcar să ne punem anumite semne de întrebare. Cert este că religiozitatea se vedește în fapte; or, ceea ce ne arată mass-media zi de zi, realitățile triste cu care se face țara noastră cunoscută peste hotare, dar și simpla experiență cotidiană sunt tot atâtea semne ale inconsistenței declarațiilor cu privire la credința românului. Trăim și în România într-o societate a satisfacției imediate, a individualismului, a divertismentului; este adevărat că acestea pot constitui un fel de refugiu în absența unor alternative viabile în domeniul economic, social. Purtăm tarele comunismului și suntem influențați pe multiple căi de modelele occidentale negative, dar – chiar și în aceste condiții – realitatea avortului și abandonului, corupția generalizată și delincvența la orice nivel, lipsa generală de valori, pasivismul, superficialitatea nu se împacă nicidecum cu eticheta de creștin. În fapt, în pofida căderii ateismului programatic al regimului totalitar, necredința nu a dispărut cu totul în România, dăinuind sub forma indiferentismului. În absența constrângerilor de odinioară, mulți dintre români se supun de bună voie sau duși de val conformismului civilizației de masă.

³⁶ În ceea ce privește impactul televiziunii asupra copiilor, ar fi de semnalat și că 33% dintre copiii români au în camera lor un televizor (în general color) în stare de funcționare; desigur, numărul acestora este superior în mediul urban. Între sexe nu există diferențe semnificative în ceea ce privește accesul la televizor, o diferență sensibilă manifestându-se în ceea ce privește dotarea cu un calculator (băieții având mai adesea în propria cameră un computer, în vreme ce fetele au mai multe cărți decât băieții). Sub aspectul accesului la media în general, este de precizat că acesta este direct proporțional cu vârsta: de două ori mai mulți copii cu vârsta între doisprezece-paisprezece ani au radiocasetofon/ CD player, computer personal decât cei mai mici; dacă 28% dintre copiii între șase și opt ani au televizor în camera lor, procentul crește la 38% în cazul celor de doisprezece-paisprezece ani. ECPRTV-05.2004, 1-4; Expunerea copiilor la programe radio și TV. Raport final, http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr040520_ro/pr040520_ro.htm, 7.14.27.53.62-63.66-68.70-78.81-82.87-89.92.95-97.106-109.113-115.122-125.129-132.136.137.151.158.164-165.170.174; *passim*.

SIMONA ȘTEFANA ZETEA

În aceste condiții, în pofida dificultăților cu care se confruntă ea însăși, Biserica are un larg teren de acțiune. Aceasta este o serioasă provocare. Putem și trebuie să propunem societății românești un sistem de valori, o alternativă la generalizata lipsă de sens. Pentru aceasta, Biserica trebuie să se purifice pe sine și să se reînnoiască mereu. Cert este că viitorul credinței se cere construit aici și acum, și nu cu regrete privind situația mai favorabilă din trecut ori cu plângeri împotriva regimului comunist care ne-a marcat într-atât. Un prim pas este însă recunoașterea situației de fapt, iar un al doilea acțiunea.

VIOLENȚA, UN FLAGEL CONTEMPORAN

Andrei-Claudiu HRIȘMAN

RESUMÉ: La violence, un fléau contemporain. Même si la violence est une caractéristique de la nature humaine, une réaction à notre frustration ou une conduite sociale apprise durant l'enfance ou la jeunesse, même si l'on définit la violence comme une conduite antisociale occasionnelle ou continue et même si on discerne ses causes, elle reste injustifiable.

Soit qu'on observe la violence à l'intérieur de la famille ou de la société ou la violence prêchée dans les grandes cathédrales, mosquées ou dans les petites chapelles laissées en silence, on doit surmonter le choque de la découverte et la curiosité de la recherche pour nous centrer sur la création d'une nouvelle mentalité qui puisse apprécier la nonviolence et non pas la lutte contre la violence, car la lutte contre la violence conduit souvent à la violence.

En observant la *publicité* – volontaire ou involontaire – qu'on fait à la violence dans la politique, dans les médias, sur l'internet, dans la musique, dans le sport, au travail, dans les affaires, dans rue aussi bien que dans les écoles et dans les institutions religieuses et en nous armant au même temps d'un optimisme réel, on peut conclure: la violence est un fléau contemporain contre lequel on doit lutter!

I. Introducere

Răsfoind filele *Dicționarului explicativ al limbii române*, citim în dreptul cuvântului violență = „lipsă de stăpânire în vorbe sau fapte; vehementă, furie; faptul de a întrebuița forța brutală; constrângere, violentare; siluire; încălcare a ordinii legale”¹; un alt autor o explică astfel: „utilizarea puterii sau agresiunii fizice/psihice, amenințarea cu acestea a unei persoane, grup sau comunități, și are ca rezultat diverse grade de lezare a celuilalt: moartea, trauma psihologică, privarea sau dezintegrarea dintr-un grup social”².

Aceste două explicații succinte pot fi completate de fiecare dintre noi, întrucât violența este un fenomen complex care se dezvoltă direct proporțional cu involuția speciei umane.

Violența umană este o problemă a prezentului pentru multe țări, dacă nu chiar pentru întreaga omenire, cu ea confruntându-se toate societățile. Din acest context mondial se naște necesitatea luării unei poziții la nivelul întregului corp social, precum și dezvoltarea unor strategii de investigare, prevenire și control³.

Acest fenomen poate fi abordat atât din perspectivă istorică, socială, biologică, antropologică și socială, cât și din perspectivă psihologică-sociologică, conform căreia

¹ DEX

² Roșan 2006, p. 23

³ Liiceanu 2003, p. 47

violența se manifestă în toate societățile, chiar dacă plătește tribut influențelor culturale⁴.

Oamenii de știință abordează trei poziții atunci când trebuie să explice proveniența violenței: unii afirmă că este o caracteristică a naturii umane, alții spun că este o reacție a frustrării noastre, iar cei din urmă mizează pe învățarea acestui comportament social în copilărie sau tinerețe⁵.

Dacă ținem cont de raportul de putere: mic-mare, slab-puternic, constatăm că atât în familie, cât și în afara ei, principalele victime ale violenței sunt femeile, copiii și bătrânii⁶.

Violența se manifestă cu diferite intensități. Astfel, gesturi ca: poreclirea, confruntarea vizuală, tachinarea, ironizarea, imitarea în scop denigrator le putem încadra în rândul violențelor de mică intensitate, pe când gesturi ca: refuzul de a acorda ajutor, bruscarea, lovirea cu diverse obiecte, pălmuirea, împingerea, înjunghierea și împușcarea sunt forme cu intensitate crescută a violenței⁷.

II. Violența – un flagel contemporan

II.1. Violența domestică

Pornind de la cuvintele papei Ioan Paul al II-lea: „Viitorul omenirii depinde de familie”⁸, voi încerca să aduc în discuție problema violenței domestice care este de fapt violența din cadrul familiei sau dintre locuitorii aceleiași case⁹.

Transformările majore ale culturii și implicite ale societății din zilele noastre influențează mult familiile¹⁰, indiferent de apartenența religioasă sau etnică a membrilor lor. O mutație rezultată din aceste schimbări majore este și violența domestică, un fenomen care nu a fost inventat de modernitate, însă care atinge cote alarmante în lumea mileniului III.

Din punct de vedere legal, conform Poliției române, „se numește «violența în familie» orice act vătămător, fizic sau emoțional care are loc între membrii unei familii”, fiind un fenomen larg răspândit ce nu poate fi limitat la sondajele oficiale pentru că multe dintre aceste fapte de violență nu sunt raportate nici poliției și nici spitalelor. De asemenea fenomenul sinuciderii și al tentativelor de suicid a crescut îngrijorător, iar motivul principal al acestor acte disperate este climatul familial deteriorat și slaba comunicare din familie¹¹.

Din ce în ce mai des familia nu mai este un mediu sigur pentru copil, iar uneori este un mediu mai periculos decât strada, iar unii copii, fiind terorizați de mediul violent din familie, găsesc ca singură alternativă fuga de acasă¹².

⁴ Liiceanu 2003, p. 48

⁵ Paraschivoiu 2002, p. 86

⁶ Liiceanu 2003, p. 51

⁷ I-B Lia

⁸ FC, p. 113

⁹ SVF, p. 8

¹⁰ FC, p. 2

¹¹ VF

¹² Liiceanu 2003, p. 48

Violența domestică poate fi un rezultat al toleranței și al încurajării agresivității din viața socială: violența din stradă, din stadioane, din locurile publice, din luptele armate și chiar din mass-media. Și chiar dacă violența din familie apare în urma nesoluționării pe cale amiabilă a anumitor probleme, ea nu rezolvă aceste problemele care conduc la violență, ci le amplifică, iar „violența naște violență și o transmite prin socializare și învățare socială. Văzând și simțind pe propria piele bătaia din partea părintelui, copilul o va practica și el când va fi părinte”¹³.

Violența domestică este o formă de discriminare care din păcate este accentuată de mutațiile intervenite la nivelul relațiilor intrafamiliale, de starea de stres, de consumul de alcool, de infidelitate, de gelozie, de proliferarea violenței prin mass-media, indiferența opiniei publice față de acest fenomen etc.¹⁴.

Dacă majoritatea oamenilor consideră că doar femeile cad victime propriilor parteneri, în urma unor cercetări s-a descoperit că numărul bărbaților care cad victime violenței în familie este destul de mare¹⁵.

Formele de violență domestică pot lua nuanțe diferite, de la abuzul fizic, sexual, psihologic, economic, social, până la abuzul moral. Și dacă am văzut că nu putem reduce violența domestică doar la violența fizică, trebuie să admitem că uneori victimele nu sunt în măsură să aprecieze că sunt violentate. Violența nu lasă întotdeauna urme fizice!

II.2. Violența în școli

„Semnele vremii” ne conduc spre sumbra concluzie că adolescenții sunt caracterizați de o cultură centrată pe violență, un fenomen la care au contribuit deopotrivă familia, societatea, industria divertismentului și mass-media, dar și muzica.

Violența școlară este o consecință a violenței din societate și reduce șansele elevilor de a-și dezvolta personalitatea în totalitate pentru că nu pot primi o educație de calitate, fiind în același timp violența¹⁶; de asemenea, ea poate provoca anxietate, frică, sentiment de nesiguranță¹⁷.

În urmă cu câțiva ani apărea într-o gazetă centrală un articol în care se dezvolta ideea că tinerii sunt tentați să imite persoanele care ies în evidență, sociologii apreciind că elevii din România imită vedetele prezentate în mass-media. Aceiași sociologi explică violența tinerilor ca fiind o urmare a admirației pe care o poartă celor care au reușit cu pumnul și cu tupeul sau cu „ochii dulci”¹⁸ să-și creeze o imagine „cool”.

Aceiași ziar amintit anterior preciza că vina violenței din școli aparține profesorilor – care sunt prinși pe picior greșit de noul sistem – părinților – care sunt mai preocupați de serviciu decât de educația copiilor – mass-mediei – care promovează modele artificiale și negative – dar și inspectorilor școlari – care nu monitorizează și nu controlează aplicarea regulilor în școli. Soluția propusă era aceea

¹³ Iluț 1995, p. 143-144

¹⁴ Iluț 1995, p. 7

¹⁵ VF

¹⁶ I-B Lia

¹⁷ Roșan 2006, p. 23

¹⁸ EZ

de a înființa noi parteneriate între profesori și asociațiile de părinți, precum și stabilirea unor regulamente interne în fiecare școală, care să țină în frâu atât elevii, cât și profesorii¹⁹. Consider că aceste soluții nu vor putea controla violența din școli atâta timp cât societatea devine din ce în ce mai permisivă și mai violentă, iar pentru ca acțiunile noastre să fie eficiente, trebuie să ne axăm pe crearea unei mentalități noi, care să aprecieze nonviolența și nu lupta împotriva violenței, pentru că uneori lupta împotriva violenței conduce la violență.

II.3. Violența în mass-media

Peste o mie de studii și articole dovedesc că violența din lumea reală este strâns legată de violența din media, iar violența de la televizor facilitează agresivitatea, comportamentul antisocial, dezvoltă insensibilitatea la violență și la victimele violenței²⁰.

II.3.1. Violența la televizor

„Factorul cel mai puternic de influențare a mulțimilor, la ora actuală, cu mult departe de părinți, familie, cu mult departe de școală, cu mult departe de ziare, este televiziunea.

Televiziunea reușește idealul acela comunist de „formare a omului nou”, prin pătrunderea ei zi de zi, ceas de ceas și în proporție de masă în case și, mai ales în minți și în suflete. Ea, efectiv, modelează atitudini și creează un tip de oameni”²¹.

Conform unor statistici oficiale 75,1% dintre cei chestionați au declarat că nu sunt de acord cu emisiunile TV în care nu sunt respinse sau condamnate actele de violență, 73,9% nu sunt de acord cu emisiunile TV în care nu sunt respinse, criticate, condamnate actele de nedreptate, 72,4% nu sunt de acord cu emisiunile TV în care nu sunt respinse, criticate, condamnate, actele de indiferență față de semenii, iar 69,5% au declarat că sunt prea multe scene de violență la știrile prezentate de posturile de televiziune din România²².

Marea enigmă care reiese din cele amintite anterior este următoarea: dacă peste 70% dintre români nu sunt de acord cu violența prezentă pe micile ecrane, de ce mai există atât de multe emisiuni și programe care conțin scene violente?

II.3.2. Violența în presa scrisă

Răsfoind presa centrală și locală suntem bombardat cu știri „fierbinți” ce au în prim plan acte violente săvârșite de persoane cunoscute sau de persoane care astfel devin cunoscute.

În urma analizării unui chestionar despre agresivitatea și violența din presa scrisă – la care au răspuns mai mulți elevi – s-a ajuns la concluzia că tinerii sunt înclinați să citească din presa scrisă articole șocante despre crime și jafuri²³.

¹⁹ EZ

²⁰ Gheorghe 2005, p. 310

²¹ Pruteanu 2002

²² CNA 3

²³ Paraschivoiu 2002, p. 86-89

II.4. Violența din spatele monitorului

Adolescenții din România petrec mult timp în fața computerului, de multe ori fiind atrași de jocurile virtuale sau de navigarea pe internet. Cele mai populare jocuri au subiecte violente, motiv pentru care ne întrebăm dacă nu cumva există vreo legătură între violența virtuală și cea reală. Există două păreri contradictorii. Prima spune că utilizarea violenței în jocuri poate conduce la amplificarea comportamentului agresiv la tineri, iar în contextul în care aceste jocuri violente sunt accesibile oricui, se propune contrabalansarea acestui fenomen prin crearea de soft care să prevină violența. Cealaltă tabără spune că nu există o bază reală pentru a crede că jocurile violente conduc spre un comportament violent²⁴.

Consider că violența trăită în jocurile virtuale uneori conduce spre un sadism ce se poate manifesta prin acte de violență în viața reală, însă poate fi și eliberatoare pentru un tânăr care își inhibă în viața reală pornirile violente. Totuși, este un risc prea mare să folosim jocuri violente pentru a elibera un tânăr de frustrare și a transforma în oameni violenți mulți alții.

II.5. Violența în muzică

Muzica atât de mult fredonată, difuzată și redifuzată pe toate posturile de radio și televiziune, poate incita la violență. Având drept muză realitatea, autorii acestor cântece transpun în versuri și sunet violența din mediul în care ei trăiesc, iar adolescenții, „veșnicii imitatori”, își pot însuși un astfel de mod de a trăi, violența încetând să mai fie percepută de ei ca un act barbar și fiind înțeleasă ca un mijloc de supraviețuire²⁵.

II.6. Violența în sport

Stadionul ia locul templului din antichitate pentru a deveni locul în care oamenii se relaxează, unde „nevroticii se însănătoșesc”²⁶, însă și locul unde violența verbală, gestuală și fizică este la ea acasă.

În ultimii ani din ce în ce mai multe partide de fotbal au degenerat în lupte de stradă care s-au terminat uneori cu răniți, arestați, dar de prea puține ori a fost o învățătură de minte pentru societatea contemporană.

Dar nu numai fotbalul, sportul rege, este generator de conflicte violente, ci aproape toate disciplinele sportive, ca și întreaga societate, de altfel, sunt contaminate cu acest flagel distrugător.

II.7. Violența pe stradă

În agitația marilor orașe, dar nu numai în marile orașe, ești martor involuntar la scene de violență verbală, gestuală sau chiar brutală, atât între pietoni, cât și între comercianți sau șoferi, toți creând un cerc vicios în care violența nici măcar nu este numită așa.

²⁴ VMC 2002, p. 82-85

²⁵ I-B Lia

²⁶ Andru 2006, p. 127

II.8. Violența în muncă

La locul de muncă violența poate fi exercitată atât de către superiori, cât și de către colegi sau clienți. Ea se poate manifesta prin insulte – lipsa de respect față de ceilalți sau intenția de a ofensa – amenințări, agresiuni fizice – intenția de a vătăma – sau psihologice, putând avea chiar și conotații rasiale sau sexuale²⁷.

II.9. Violența în politică

Mediul politic este cunoscut ca fiind unul generator de conflicte, iar uneori nu se oprește la nivelul divergențelor intelectuale, ci se manifestă violent în vorbe și gesturi care de-a lungul istoriei au cauzat mari dezaastre: războaiele, holocaustul, mineriadele ș.a.

În ceea ce privește situația din România, un politician devenit celebru odată cu evenimentele din 1989, afirma: „Cu excepția unor efemere și nesemnificative episoade [...] se poate spune că, odată cu «mineriada din septembrie 1991», violența de stradă, pornirile agresive, destabilizatoare, și-au restrâns aria de manifestare și s-au diminuat”²⁸.

Să fie oare așa? Au dispărut aceste conflicte sau au fost înlocuite? Să fie încă o dată adevărată zicala: „Cui pe cui se scoate”?

Fiecare dintre noi trebuie să vadă dacă nu cumva este prins în mrejele acestei violențe subtile și devastatoare deopotrivă.

II.10. Violența financiară

Spălarea de bani se referă la refolosirea unor profituri ilicite prin schimbarea utilizării sau a locului unde sunt depuse pentru a le masca proveniența. Conform Parlamentului european sute de miliarde de dolari sunt spălați anual, dintre care 1/5 în Europa.

Frauda fiscală este imposibil de evaluat, iar în Uniunea europeană se realizează mai ales prin percepere unor subvenții pe baza unor declarații false.

Alte delict: cele legate de bursă, carduri bancare, scontarea polițelor, operațiuni comerciale fictive, mita de pe piața publică sau plățile suspecte făcute în beneficiul partidelor politice²⁹.

„Conceptul de violență – acțiuni bazate pe forță sau manifestări brutale care afectează persoane sau bunuri – se aplică în anumite circumstanțe și în domeniul financiar și monetar”³⁰.

II.11. Violența în biserici

Atunci când un cerșetor este alungat din biserică cu viteza unui tren francez ultramodern, nu scăpăm credincioșii de duhoarea insuportabilă a cerșetorului, ci pe lângă încălcarea dreptului la libera practicare a credinței, folosim violența în sălașul divinității și poate chiar în numele ei. Nimeni nu ne poate cere să suportăm insistențele cerșetorilor și uneori chiar vulgaritatea lor, însă violența nu este singura cale de restabilire a armoniei. Atunci când se pleacă de la premisa violenței nu se poate ajunge

²⁷ AESSM

²⁸ Iliescu 2005, p. 267

²⁹ Flageul 2003, p. 263-264

³⁰ Flageul 2003, p. 270

la pace și liniște, ci focul foc cere, omenia omenie cere, umanitatea respect și bun simț cere.

Un alt fenomen de-a dreptul sfidător și inacceptabil pentru omenirea mileniului III este predica sfidătoare a preotului, pastorului, rabinului, sau a gurului care din ipostaza îndrumătorului spiritul propune credincioșilor să răspundă la violență cu violență, sau instigă subtil și poate inconștient, la ură și dispreț, deci inevitabil la violență. Un exemplu concret, chiar din „casa noastră” este cel al preoților greco-catolici care în predicile lor, atunci când sunt pomeniți credincioși de altă confesiune, scapă printre dinți cuvinte instigatoare, zeflemitoare, cu o violență subtilă și totuși precisă ce vrea parcă să spună: „Au greșit, trebuie să plătească! Noi suntem singurii îngeri!”.

II.12. Violența în numele lui Dumnezeu

„De ce se spune în Biblie «Să nu ucizi» când mai mulți oameni au fost uciși în numele lui Dumnezeu decât din orice altă cauză?”³¹.

„Oamenii fac tot felul de lucruri în numele lui Dumnezeu și al lui Isus, lucruri pe care El nu le-a poruncit, nu le-a cerut, nu le-a aprobat și nu le-a dorit. Oamenii fac ceea ce vor ei să facă, iar apoi caută modalități prin care să-și justifice faptele”³².

Nu cred că se pune problema acceptării violenței în numele lui Dumnezeu, nici măcar dacă luăm în discuție legea Vechiului Testament, iar dacă uitându-ne la istoria poporului ales vom găsi momente care pot face referire la o astfel de violență, să nu ne pripim acuzându-l pe Dumnezeu, căci cine poate folosi violența în numele celui care este însăși nonviolența, iubirea pură și dezinteresată?

Papa Ioan Paul al II-lea declara în urmă cu patru ani (2003) în timpul unei întâlniri oficiale: „Religia este de fapt chemată să construiască punți între persoane, între popoare și între culturi, să fie un semn de speranță pentru omenire. Vă adresez un apel vouă, tuturor oamenilor de bună voință, pentru ca să vă uniți vocile cu a mea, repetând ideea că numele sfânt al lui Dumnezeu nu trebuie niciodată folosit pentru a incita la violență sau la terorism, sau la promovarea urii”³³.

Și actualul suveran pontif, papa Benedict al XVI-lea, condamnă toate formele de violență comise în numele lui Dumnezeu, precum și violarea locurilor sfinte, fie ele chiar și moschee³⁴.

Închei această secțiune a lucrării amintind un verset din Evanghelia după Ioan:

„Vine ceasul când cel care vă va ucide va crede că aduce cult lui Dumnezeu” (In.16, 2).

II.13. Violența în România

„Sute de politicieni care se lovesc zilnic prin toate metodele, aproape violente la nivel de repercusiuni. Mii de suporteri de fotbal care se lovesc fără menajamente și se urăsc doar din prostia specifică vârstei. Zeci de mii de români care lovesc zilnic legile

³¹ RND

³² RND

³³ Ioan Paul al II-lea 2003

³⁴ Benedict al XVI-lea 2006

morale și de bună conviețuire prin jigniri și manifestări violente adresate propriilor semenii, absolut gratuit. Sute de mii de români care lovesc natura în cele mai înfiorătoare moduri, de la bagatelizarea problemelor ce țin de mediu până la masacrarea oricăror forme de spațiu verde. Milioane de români care preferă să se enerveze decât să se calmeze, să înjure decât să mângâie, să țipe decât să tacă, să bârfească decât să ocrotească. Un singur popor și o singură țară³⁵.

Conform unui sondaj din 1999, în România, violența se învață în copilărie. 41% dintre femeile intervievate și 60% dintre bărbați au declarat că au suferit abuzuri fizice în copilărie, iar 25% dintre femei și 26% dintre bărbați au fost martori ai violenței fizice și relaționale între părinți³⁶.

Raportului Inspectoratului general de poliție din 2003 ne arată că în România o dată la două zile o femeie este omorâtă în urma violenței în familie³⁷. Aceeași instituție ne spune că 57% dintre copiii victime ale agresiunii au fost victime ale propriei familii, iar Organizația mondială a sănătății atenționează România că o femeie din trei este victima violenței partenerului³⁸.

Un studiu al Consiliului național al audiovizualului din România făcut în anul 2005, ne arată că 57% dintre video-clipurile muzicale difuzate pe posturile românești conțin scene de violență³⁹.

III. Soluții pentru limitarea violenței

III.1. Măsuri luate de societate

Programul „Fii inteligent, nu fi violent!” este un exemplu concret de măsură întreprinsă pentru a elimina de la rădăcina violența din societatea românească. Acest program s-a desfășurat în anul 2006 în școlile din București și cu siguranță a tras un semnal de alarmă valabil atât pentru societatea adultă, cât și pentru cei mai tineri membri ai ei⁴⁰, înțelegându-se în sfârșit că prevenția și intervenția precoce sunt singurele metode eficiente de a reduce comportamentul antisocial și violent al tinerilor⁴¹.

Revenind la problema violenței domestice, trebuie să spunem că membrii familiei pot fi protejați de agresiuni dacă sunt sprijiniți de familia întregă, dacă între parteneri există abilități de comunicare, precum și dacă există instituții sociale care oferă protecție și suport, bazându-se pe o legislație care sprijină victima și pedepsește agresorul⁴².

³⁵ Roman 2007

³⁶ Liiceanu 2003, p. 50-51

³⁷ Violența

³⁸ Sînzianu 2006, p. 44

³⁹ Roșan 2006, p. 23

⁴⁰ SVS

⁴¹ Roșan 2006, p.17

⁴² SVF, p. 12-13

Să nu uităm că societatea și Statul au obligația să ofere familiei ajutoare economice, sociale, politice, educative, culturale, de care are nevoie pentru a putea supraviețui⁴³.

Tot statistici oficiale spun că 48,2% dintre români au răspuns că în foarte mare măsură trebuie să existe la TV și radio mai multe campanii sociale referitoare la educația copiilor, iar 42 % au declarat că se impune acest lucru în mare măsură.

Dacă 90% dintre români au declarat că sunt benefice campaniile sociale referitoare la educația copiilor, doar 31% dintre părinții chestionați interzic copiilor vizionarea la TV a programelor care conțin scene de violență, pe când 42% dintre părinți sunt îngrijorați de influența pe care o au asupra copiilor lor programele care conțin violență, sex și limbaj obscen⁴⁴.

Dar măsurile sociale, precum educația, nu pot contrabalansa deficiența educației religioase.

III.2. Măsuri luate de Biserică

„Este de datoria preoților ca, informați corespunzător asupra problemelor vieții de familie, să sprijine vocația soților în viața lor conjugală și familială prin diferite mijloace pastorale – predicarea cuvântului lui Dumnezeu, cultul liturgic și alte ajutoare spirituale – să-i încurajeze cu bunătate și răbdare în greutăți și să-i întărească întru iubire pentru a se forma familii cu adevărat exemplare”⁴⁵.

Este necesar să cunoaștem și să înțelegem lumea în care trăim⁴⁶, pentru că doar așa opera de evanghelizare poate răspunde exigențelor societății⁴⁷, o societate căreia într-o oarecare măsură îi suntem tributari.

Preoții trebuie pregătiți să facă față provocărilor din parohie, ei fiind cei care vor putea educa poporul, motiv pentru care consider că ar fi de bun augur ca în facultățile teologice să fie implementate anumite programe extrașcolare și achiziționate diferite materiale educative care au ca temă lupta împotriva violenței, precum și metode de consiliere a victimelor.

Preotul își poate educa credincioșii implicându-i în diverse activități caritabile, catehizându-i prin predicile duminicale sau cu alte ocazii, oferindu-le materiale educative, înființând o revistă parohială etc.

Ei trebuie să învețe să fie buni diplomați, deci în niciun caz să nu folosească violența în limbaj și atitudine, ci cu calm și înțelepciune să fie prietenul atât al copiilor cât și al adulților parohiei sale și niciodată să nu impună soluții, ci punând pe masă ambele monede, să-l lase pe credincios să aleagă.

Un lucru benefic atât pentru Biserică cât și pentru societate ar fi ca Biserica să colaboreze mult mai strâns cu ONG și cu instituțiile Statului pentru ameliorarea efectelor violenței din societate, implicând în activități specifice acestei probleme atât

⁴³ FC, p. 59-60

⁴⁴ CNA 2

⁴⁵ GS, § 52

⁴⁶ GS, § 4

⁴⁷ FC, p. 4

persoanele consacrate, cât și cei care se pregătesc în vederea consacrării, precum și laicii.

Și dacă Biserica este înlăturată în mod constant din viața societății laicizate, să ne lăsăm „straietele monahale” la intrarea în societate, fără a ne nega însă misiunea, iar colaborând ca simpli cetățeni cu instituțiile Statului și cu celelalte culte să contribuim la redobândirea adevăratelor valori.

IV. Concluzii

Indiferent dacă violența este o caracteristică a naturii umane, o reacție a frustrării noastre sau un comportament social învățat în copilărie sau tinerețe, chiar dacă denumim violența ca fiind un comportamentul antisocial ocazional sau continuu⁴⁸, chiar dacă îi descoperim cauzele, nu o putem justifica.

Fie că observăm violența din cadrul familiei sau din societate, violența „propovăduită” din marele catedrale, moschee sau micile capele uitate de lume și de timp, trebuie trecem peste șocul descoperirii și curiozitatea cercetării pentru a ne axa pe crearea unei mentalități noi care să aprecieze nonviolența și nu lupta împotriva violenței, pentru că uneori lupta împotriva violenței conduce la violență.

Observând „publicitatea” – voluntară sau involuntară – ce i se face violenței, atât în politică, în mass-media, pe internet, în muzică, în sport, la locul de muncă, în afaceri, pe stradă, cât și în școli și instituții religioase, înarmându-ne în același timp cu un optimism real, putem concluziona că: violența este un flagel contemporan împotriva căruia trebuie să luăm atitudine!

⁴⁸ Roșan 2006, p. 21-23

IV. Prescurtări bibliografice și bibliografie

DEX – Academia Română, Dicționarul explicativ al limbii române, Institutul de lingvistică „Iorgu Iordan”, Univers Enciclopedic 1999, www.tradu.ro

AESSM – Agenția europeană pentru securitate și sănătate în muncă, România 2002

Andru 2006 – Vasile Andru, *Exorcismele*, ediția a II-a, Pitești, Paralela 45 2006

VMC 2002 – Aurel Graur, Anca Voicu, Mihaela Garabet, Alexandru Oțet, *Violența pe monitorul calculatorului*, în Seminarul Internațional *Cum poate educația să prevină violența și să dezvolte toleranța și înțelegerea*, Sinaia, Casa Corpului Didactic Prahova 16-18 mai 2002, 82-85

Benedict al XVI-lea 2006 – Benedict al XVI-lea, Papa condamnă violențele în numele lui Dumnezeu, Vatican, <http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=11650&lang=r> 26.02.2006

GS – Gaudium et spes, *Conciliul ecumenic Vatican II*, București, Arhiepiscopia romano-catolică de București 2000

CNA 2 – Consiliul național al audiovizualului, Studii și cercetări audiovizuale, nr. 2, www.cna.ro

CNA 3 – Consiliul național al audiovizualului, Studii și cercetări audiovizuale, nr. 3, www.cna.ro

RND – Cum rămâne cu tot răul care se face în numele lui Dumnezeu?, <http://www.everystudent.ro/a/raul.html>

EZ – Violența încurajată de televizor, *Evenimentul zilei*, http://stiri.rol.ro/stiri/2005/12/violenta_incurajata_de_televizor.htm 14 decembrie 2005

Flageul 2003 – Noël Flageul, *Violența financiară*, în *Violența: aspecte psibosociale*, coord. Gilles Ferréol și Adrian Neculau, Iași, Polirom 2003, 263-271

Gheorghe 2005 – Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, București, Evanghelismos 2005

I-B Lia – Ilie-Bologa Lia, *Violența școlară – Factori de risc în adolescență*, http://www.apsi.ro/index.php?option=com_content&task=view&id=201

Iliescu 2005 – Ion Iliescu, *Viața politică între violență și dialog*, ediția a II-a, București, Semne 2005

Iluț 1995 – Petru Iluț, *Familia – cunoaștere și asistență*, Cluj-Napoca, Argonaut 1995

FC – Ioan Paul al II-lea, *Enciclica Familiaris consortio* (22 noiembrie 1981), Iași, Presa bună 1994

Ioan Paul al II-lea 2003 – Ioan Paul al II-lea, Papa condamnă violența în numele lui Dumnezeu, Vatican, <http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=7342&lang=r> 03.12.2003

Liiceanu 2003 – Aurora Liiceanu, *Violența umană: o neliniște a societății contemporane*, în *Violența: aspecte psibosociale*, coord. Gilles Ferréol și Adrian Neculau, Iași, Polirom 2003

Paraschivoiu 2002 – Cosmina Paraschivoiu, Impactul mass media scrise asupra tinerilor, în Seminarul internațional *Cum poate educația să prevină violența și să dezvolte toleranța și înțelegerea*, Sinaia, Casa corpului didactic Prahova 16-18 mai 2002

Pruteanu 2002 – George Mihail Pruteanu, Cuvântare în Senat: Violența la televiziune și „vrăjitoare”, București, [http://www.pruteanu.ro/6atitudini/2002.02.18\(violenta+vrăjitoare\).htm](http://www.pruteanu.ro/6atitudini/2002.02.18(violenta+vrăjitoare).htm) 18 februarie 2002

Roman 2007 – Cristian Roman, România. O țară violentă, <http://www.cristiroman.ro/viata/romania-o-tara-violenta/> 19 aprilie 2007

Roșan 2006 – Adrian Roșan, *Violența juvenilă școlară*, Cluj-Napoca, Presa universitară clujeană 2006

Sînzianu 2006 – Simona-Gabriela Sînzianu, *Violența în familie prezentată în presa din România*, Iași, Lumen 2006

SVF – *Stop violența în familie*, Iași, Lumen 2006

SVS – Stop violența în școli, <http://www.stopviolentaînscoli.ro/pagini/fnfv/index.php?i=0>

Violența – Violența, http://www.fundatiasensiblu.ro/fundatia_violenta.aspx#violenta

VF – Violența în familie, http://www.politiaromana.ro/violenta_in_familie.htm

MASS-MEDIA, O OGLINDĂ A PERCEPȚIEI SOCIETĂȚII ROMÂNESȚI ASUPRA BISERICII?

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: Les médias, un reflet de la perception de la société roumaine sur l'Église? J'ai montré dans l'article *Un peuple indifférent et individualiste? Nouveaux signes alarmants sur l'état de la foi en Roumanie* la place que détiennent les médias (et surtout la télévision) dans la vie des Roumains. De ce point de vue, je considère utile d'approfondir, avant tout, la manière dont les moyens de communication sociale rendent les événements de la vie de l'Église (surtout les scandales), en prétendant d'offrir des véritables réflexions sur le destin de l'Église (le présentant d'habitude comme sombre); j'essaierai de présenter en ce qui suit quelques cas illustratifs, tels la mort de Irina Cornici à Tanacu ou bien le meurtre du frère Roger à Taizé. Il est intéressant de suivre la manière dont ces deux malheureux événements ont été perçus par les journalistes et par l'opinion publique qu'ils forment indubitablement, devenant la source de bien de regrettables exagérations. Ensuite, j'essaierai de montrer le fait que, même si les médias critiquent l'Église pour ses péchés, d'un côté, elles semblent incapables de passer outre les éléments négatifs, en prenant en considération les témoignages des chrétiens et, de l'autre côté, de cultiver leur propre potentiel positif et leur mission de communiquer des véritables valeurs. De toute façon, l'Église devrait se sentir responsable d'être fidèle à sa mission, tout en prenant soin plutôt de son essence, et non pas de son image, en se reconnaissant pécheresse, mais aussi en cultivant de manière toujours renouvelée sa vocation à la sainteté. Elle devrait savoir trouver les moyens de mettre en garde les chrétiens en ce qui concerne les mentalités consommistes dont les médias se font la voix et de les impliquer pour changer quelque chose dans ce sens.

Introducere

Am arătat în articolul *O națiune indiferentă și individualistă? Alte semne de întrebare asupra credinței în România* ce loc important ocupă mass-media (și mai cu seamă televiziunea) în viața românilor, fapt nelipsit de consecințe în ceea ce privește preocupările superficiale ale conaționaliilor noștri și nonvalorile îmbrățișate de mare parte a populației României. Intenționez ca în completarea articolului mai sus amintit să prezint în cele ce urmează felul în care cultivă și reflectă mijloacele de informare în masă perspectiva societății asupra credinței și Bisericii, pe de o parte, și felul în care mass-media propagă o serie de nonvalori în pofida vocației lor eminentemente pozitive, pe de altă parte. Sunt ilustrative articolele din presă, comentariile ce le însoțesc, emisiunile posturilor de radio și televiziune în ceea ce privește perspectiva românilor asupra credinței și, mai ales, instituției Bisericii? Sunt scandalurile unicul declin pentru interesul religios? De ce, în pofida potențialului pozitiv, mass-media cultivă mai degrabă nonvalori decât valori? Cui servește acest fapt? Cât este de generalizată această realitate? Ce este de făcut?

1. Mass-media/ Biserică și credință. Un raport bivalent

Raportul Bisericii cu mass-media în contextul actual este unul bivalent. Pe de o parte, mass-media constituie o dimensiune importantă a societății noastre și reflectă toate caracteristicile acesteia, inclusiv cea a secularizării. Pe de altă parte, în condițiile actuale, Biserica are nevoie de mass-media, mijloacele moderne de informare putând fi cu succes folosite în evanghelizare. Astfel, mijlocele de comunicare în masă pot sluji sau, dimpotrivă, dăuna Bisericii, după modul în care sunt utilizate. De la început, se cere precizat ca Biserica și mass-media au în comun însăși dimensiunea comunicării, adică a împărtășirii de valori semenilor. Astăzi, datorită mijloacelor moderne, acest aspect etern uman a căpătat proporții neobișnuite, deși dezvoltării mijloacelor externe de comunicare nu le corespunde întotdeauna o aprofundare reală a comuniunii interumane. În condițiile actuale, niciun domeniu al vieții (social, economic, politic, religios etc.) nu se poate dispensa de mijloacele de informare în masă, dar, în fiecare dintre acestea, mass-media pot exercita o influență pozitivă sau una negativă, favorizând evoluția culturii, principiilor, valorilor, normelor de viață sau dimpotrivă, determinând deteriorarea lor, marcând așadar pozitiv sau negativ evoluția intelectuală, morală, spirituală a indivizilor și societății. În fapt, prea adesea mass-media nu au un rol benefic, formativ, negându-și vocația inițială. Mijloacelor de informare în masă li se poate reproșa caracterul comercial: unele programe radio-TV sau publicații caută să satisfacă cererea de senzațional, senzual, erotism, violență a unei categorii a consumatorilor, afectându-i însă pe toți cei care urmăresc astfel de programe sau publicații, și mai cu seamă pe tineri. Acestea pot deteriora relațiile interumane, viața familială, producând diverse forme de delincvență chiar. Influența negativă a unei părți a mijloacelor de comunicare în masă nu este de neglijat nici sub aspectul răspândirii și aprofundării fenomenului indiferentismului religios. Este evident felul în care caracterul de repetabilitate a anumitor clișee și atitudini poate influența un consumator înrăit de mass-media sub aspectul comportamentelor și raportării la realitate; dar influența acestora nu se oprește aici: televiziunile mai cu seamă, bazându-se pe principiul bombardării cu stimuli vizuali și imagini succesive, îi obișnuiesc pe consumatorii programelor lor (teledependenți) să trăiască într-o lume virtuală, superficială, a lipsei de comunicare cu semenii; acestea sunt aspecte valabile și pentru consumul de internet. Programele televiziunilor și posibilitățile aparent nemărginite ale navigării pe internet par să satisfacă setea de cunoaștere și chiar spiritualitate a celor care le urmăresc; în fapt însă, cel mai adesea, este vorba în mod obiectiv de impunerea unor false valori și modele și a unor clișee de gândire, a relativismului moral și chiar combaterii valorilor veridice, inclusiv a celor religioase. Presa scrisă intră adesea în aceeași dinamică. Astfel, consumatorii de mass-media (și mai ales comerciale) sunt foarte înclinați spre indiferentism religios, întrucât, pe de o parte, acestea creează dependență față de stimuli exteriori și atrofiază orice înclinație spre interiorizare și, deci, o sărăcire spirituală și, pe de altă parte, impun o mediată (dacă nu manipulată sau chiar falsă) perspectivă asupra realității. Să ne gândim în acest sens de câte ori nu se lansează în mass-media ideea libertății de alegere în domeniul sexual, prezentându-se manifestațiile homosexualilor sau pozițiile lor în legătură cu așa-zisa încălcare a

propriilor drepturi de către societate, totodată înfățișându-se diverse staruri homosexuale ca modele de viață (nu de puține ori, starurile TV – fie ele actori, cântăreți, prezentatori de show-uri – dau dovadă de o moralitate îndoielnică, fiind implicate în scandaluri ce presupun o viață amoroasă aventuroasă sau contra naturii, consumul de droguri etc.). Violența și pornografia de care se face exces pe diverse canale deteriorează perspectiva normală asupra relațiilor interumane, toate divagațiile fiind aduse în prim plan. La toate acestea, care influențează indirect domeniul religios, se adaugă emisiunile și articolele care slujesc direct interesele unui anumit grup religios, fals religios sau areligios. Din păcate, mijloacele de informare în masă se vădesc prea rar capabile să transmită evenimentele din sfera religioasă sau măcar încărcătura spirituală (sau pur umană) a unor evenimente culturale. Există incontestabil o predilecție pentru transmiterea aspectelor ciudate sau chiar morbide. Ar fi de semnalat deopotrivă felul în care o anumită parte a mijloacelor de comunicare în masă se preocupă să prezinte probleme din sânul Bisericii (mai ales tradiționale), hiperbolizându-le; astfel, chiar pornind de la fapte obiective – colaborarea unei părți a clerului și ierarhiei ortodoxe (și nu numai) cu structurile Statului comunist, conflictele între greco-catolici și ortodocși sau diverse instituții în legătură cu retrocedarea lăcașelor de cult sau altor edificii, scandalurile legate de acte de pedofilie sau homosexualitate ale unor preoți catolici din apus (și nu numai), accidentul de la Tanacu – adesea mass-media adoptă și, implicit, impun destinatarilor lor o atitudine explicit ostilă Bisericii. Sunt convinsă că nu este cazul să generalizăm afirmațiile legate de influența negativă a mass-mediei: în fapt, există jurnaliști, posturi de radio, de televiziune, ziare etc. care prezintă obiectiv faptele și se feresc de aservire față de mentalitatea comercială. De aceea, Biserica își păstrează încrederea în potențialul pozitiv al mijloacelor de comunicare în masă: în fapt, mass-media au ca vocație întărirea comuniunii dintre oameni prin facilitarea comunicării noutăților, culturii, valorilor. Mai mult, adesea ziarele, posturile de radio și televiziune găzduiesc emisiuni religioase (uneori moderate de reprezentanți ai Bisericii, fie ei clerici sau laici) și prezintă noutăți din acest domeniu (cu precădere cele mai puțin comerciale) și cultele înseși își organizează propriile mijloace de comunicare în masă: ziare, reviste, posturi de radio, site-uri, posturi de televiziune; desigur, mai cu seamă cele din ultimele trei categorii sunt mai puțin frecvente în țările foste comuniste, din pricina circumstanțelor istorice nefavorabile și condițiilor economice precare. Mass-media pot fi o cale de evanghelizare adecvată omenirii timpurilor noastre și acest lucru pare a fi înțeles progresiv chiar și de cele mai tradiționaliste Biserici¹.

¹ Deja la mijlocul secolului trecut, Harlod D. Laswell propune o posibilă schemă de analiză a comunicării în masă, cuprinzând următoarele aspecte: a. cine spune? b. ce spune? c. pe ce canal? d. cui? e. cu ce efect? N. Vladu, Biserica și mass-media, *Almanahul bisericesc al Arhiepiscopiei Bucureștilor* (1999), <http://www.observatorreligios.home.ro/CSBO/Referate/Nicu%20Vladu,%20ref%202.htm>; D. Del Rio, Uno sguardo oltre il semplice spettacolo. Giubileo e informazione, http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01071997_p-40_it.html.

Relativ la ideea discreditării sau autodiscreditării Bisericii, este interesant de observat, pornind de la chestiuni mai mult sau mai puțin banale, poziția unor jurnaliști români celebri, creatori de mentalități și atitudini. Așa de pildă, Mircea Dinescu relatează în ediția din 18 iunie 2005 a ziarului *Gândul* despre felul în care clerul din Slobozia a șters numele lui Adrian Năstase de pe o placă de marmură cuprinzând numele binefăcătorilor catedralei; jurnalistul subliniază în mod acid și într-un limbaj mai mult sau mai puțin metaforic că după ce „le-a virat în timpul campaniei electorale șapte miliarde de lei din fondul de rezervă al primului-ministru”, „sfințiile lor... l-au aruncat în neant” probabil urmând întorsătura lumii politice, și asta după ce au susținut în campania electorală PSD-ul. Acesta este doar un posibil exemplu despre felul în care instituția Bisericii poate fi discreditată prin nedorite generalizări și poate hiperbolizări ale unor fapte și atitudini. Faptul este totodată un semnal de alarmă pentru Biserica însăși în sensul necesității de a nu da prilej de scandal societății. Influența luărilor de poziție din presă asupra cititorilor (în acest caz și în altele) este posibil de apreciat prin sondarea comentariilor care însoțesc anumite articole publicate în edițiile de pe internet ale diverselor ziare. Astfel, articolul lui Mircea Dinescu suscită o serie de comentarii, mai mult sau mai puțin acritice. Într-un limbaj (și mai puțin elevat uneori decât al autorului), unii dintre cititori susțin poziția lui Dinescu, pornind de la chestiuni mai mult sau mai puțin justificate (ceea ce arată că *motto*-ul ziarului *Gândul*: „Nimeni nu gândește pentru tine” nu este decât un slogan și că are adesea impact în sens invers), generalizând această problemă la întregul cler (la Biserică sau chiar la conceptul de religie în general) și popor român². Nu este greu – dată fiind

² Iată câteva comentarii: comentariul 2: „Hai că-i bine. Le-ai [...], Mircea, mama lor de mâncăi în sutane”; comentariul 5: „Trăiască sodomia!”; comentariul 6: „Poate e vremea împartașaniei popilor, securiști turnători”; comentariul 7: „Preoțimea română este legendară în domeniul pupin[...]. Să nu ne mirăm, deci. Și cu toate astea, cea mai respectată instituție românească e Biserica. La așa popor, așa Biserică! În definitiv, fiecare națiune își poate exprima preferința într-o direcție sau alta... Știați că în Canada cea mai respectată profesie este cea de pompier?; comentariul 9: „Așa popor, așa popi, așa Biserică. Nu sunt singurii. La români se poartă. Acum, mai ales acum, este chiar recomandat să scuipi pe ăl de te-a ajutat. Dă bine în presa de partid. Aștia sunt gunoaie, Mircea. Știi cum zicea Arghezi: «că țara pute-a oaie, a vacă și-a cocean», cred că a fost blând. Putea a hoit moral”; comentariul 34: „Din adâncuri, Doamne, iată, strig către tine: blagoslovește-mă în sfârșit cu scârba aia supremă și totală de care am nevoie ca să-mi scutur colbul dorului de România și de români de pe suflet, să-mi pun pe foc pașaportul ăla românesc de care am ținut cu dinții în toți anii mulți, foarte mulți, trecuți de la emigrare, să nu mai citesc ziar românesc, să nu vreau să mai știu nimic...”; comentariul 35: „Felicitări pentru articol. Ca și în alte dăți, prin conținut și intenție, ați reușit să faceți o altă radiografie tristă a societății românești. Metehnele fanariote ale Bisericii ortodoxe nu vor putea fi amputate decât printr-un nou curent asemănător celui din istoria modernă a României, un nou curent al Școlii ardelene. Duplicitarismul și falsitatea unei părți a ierarhilor ortodocși contribuie în mod «constructiv» la promovarea minciunii, oportunistului, cezaropapismului și a lipsei de caracter a unei fașe a poporului nostru”; comentariul 38: „De ce am uitat că în întreaga sa istorie BOR a fost mai tot timpul aservită puterii? Patriarhii români au pupat mâinile lui Groza, regelui Mihai, Ceaușescu, Iliescu etc...”

tendința de generalizare – ca o problemă din cadrul Bisericii să fie legată de o alta; mai mult, un mic scandal poate degenera într-o absolută discreditare a Bisericii tradiționale³ și în veritabile polemici⁴. Iată în ce poate degenera un articol din presă –

etc... afirmând că puterea – mai ales cea nedemocratică – emană de sus”; comentariul 42: „Din articolul citit eu trag două concluzii: că Biserica este tot o formă de politică – implică religiile pentru mase, gloată, majoritatea omenirii – și că dl. Dinescu e mai neortodox decât îl bănuiam! Respectele mele! Acest caz, este adevărat că particular, ilustrează perfect gândirea majorității preoților... ce vreți să ziceți că nu există unitate în Biserica română?! Toți sunt o apă și-un pământ... și asta spre deosebire de presa română!”). M. Dinescu, Cum l-a retrogradat Patriarhia pe Năstase în Divizia B, *Gândul* (18.06.2005), http://www.gandul.info/2005-06-18/actual/cum_la_retrogradat_patriarhia_pe_nastase.

³ Pornind de la articolul lui Dinescu și comentariile aferente, multe dintre pozițiile cititorilor fac referire la alte greșeli umane ale reprezentanților Bisericii (v. desfrânarea, alcoolismul, lăcomia pentru bani etc.); în acest sens este poate ilustrativ și comentariul cu numărul 58 pe care îl citez în întregime: „Toți popii ăștia sunt niște leneși împuțți care sub masca credinței vor doar privilegii, îi prostesc pe enoriași și se dau cu cine este la putere. De când e lumea inclusiv pe vremea lui Cristos așa a fost. Degeaba va enervați, unii dintre voi. Nu vedeți că își fac biserici peste tot, care sunt tot mai goale sau pline de moșorogi, pe care îi prostesc cu apă «sfințită». Solicită smerenie, simplitate. Și când colo ei nu mai știu cum să tragă pielea de pe oameni. Din aceste cauze au apărut atâtea reforme în creștinism. Orice curent nou apărut sfârșește prin a face aceleași greșeli ca și religia din care s-a desprins și apoi apare o nouă mișcare etc. La ce a trebuit să i se dea la preasfințitul Himen [sic!] toate pădurile Sucevei. Să poată face afaceri cu puterea sub protecția Bisericii ca instituție. Niște lipitori popii ăștia. Cred că e greu de făcut o reforma în Biserica ortodoxă română. Și mai sunt și foarte porniți contra altor culte, în special de sorginte americană, deși Bănescu invocă o prietenie mare cu SUA și cu Marea Britanie. Poate se supără ăștia.” *Ibidem*.

⁴ Unul dintre cititori publică atașat la articolul lui Dinescu un amplu comentariu în legătură cu obscurantismul și ipocrizia Bisericii ortodoxe; făcând referiri explicite la cazul Tanacu (v. mai jos), dintr-o poziție cel mai probabil neo-protestantă, cititorul care exprimă comentariul cu numărul 43 își propovăduiește cu aplomb propriile convingeri religioase (un comentariu asemănător este postat la numărul 65), combătând radical tradiția, credința și practica liturgică a Bisericii ortodoxe și acuzând-o de faptul de a menține poporul român în mentalități și stiluri de viață total greșite; la rândul său, acest comentariu suscită o altă luare de poziție (v. comentariul 46), care debutează prin încadrarea – prin jenante clișee – autorului comentariului descris mai sus în cealaltă tabără (catolică sau protestantă), urmând apoi o pledoarie pentru Biserica ortodoxă. Disputa interconfesională se prelungește cu comentariul 50, al cărui autor îl invită pe cel de la poziția 46 să analizeze problemele propriei confesiuni, la rândul său improșcând Biserica neo-protestantă cu acuze în legătură cu atragerea de prozeliti prin mijloace materiale și pledând pentru dreptul Bisericii ortodoxe de a-și urma misiunea de două mii de ani.

de doar câteva rânduri – legat tangențial de instituția Bisericii. Nu pot să nu remarc faptul că într-adevăr relatarea scandalurilor (adesea reale) din sânul Bisericii (în general) în presă întrece în număr (în România ca și în alte părți) relatarea unor acțiuni benefice pentru indivizi și societate. Acesta este fără doar și poate un semnal de alarmă pentru Biserică, nu în sensul că Biserica ar trebui să se ferească a intra în colimatorul presei, ci în acela că ar trebui să se străduiască să corespundă esenței sale.

Există desigur în jurul articolului lui Mircea Dinescu și alte luări de poziție, care caută să echilibreze spiritul acid al autorului, pledând pentru neconfundarea unui caz izolat cu atitudinea unei instituții sau chiar a tuturor reprezentanților ei, acestea fiind însă mult mai puțin numeroase decât cele dintâi⁵. Un alt comentariu merge chiar mai

Ilustrativ pentru caracterul polemic al unor astfel de comentarii este următorul schimb de idei: „E o dovadă de prostie să te pronunți cu aere de expert într-un domeniu de care nu ai habar, dar te crezi deștept. O mulțime gen Dinescu și Gabriel Andreescu critică Biserica, neavând nicio cădere să facă asta. Dar gloatei îi place și zice «Mamă, ce le-a zis-o!»” (comentariul 62), respectiv: „Acum ce nu-ți convine? Că «gloata» care credea orbește în Biserica ta nu mai crede? Bine face! Să aibă fiecare Dumnezeuul lui decât unul mincinos și fals. Despre articol: e tare nene!” (comentariul 63).

Ar mai merita citat un comentariu (numărul 85), în virtutea caracterului concis și concludiv pentru opiniile exprimate mai sus, chiar dacă nu are o poziție deloc favorabilă Bisericii: „Din cele mai vechi timpuri Biserica s-a închinat politicului, și puterea seculară a făcut tot posibilul să-și câștige preoțimea de partea sa. Așa e la toți, nu doar la noi. Atâta critică, «la așa popor, așa Biserica». Nu ni se pare că ne jucăm de-a victima de prea mult timp. Cât despre încrederea românilor în Biserică, e normal, poți să ai încredere în altceva în condițiile de față. Domnule, totul e o afacere, până și credința, eu îți dau șapte miliarde, tu îmi dai un număr de alegători. Eu dau contribuție la biserică, ea îmi dă speranța într-o lume «de apoi», mai bună. Totul a devenit comerț. Domnul Dinescu face un lucru extraordinar că scoate la lumină, cu umor, tentativa unor oameni de a transforma religia într-un produs și mijloc de a-ți atinge anumite scopuri. Dacă alți oameni vor să «doarmă în lumea lor perfectă» în care preotul e păstorul cel bun, iar politicianul e îngerul nostru păzitor, n-au decât, eu prefer realitatea.” Autorul acestui comentariu vedește o atitudine pozitivistă: în numele raționalismului, el respinge credința și activitatea Bisericii, pe care le consideră – nu fără oarecare fundament – angrenate în mecanismul mercantilismului societății noastre. *Ibidem*.

⁵ Comentariul 4: „Domle Dinescule, oare ce vreți să spuneți d-voastră în acest textuleț? Că sunteți mai inteligent ca noi restul? Și cui îi folosesc micile aberații pe care le publicați, văz că zilnic, în acest ziar – și care conceptual sunt echivalentul unei înjurături mai spălate?”; comentariul 8: „Unu-doi preoți au mângălit numele lui Năstase. A nu se confuda unu-doi preoți cu toate persoanele din Biserică. Dacă un ziar cu un nume fictiv gen EVZ critică PSD-ul și laudă PD-ul asta nu înseamnă că toată presa face la fel”. *Ibidem*.

departe, chemând la credință, dincolo de aceste scandaluri⁶. Am prezentat pe larg toate acestea nu pentru că situația de la care pornește articolul lui Dinescu ar fi în sine una extraordinară; obiectiv vorbind, există în sânul religiilor, Bisericii în general, confesiunilor și sectelor numeroase probleme. Felul în care este prezentată situația însă și mai ales comentariile pe care le suscită ea mi se par simptomatice pentru contextul religios actual al României. În primul rând, aș dori să remarc că atitudinea – fie și negativă – în raport cu chestiunile religioase (pornind de la subiectul articolului lui Dinescu și continuând cu divagațiile din comentarii) constituie un semn al preocupării în acest domeniu. Paradoxal, într-o lume indiferentă, chestiunile religioase devin brusc interesante atunci când în jurul lor se naște un conflict (v. acest caz, dar și problema de la Tanacu, moartea fratelui Roger, cazul conflictului legat de publicarea caricaturilor care îl înfățișează pe profetul Mahomed, *Evangelia după Iuda* etc.). Din articol și seria de comentarii care îl însoțesc reies fără doar și poate o serie de probleme din țara noastră în domeniul religios: teoretica încredere a majorității românilor în instituția Bisericii alături de indiferentismul religios practic (putând ajunge chiar la forme mai mult sau mai puțin radicale de opoziție). Acesta este datorat între altele contramărturiei reprezentanților Bisericii sub diverse aspecte umane, între care viciile cunoscute public sau disputele interconfesionale ajungând uneori la acte de violență (care au constituit în anii post-decembrști mai cu seamă în legătură cu Bisericile ortodoxă și greco-catolică un peren subiect de comentarii în presă). Opoziția față de Biserica tradițională sau indiferentismul în raport cu ea se pot datora și greșelilor istorice ale Bisericii. În ceea ce privește cazul specific al țării noastre și istoria recentă, una din greșelile frecvent invocate este aceea a colaborării reprezentanților Bisericii (a clericilor în special, până la cele mai înalte trepte ale ierarhiei) cu organele fostului regim⁷. Este adevărat că, în general, atunci când sunt acestea invocate (în mod obiectiv

⁶ Comentariul 60: „Vouă degeaba aș mai sta să vă explic. Problema e că nici nu vreți să înțelegeți care-i treaba cu credința. Dacă măcar te-ai apuca un pic de citit cărțile sfinților, și după aceasta să vorbești. Dar asta este, vorbești și nici măcar nu știi ce vorbești. Nu toți preoții sunt rătăciți. De câte ori vreți să vi se repete? Văd că toți cei care vorbesc împotriva Bisericii și credinței în Cristos nici măcar nu merg duminica la biserică. Cristos a spus «Caută și vei găsi.» Voi dacă nici măcar nu căutați atunci cum vreți să înțelegeți? Vă recomand un site tuturor: www.sfaturiortodoxe.ro (un site într-adevăr recomandabil sub aspectul abordării unor probleme de actualitate, mai puțin în ceea ce privește chestiunea dialogului interconfesional), care vrea să afle ceva despre adevărata credință să între aici, care nu vrea – treaba lui. Să nu spună că nu i s-a spus. Eu mi-am făcut datoria. În rest, Dumnezeu să va lumineze.” *Ibidem*.

⁷ Unul dintre autorii comentariilor care însoțesc articolul lui Dinescu (numărul 72) evocă o experiență personală relevantă în acest sens: participarea la o conferință din seria celor pentru răspândirea științei și culturii, din perspectivă ateist-științifică, frecvent organizate de regimul comunist la care a fost adus și un grup de seminariști și în cadrul căreia s-a discutat problema inexistenței raiului; autorul comentariului afirmă cu stupoarea ortodoxului de rând supus îndoctrinării marxiste (după ce recunoaște caracterul de obligativitate al acestor manifestări pentru angajații diverselor întreprinderi) nu doar că semniariștii au aplaudat, ci și că moderatul acelei conferințe a ajuns ulterior episcop. *Ibidem*.

sau amplificat), se uită prea adesea faptele de eroism care au existat și ele, fiind vorba despre aceeași dinamică precum în cazul semnalării scandalurilor înaintea faptelor de bine. Înfierată este și rigiditatea Bisericii în raport cu modernitatea, fără a se discerne întotdeauna între aspectele obiective și cele mai puțin obiective. Indiferentismul poate fi totuși activat și de tradiționalismul nejustificat, în sensul neacceptării valorilor veridice ale modernității, cum ar fi cuceririle medicinei în domeniul bolilor psihice pentru cazul Irina Cornici de la Tanacu sau în domeniul transfuziei sangvine în cazul membrilor anumitor secte neoprotestante, dar și în domeniul ascezei personale discordante în raport cu spiritul vremii,⁸ ca de altminteri de orice eveniment din domeniul religios, în funcție de felul în care este perceput⁹.

2. Scandalurile, niște ocazii „de reflecție asupra imaginii Bisericii”?

Cazul morții măicuței (?) Irina Cornici la mănăstirea Tanacu a suscitât violente reacții în presa românească și internațională și, implicit, în opinia publică, împotriva Bisericii ortodoxe și a reprezentanților ei (mai ales călugări, clerici și ierarhi). După cum am văzut și mai sus, un fapt mai mult sau mai puțin grav petrecut în sânul Bisericii, devenit subiect de senzație și scandal este amplificat dintr-o perspectivă pur umană, de multe ori contrară oricărei dimensiuni spirituale. Astfel, într-un articol publicat în *Revista 22*, Vasile Bănescu afirmă că acest caz nu este decât un bun prilej pentru o reflecție asupra imaginii Bisericii ortodoxe în România și a creștinismului instituțional în general. Conform acestui jurnalist, problema creștinismului este tocmai aspectul său instituțional, care a pervertit de-a lungul veacurilor esența sa (este posibil de recunoscut aici o perspectivă frecventă a contemporanilor noștri asupra

⁸ Iată în acest sens o experiență personală: pe o căldură de 36°, într-o zi toridă de vară, am întâlnit într-o stație de autobuz un preot cunoscut îmbrăcat în ținută de toamnă târzie din care nu lipsea ca accesoriu colarul – aceasta era pentru el o formă de asceză – care însă nu a trecut neobservată cu ironie de către un alt cunoscut de al său, însoțit de o fetiță, care a înregistrat cu multă curiozitate scena; personal, cred că – azi mai mult decât oricând – fiecare ar trebui să aleagă acea formă de asceză care este mai potrivită cu starea sa de viață: un preot care activează într-un oraș universitar al anului 2005 ar putea să se preocupe mai mult de propria pregătire teologică și de catehizarea celor din jur pe orice cale adecvată timpului și mai puțin de mijloace medievale de mortificare care nu doar că nu favorizează Biserica, dar stârnesc – prin tendința de extrapolare – ironia, derâderea.

⁹ Așa de pildă, crearea Mitropoliei ortodoxe de Cluj a fost percepută ca luptă pentru putere între episcopi, ca ocazie de scindare a Bisericii, ca o confirmare a faptului că nu merită să aderăm la o Biserică sau alta, că ajunge credința în Dumnezeu, că în Biserică este ca în politică. Să nu uităm că evenimentul a stârnit opoziția radicală a unei părți din cler și din credincioși, ajungându-se la manifestații de stradă și proteste în fața Patriarhiei, faptul fiind larg dezbătut în presă. Au existat desigur și poziții care invocă acceptarea într-o ascultare a deciziilor autorității, care subliniază aspectele pozitive ale întăririi poziției Bisericii în teritoriu, în sensul mai bune gestionări a pregătirii preoților, a propovăduirii credinței și a activităților sociale. În același fel poate fi percepută și ridicarea la rang de Arhiepiscopie majoră a Mitropoliei de Alba Iulia și Făgăraș (eveniment petrecut aproape simultan cu înființarea Mitropoliei ortodoxe de la Cluj); este adevărat că acesta nu a intrat într-atât în atenția mass-media dată fiind poziția minoritară a Bisericii unite.

religiozității, căutată – în virtutea setei de absolut dintotdeauna a omului – dar în afara oricărei referințe instituționale și, deci tradiții și autorități), clerul și mai ales ierarhia (sau bună parte din ele) făcând din el o piesă de muzeu, inaccesibilă spiritului modern. Autorul lansează aici o paranteză și, apelând la o instanță culturală pentru a conferi credibilitate discursului său, afirmă cu un ton insinuant: „Știm de la Dostoievski cum l-ar primi astăzi pe Cristos în mijlocul lor acești mari și mici inchișitori...” Trimiterea la inchiștie antrenează două efecte suplimentare: generalizarea afirmațiilor legate de Biserica ortodoxă și la Biserica catolică (sau cel puțin lărgirea spectrului greșelilor istorice ale Bisericii tradiționale) și asimilarea tradițiilor invocate cu o epocă de mult apusă. Apoi revine explicit la situația din România și invocă ideea colaborării reprezentanților Bisericii ortodoxe cu regimul comunist drept sursă a degradării Bisericii în România¹⁰. În continuare, autorul acestui articol se referă la lipsa de responsabilitate a ierarhiei (cea compromisă în cursul regimului trecut) în cazul hirotonirii unor oameni ca Daniel Coroceanu „cu evidente probleme de percepție a realității”¹¹. Vasile Bănescu tratează în legătură cu această idee și problema ierarhiei ortodoxe române, care nu mai are doar treptele clasice, acestora adăugându-li-se altele neoficiale, pornind de la cea de „portar al patriarhiei” și sfârșind cu cea de consilier pe cine știe ce problemă, incriminând aici la modul general aroganța, arivismul și nepotismul¹². În viziunea acestui publicist, caracterul afazic și autosuficient, obscurantist și fanatic, uneori pervers și demonic, ipocrit și canibalic este ceea ce definește Biserica ortodoxă română, ale cărei principale probleme derivă în primul rând din lipsa de vocație și spiritualitate a ierarhiei, caracterul precar al învățământului teologic (bazat pe inconsistență morală și profesională și nepotism), disprețul culturii teologice și laice, obsesia pentru tipicul bisericesc. În viziunea publicistului, toate acestea echivalează cu „pervertirea spațiului ecleziastic românesc” (după cum sună și titlul articolului său; personal, interpretez această aserțiune în sensul că autorul

¹⁰ „Deteriorarea moralității și demnității creștine a unora devenise sub comunism direct proporțională cu gradul de înregimentare în administrația BOR, în care eu văd până astăzi sursa primară a degradingoladei instituțiilor ecleziastice de la noi. E limpede și atât de trist că administrativul a sufocat sau tinde să sufoc total instituția văzută a Bisericii.” V. Bănescu, Pervertirea spațiului ecleziastic românesc, *Revista 22* (28.06-04.07.2005), <http://www.revista22.ro/html/index.php?art=1847&nr=2005-06-28>.

¹¹ „A ajuns, desigur, un truism afirmarea vinovăției anumitor ierarhi ai BOR, mai ales a celor învechiți în relele istoriei relativ recente... Numirea în funcții ce implică o responsabilitate morală covârșitoare a unor personaje frecvent patibulare a devenit din păcate în BOR o tradiție, o apucătură.” *Ibidem*.

¹² Autorul acestui articol caracterizează după cum urmează Biserica ortodoxă română: „Lumea strict b.o.r.-istă a ajuns o lume-în-sine, ale cărei metabolism și bioritm indică ceva ilogic în plan uman: aseitatea. Aceasta «dume» ermetică și încremenită (într-o absență de proiect!) se susține și se hrănește din ea însăși, practicând un auto-canibalism asemănător celui redat într-o pictură de Dali... (a se observa noua trimitere la o instanță culturală). Această lume, pe alocuri de o perversă, demonică luciditate, încurajează deliberat și cu ipocrizie obtuzitatea și fanatismul latent al maselor de credincioși, ce percep în sărutarea mâinii unui ierarh o reală învecinare cu divinul.” *Ibidem*.

confundă spațiul religios românesc cu Biserica ortodoxă, și mai exact cu o anumită parte a ei). El continuă: „lipsa de discreție și tact, aroganța și mitocănia, alergia la intelectuali și pluralism religios, gluma groasă și vulgaritatea etalată dezinvolt în toate cele ale ei au ajuns să lipsească rarismul din portretul reușit al (prea) multor clerici, monahi sau nu”, definind personalul ecleziastic. Concluzionează apoi: „toate acestea concurează masiv la suprimarea unei relații normale între cler și societate, mai ales între cler și elita culturală a aceleiași societăți.” Personal, consider că dintre toate afirmațiile autorului, aceasta este cea mai radicală și grea, întrucât ea implică ideea sciziunii dintre societate și Biserică. Dacă anterior publicistul a făcut anumite afirmații grave cu privire la anumiți reprezentanți ai Bisericii, mai mult sau mai puțin obiective, în acest caz generalizează o perspectivă negativă asupra acesteia și, în calitate de creator de opinie publică, livrează o concluzie prefabricată cititorilor săi. În continuarea articolului său, Vasile Bănescu aprofundează ceea ce consideră el a fi problemele ortodoxiei românești (întrucât aceasta este semnificația „spirituală” pe care o conferă el cazului Tanacu) și se referă la lipsa vocației (strâns legată de aceea a caracterului discutabil al criteriilor de selecție a viitorilor preoți și călugări și de aceea a strictei subordonări a locurilor de formare a acestora față de ierarhia locului, cu tot ce implică aceasta la nivel de lipsă de moralitate). Autorul generalizează la cei mai mulți preoți și monahi ortodocși această lipsă a vocației, însoțită implicit de preocupări prea umane¹³. El consideră că activismul personalului ecleziastic, care consideră preoția sau viața monahală o carieră, o profesie profitabilă este mai periculos decât indiferentismul religios, lipsa vocației îmbinându-se la noi mai degrabă cu această mentalitate decât cu fenomenul desacralizării. Autorul concluzionează iar, întorcându-se la faptul de la care a pornit: „Cred că într-o astfel de lume (românească), care acceptă resemnat din ce în ce mai multe anomalii etice/morale și a cărei mentalitate amenință să fie foarte greu curabilă, cazul infinit de trist al măicuței Irina sugerează o nu prea îndepărtată, deși nedorită, catastrofă a instituției văzute a Bisericii ortodoxe. Etimologic vorbind, o catastrofă te poate catapulta în urmă, la originile curate de care te-a îndepărtat perfid *hybris*-ul acestei lumi căzute, acolo de unde trebuie reluat totul... E, într-un fel, probabil

¹³ „Într-un astfel de cadru moralmente sumbru, pot apărea și evolua nestingherite în ne-simțirea lor personaje aproape anticristice, care, necrezând în nimic, se dovedesc a fi capabile de orice... Teama mea cea mai mare se leagă de gândul că această veștejire a vocației (disprețul ei, chiar!), în absența căreia, în plan religios, nu poate apărea decât impostura și, ulterior, inevitabilul sacrilegiu, nu este, la noi, doar o consecință a desacralizării generale. Aceasta conduce mai degrabă la indiferentism religios asumat, și el, tot dintr-o comoditate mentală și morală. În bisericile și mănăstirile noastre observăm însă mai ales viermuiala suspectă a unor persoane extrem de active, a unor adevărați energumeni mânați fără milă de demonul șantierelor. Mi se pare teribilă această ispită a construirii exclusiv «în afară». Obsesia ridicării cu orice preț a catedralei mântuirii (colective?) a neamului mi se pare, și ea, un simptom îngrijorător în contextul evident al absenței bisericilor puțin mai modeste din noile sau extinsele cartiere urbane sau în cel al lăsării în paragină a refacerii picturii Bisericii Domnești din Curtea de Argeș și a multor mănăstiri din Bucovina, de care ni se amintește totuși constant într-un clip TV persuasiv.” Iată cum diagnostichează Vasile Bănescu situația religioasă a României... *Ibidem*.

singura șansă. Aș vrea să pot spera că ierarhia BOR și-ar putea asuma vreodată o astfel de întoarcere și, deci, o *metanoia*, dar scepticismul meu e încă prea amar. Ne putem ruga însă ca răstignirea măicuței Irina să nu rămână doar răstignirea speranței și credinței noastre...” Publicistul Vasile Bănescu – dincolo de inerentele exagerări – diagnostichează o criză în sânul Bisericii din România, în legătură cu care își exprimă dorința să poată fi convertită în prilej de reînnoire, arătându-și îndoiala față de potențialul uman al reînnoirii. Autorul acestui articol afirmă în încheiere că oamenii înșiși poartă răspunderea acestei stări de fapt din sânul Bisericii: „Ortodoxia, ca trunchi al creștinismului primar, spre care se întorc atâția cu sete și dragoste, nu are firește nimic în comun cu derapajele morale și cu nevrednicia exhibată țațoș de unii reprezentanți oficiali ai ei.” Apoi, Vasile Bănescu definește adevărata ortodoxie și credința, manifestând tendința construirii propriei religiozități, în afara oricărei tradiții (atât de caracteristică multora dintre contemporanii noștri), conștient fiind că afirmațiile sale pot fi interpretate în acest sens. „În fond, ortodoxia nu e o simplă haină și nici doar un ancestral tezaur spiritual pe care să îl expunem duminical în atmosfera de muzeu a parohiilor și mănăstirilor românești. Înainte de toate, ortodoxia este sau ar trebui să fie, cum teoretic deja știm, un mod de viață autentic, asumat cu discreție și nesfârșit bun-simț. Chiar dacă acum nu ne poate probabil consola de nimic, vor exista însă mereu, și în cetatea noastră, acei câțiva dreți... Cât privește religia în general, opțiunea pentru ea cred că poate crește, din fericire, în fiecare dintre noi, independent de valorile de sminteală și mizerie exterioară. Credința nu ar trebui să își întindă rădăcinile spre exterior, iar dacă e adevărat că ea este un element al conștiinței noastre și nu un adaos conjunctural, atunci mai rămâne speranța că, totuși, nu iadul va birui... Firește, se ridică problema privatizării religiei, a refluxului ei în sfera strict privată, dar cred că, în imediat, acesta a ajuns răul cel mai mic cu putință. Aceasta e una dintre acuzațiile pe care, cu voluptate, ierarhia ortodoxă le aduce mai cu seamă intelectualilor, ale căror sensibilități firești ea se îndârjește să nu le discearnă.” Aceste dezamăgiri pe care le pune în discuție justifică după Vasile Bănescu îndepărtarea intelectualilor de Biserică: atitudinea acestora (privatizarea credinței) nu i se pare deloc gravă în condițiile actuale. Pe de altă parte, consideră că nici aceia care mai calcă pragul bisericilor nu o vor face-o pentru multă vreme, neadoptând decât o practică de suprafață, lucru justificat deopotrivă, întrucât actualul cler nu se preocupă sa-și adapteze discursul și limbajul realității. Vasile Bănescu observă pe bună dreptate că reprezentanții Bisericii par să fie liniștiți sub aspectul stării credinței relevate în România de actualele statistici în care încă majoritatea românilor se declară ortodocși¹⁴. Tot în *Revista 22*, Ruxandra Cesereanu, pornind de la același accident al morții Irinei Cornici, definește România, citând de altminteri postul de televiziune Realitatea TV, drept o țară barbară, primitivă, medievală, în care se întâmplă ceva inadmisibil pentru secolul XXI: martirizarea unei călugărițe bolnave psihic de către surorile întru călugărie și de către însuși duhovnicul ei. Autoarea acestui articol, intitulat simplu Moartea unei călugărițe (este de semnalat sobrietatea titlului în raport

¹⁴ *Ibidem*.

cu ale altor articole pe această temă) afirmă că acest eveniment a suscitat pe bună dreptate multiple reacții în presă și o stare de emotivitate colectivă. Pornind de la această problemă, autoarea acestui articol vizează să realizeze o reflecție pe marginea vocației. Ea lansează o întrebare retorică cu privire la veridicitatea chemării la viața călugărească sau la cea preoțească azi, din perspectiva multiplelor eșecuri din ultima vreme, atât de prezente și în spațiul românesc: viciu, fanatism, anacronism, homosexualitate etc., despre care – subliniază autoarea însăși – presa vorbește mereu, fie chiar și exagerând uneori. Autoarea nu uită să lanseze ideea discreditării Bisericii ortodoxe – până la cele mai înalte trepte ale ierarhiei – prin atitudinea din timpul regimului comunist, dar nici să sublinieze că diversele cazuri reprobabile din sânul Bisericii nu privesc strict ortodoxia. Din această perspectivă, autoarea crede că noțiunea de vocație este relativă, la mijloc fiind diverse chestiuni contextuale, oportunitatea chiar sau mercenariatul. Ruxandra Cesereanu admite că de vocație poate fi vorba cel mult pentru jumătate din candidații la preoție sau călugărie. Astfel, autoarea arată că pentru anumite persoane, călugăria poate fi un refugiu în absența mijloacelor minime de subzistență (autoarea afirmă că multe mănăstiri sunt pline de fete tinere, sărace sau orfane), dar și că preoția poate fi considerată o poziție favorabilă din punct de vedere social (în societatea noastră în care Bisericii încă i se mai acordă încredere) sau chiar economic (preotul este în general susținut de comunitate); autoarea acestui articol pune lipsa de vocație a Irinei Cornici în legătură cu boala psihică și a preotului Daniel Corogeanu în legătură cu fanatismul. Ea tinde să relativizeze chestiunea vinei pentru absența vocației în cazul măicuței Irina, dat fiind faptul că ea a căzut victimă sistemului (avem de-a face cu o tendință foarte răspândită în societatea noastră, aceea de a idolatriza victimele), incriminându-i în schimb pe duhovnicul mănăstirii și pe ierarhii care l-au acreditat¹⁵. Ea își urmează reflecția atingând problema credinței: „Istoria călugăriței Irina Cornici și martiriul ei provocat de un monah și alte patru măicuțe șochează și pentru că problematizează chestiunea credinței.” Este adevărat că o astfel de problemă (mai ales amplificată cum s-a întâmplat și se întâmplă de obicei în presă) nu poate rămâne fără implicații în opinia publică; între consecințe apare inevitabil și zdruncinarea credinței, mai cu seamă atunci când este îndoielnică și în absența unui discernământ. Mergând mai departe cu reflecția sa, Ruxandra Cesereanu lansează un avertisment în legătură cu credibilitatea acordată unor astfel de reprezentanți ai Bisericii de către poporul creștin: „și mai incredibilă este inocența pe care o afișează Daniel Corogeanu: fanatismul său este cu atât mai periculos cu cât are capacitatea de a hipnotiza masele (și măicuțele din

¹⁵ „Desigur, Irina Cornici, fiind victima acestui martiriu repugnant la început de secol XXI, nu are nicio culpă legată de absența vocației sale pentru monahism. Dar ierarhii care l-au creditat pe Daniel Corogeanu și i-au îngăduit să officieze ca monah se află în culpă. Și în culpă morală, și în culpă metafizică: întrucât presupusul slujbaş al lui Dumnezeu s-a dovedit a fi un torționar (oricât ar părea de greu acest cuvânt, el reflectă exact ceea ce s-a întâmplat) și un psihopat.” Ruxandra Cesereanu, *Moartea unei călugărițe*, *Revista 22* (28.06-04.07.2005), <http://www.revista22.ro/html/index.php?art=1848&nr=2005-06-28>.

mănăstire) asemenea unui mic și întârziat Rasputin à la roumaine”¹⁶. Corneliu Armeanu scrie în *Diligența*, publicație electronică independentă, un articol intitulat Diavol în sutană. Acesta debutează cu următoarele cuvinte: „Patriarhia română despre răstignirea maicii Irina de către călugărul Daniel Corogeanu: «Așa ceva nu s-a mai întâmplat în istoria Bisericii răsăritene»”. Comparativ cu multiplele poziții pe care le-a inspirat în presă, în cazul acestui articol este de semnalat această frază inițială care constituie o disculpare a Bisericii ortodoxe – sau mai bine zis o detașare de această problemă – și, mai mult decât atât, o comparație subtilă cu greșelile istorice ale altor Biserici; eu cred că această idee dă cheia de interpretare a întregului articol, care se bazează pe o serie de contradicții în legătură cu instituția Bisericii în general, a celei ortodoxe în particular, cu implicații în domeniul credinței. Astfel, autorul – pe lângă afirmațiile explicite în legătură cu ideea de crimă indubitabilă – relatează în termeni radicali confruntarea (care a necesitat intervenția poliției) dintre măicuțele de la mănăstirea Tanacu, preotul Daniel Corogeanu, săteni pe de o parte și de reprezentanții Episcopiei de Huși (inclusiv ierarhul) pe de altă parte, prilejuită de decizia acestuia din urmă de a-i retrage dreptul de slujire preotului Daniel. El îi atribuie episcopului Corneliu Bărlădeanu următoarele cuvinte: „Daniel suferă de tulburări psiho-afective grave. Persoanele de aici trebuie internate, iar mănăstirea desființată” (în articol afirmându-se că acesta a relatat că din presă a aflat despre problemele de la Tanacu), iar preotului Costel Stoica (purtătorul de cuvânt al Patriarhiei) următoarele vorbe: „o faptă abominabilă”, „este gestul instabil al unui călugăr care a recurs la o practică barbară crezând că o poate vindeca pe călugăriță, procedeu care nu are nicio legătură cu tradiția și spiritualitatea monastică”, nu este vorba de exorcizare „din păcate, existând slujitori ai BOR care încearcă să-și creeze o aură de mari exorcști, intrând în zona mercantilismului, a derizoriului și a spectacolului ieftin”¹⁷. Poziția autorului cu privire la persoanele implicate în accidentul de la Tanacu este evidentă de la titlu.

¹⁶ *Ibidem*; G. Tarata – D. Ciachir, Diavolul nu alege, *Ziua* (19.08.2005), <http://www.ziua.ro/display.php?id=183054&data=2005-08-19&keyword=roger>.

¹⁷ În fine, articolul citează următoarele cuvinte atribuite fostului paroh din Tanacu, Gheorghe Sofianu: „călugărul care a făcut asemenea grozăvii ar trebui să fie jupuit de viu, chinuit așa cum el a chinuit biata fată. Eu nu pot să înțeleg cum de l-au făcut preot pe acest preot, fără să știe că este un tembel. Nu este posibil să se facă mănăstiri în toate colțurile țării, la care să se adune tot felul de nebune, niște țărănci care nu știu să scrie sau să citească. Au oameni plătiți să le pască vacile, doar nu pasc maicile, deși au venit de la vaci, nu sunt profesoare. O fac pe apostolii prin sate și prostesc oamenii slabi de înger. Eu, personal, l-am informat în urmă cu ceva timp pe PS Ioachim, episcopul Hușilor, de faptul că acest Daniel nu este în toate mințile, dar nu m-a ascultat. Cred că se va termina totul în coadă de pește. Vor muta maicile în altă mănăstire, iar pe Daniel îl vor face pierdut și așa se va termina totul”. Această poziție este foarte interesantă din partea unui cleric: aruncă o lumină foarte puțin favorabilă asupra vocației, ierarhiei, Bisericii în cele din urmă. C. Armeanu, Diavol în sutană, <http://diligența.com/page13.html>.

Îndârjirea sa radicală este vădită pe tot parcursul articolului¹⁸. Autorul acestui articol insistă pe ideea conflictului dintre partizanii preotului Daniel și cei care îl incriminează, sau cel puțin se îndoiesc de echilibrul său psihic. Conflictul privește mai mult decât chestiunea unei divergențe de opinii asupra unui anume eveniment, atingând inclusiv ideea conflictului dintre personalul ecleziastic și ierarhie. Autorul său subliniază în repetate rânduri decizia Episcopiei de Huși de preotul Daniel Corogeanu, de surori, de mănăstire, de fapta petrecută acolo¹⁹. În opinia episcopului, această mănăstire sinistrală, pe care localnicii o denumesc „Mănăstirea diavolului”, nu trebuia să se construiască, mai ales că nu avea personal adecvat. PS Corneliu nu a putut cerceta nicio acuză adusă celor de la mănăstire din cauza firilor violente de aici²⁰. Iată că întreaga dinamică a acestui articol se bazează pe ideea contradicției: un preot acuză ierarhia pentru felul în care funcționează mănăstirile, ierarhia și reprezentanții ei acuză un ieromonah de iresponsabilitate și nesupunere, credincioșii se dezic fie de activitățile de la mănăstire, fie de ierarhie, apărându-i pe părintele Daniel și pe măicuțe. În acest sens, articolul concluzionează: „Biserica ortodoxă română consideră că «fapta» petrecută la mănăstirea din localitatea vasluiană Tanacu, unde o măicuță a murit legată cu lanțuri pe cruce, este «abominabilă», iar în istoria monahismului răsăritean nu s-a mai întâmplat așa ceva”²¹. Un fragment relevant din comentariul cu numărul 78 pe lângă articolul semnat de Dinescu, comentat mai sus – intitulat sugestiv Creștinism, popime și cler – înfierează, pornind de la cazul morții măicuței Irina Cornici conservatorismul Bisericii și prevede creștinismului românesc un viitor asemănător situației actuale din occident, marcată de indiferentism, până într-atât încât prezența lăcașurilor de cult creștine să nu se mai justifice: „Crimă, altfel nu pot numi ceea ce s-a întâmplat la acea mănăstire [Tanacu]. Nimeni nu are dreptul să-ți ia viața oricâtă

¹⁸ „Personalul mănăstirii s-a solidarizat cu Daniel, principalul acuzat de moartea maicii Irina, pe care a ținut-o legată trei zile cu lanțuri pe o cruce pentru «a scoate dracii din ea»... Conform raportului medico-legal, maica Irina a suferit de foame și de sete, dar cauza morții a fost strangularea... «Calugărul diavolului» s-a baricadat ieri în mănăstire, alături de cele patru maici care i-au fost complice la crimă.” *Ibidem*.

¹⁹ „«Mănăstirea trebuie desființată... Scandal și subiect pentru presă, asta se întâmplă la această mănăstire. Este aici o persoană grav bolnavă, Corogeanu (ieromonahul Daniel – n.r.), căreia i s-a adus la cunoștință faptul că în urma celor întâmplate nu mai poate sluji cele sfinte și este exclus din monahism până în momentul în care va veni rezultatul Parchetului care anchetează acest caz. Noi nu ne pronunțăm deocamdată în ce măsură sunt vinovate cele patru viețuitoare și ieromonahul de aici. Din punct de vedere legal și canonic, nu mai poate sluji cele sfinte până la elucidarea cazului. Nu a înțeles acest lucru și a chemat persoane să ne agrezeze. M-am dus să-i ridic Sfântul antimist, fără de care nu poate oficia slujbele și a sărit la bătaie la mine și m-a bruscat. Asta e realitatea tristă a vieții pe care o trăim», a spus PS Corneliu, episcopul vicar al Hușilor. *Ibidem*.

²⁰ „«Persoanele care sunt aici sunt grav bolnave, afectate psihic. Trebuie duse la un tratament, pentru îngrijire medicală. Mănăstirea va trebui desființată. Dacă nu vor să plece, vor rămâne fără aprobarea noastră și nu vom mai avea nicio responsabilitate. De altfel, Corogeanu a spus că refuză orice dialog cu noi», susține înaltul prelat.” *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

pocăință și penitență ți-a fost dată după canoane. Biserica trebuie să lase din conservatorismul tradițional și să accepte evoluția. Sunt sigur că vom ajunge și mai rău, la fel cum s-a întâmplat în Germania, afișe cu lăcașuri sfinte de vânzare. Popimea și clerul nu sunt mai presus de lege, trebuie să răspundă pentru fapta săvârșită”. O altă persoană care a publicat un comentariu în urma articolului lui Mircea Dinescu în legătură cu ștergerea numelui lui Adrian Năstase din lista binefăcătorilor catedralei din Slobozia (comentariul 81), referindu-se tot la cazul Tanacu lansează ideea unei crime dubioase, legată și de fanatismul religios²².

Moartea fratelui Roger, personalitate marcantă a Bisericii de azi a devenit, ca și accidentul de la Tanacu un subiect de prima pagină în presa românească, constituind un prilej de reflecție – mai mult sau mai puțin avizată și rezonabilă – asupra a tot ceea ce reprezintă sfera religioasă. Este adevărat că, pornind de la acest trist eveniment, s-au subliniat și anumite aspecte pozitive legate de domeniul credinței, cum ar fi mărturia fratelui Roger, activitatea de la Taizé, larga participare a tinerilor din viața de credință a acesteia. Astfel, într-un articol se precizează că moartea fratelui Roger – „un mare căutător și mărturisitor al lui Dumnezeu, pasionat de unitatea dintre creștini și împăcare” conform caracterizării președintelui conferinței episcopilor francezi, episcopul Jean-Pierre Ricard – a consternat întreaga lume creștină, „a bulversat lumea protestantă, catolică și ortodoxă deopotrivă. Taizé este locul de pelerinaj al multor tineri, inclusiv din România.” Fratele Roger era în vârstă de nouăzeci de ani și, după o activitate prodigioasă desfășurată pe parcursul a câteva decenii în slujba oamenilor și a unității confesiunilor creștine, hotărâse să se retragă de la conducerea comunității. Fratele Roger, teolog protestant convertit la catolicism (convertire evidentă în momentul împărtășirii cu prilejul liturghiei dinaintea funeraliilor sfântului părinte Ioan Paul al II-lea, dar nefăcută publică tocmai la cererea papei Ioan Paul al II-lea, cu intenția de a nu dăuna acțiunii ecumenice a comunității de la Taizé), a pus bazele unei comunități monastice ecumenice, a scris nenumărate cărți de spiritualitate, a organizat numeroase întâlniri pentru tineret, primind premiul UNESCO pentru pace. Diversele articole oferă multe detalii despre felul în care s-a petrecut crima. Asasinatul a fost comis de o tânără româncă. Aceasta venise în urmă cu două zile la Taizé fără a urma procedura standard de înscriere; mai fusese în această comunitate și își declarase dorința de a-i aparține. În legătură cu agresarea fratelui Roger, ea a declarat că a dorit doar să-i atragă atenția. Iată poziția Diecezei romano-catolice de Iași: „Condamnăm astfel de manifestări pe care nu le promovăm. Suntem îndurerați cu toții și exprimăm totala noastră prețuire și considerație pentru marele frate Roger, care avea atâta deschidere creștină și ecumenică. Împărtășind aceste sentimente, exprimăm regretul nostru pentru cele întâmplate, sperând ca Dumnezeu milostivirilor să arate îndurare față de tânăra care a comis acest gest nečugetat”. Se poate remarca o oarecare similitudine în raport cu pozițiile Bisericii ortodoxe în raport cu cazul de la Tanacu, mai cu seamă sub aspectul stupefecției în legătură cu o faptă șocantă. Un pelerin prezent la Zilele mondiale ale tineretului de la Köln afirma cu consternare că nu

²² M. Dinescu, Cum l-a retrogradat...

înțelege cum poate cineva să-i vrea răul unui om ca fratele Roger, în vreme ce secretarul conferinței episcopale franceze, mons. Stanislas Lalanne declara că „tinerii care au fost la Taizé vor fi foarte marcați”, întrucât „fratele Roger trăia în lumina Evangheliei”. Dincolo de felul în care a fost dezvoltat și acest eveniment în presa românească, sunt semnificative cuvintele mons. Jean-Pierre Ricard, episcop de Bordeaux: „El, cel atât de blând, și-a sfârșit drumul pe pământ fiind victimă a violenței. Ce taină... El care [împreună cu comunitatea] le-a dat în atâtea rânduri întâlnire tinerilor din lume pentru a-i învăța, în numele credinței în Cristos cel înviat, să dea mărturie despre puterea de transformare a dăruirii, ajunge la Părintele îndurărilor în momentul Zilelor mondiale ale tineretului de la Köln. Ce mărturie și ce chemare”²³. Dincolo de astfel de atitudini relativ rezonabile, unele din luările de poziție caută cu precădere senzaționalul tristului eveniment. Astfel, articolul așezat de Gabriela Lupu și Oana Crăciun pe site-ul www.stiri.acasa.ro pune accentul pe amănuntele de senzație ale tragicului eveniment. Autoarele lansează încă din titlu o idee de senzație, numindu-l pe fratele Roger „confidentul papei”. Continuă prin a arăta că România a ajuns din nou în centrul atenției lumii întrucât asasinata este o româncă: Luminița Solcan, cu vârsta de treizeci și șase de ani, din Iași, de confesiune romano-catolică, cu grave tulburări psihice. Oferă apoi maximumul de detalii în privința crimei, dar și detalii picante, cum ar fi ideea că tânăra a declarat că voia să vorbească fratelui Roger despre un presupus caz de pedofilie în Dieceza de Iași. Este vorba despre un amănunt aparent ne semnificativ; în fapt, poate arunca o umbră în plus asupra Bisericii. Articolul conține desigur și informații echilibrate despre comunitatea din Taizé și relația strânsă dintre fratele Roger și anumite personalități din lumea Bisericii²⁴. În *Evenimentul zilei* din 19.08.2005, Suzana Chelaru semnează articolul intitulat Povestea Luminiței Solcan, femeia care a șocat o lume întreagă, la începutul căruia este publicată o fotografie sub

²³ Fondatorul comunității de la Taizé a fost ucis. Știre (17.08.2005), <http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=10678>; Durere și consternare pentru asasinarea fratelui Roger (Comunicat de presă). Știre (Iași 17.08.2005) <http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=10690>; Le fondateur de la communauté tué lors d'une agression, <http://archquo.nouvelobs.com/cgi/articles?ad=societe/20050817.OBS6562.html&host>; Roger de Taizé muere apuñalado durante la oración vespertina en Taizé, <http://es.celebrities.yahoo.com/050816/159/47ycu.html>; Victoria Giménez, Roger de Taizé, <http://es.catholic.net/sectasapologeticayconvertos/592/1515/articulo.php?id=22883>; Frère Roger a été tué lors d'une agression à Taizé, *Le Monde.fr* (17.08.05), <http://www.lemonde.fr/web/article/0,1-0@2-3226,36-680638,0.html>; Frère Roger de Taizé tué par une fidèle, <http://www1.laliberte.ch/breve.asp?id=20050816235612301172019048030>; Meurtre de Frère Roger à Taizé: les JMJ en deuil, <http://actu.voila.fr/Depeche/ext-francais-fjms-citoyennete/050817002315.hjplcxw90.html>; C. Cosmaciuc, Loreta Budin, O româncă șochează creștinătatea, *Evenimentul zilei* (18.08.2005), http://www.evenimentulzilei.ro/dezvaluiri/?news_id=194800.

²⁴ Aici se relatează deopotrivă anumite discordanțe în atitudinea mamei Luminiței Solcan, care, afirmând că de la jurnaliști a aflat despre cele întâmplate, declară că fiica ei nu a putut face așa ceva, fiind o fată credincioasă și liniștită, deși afirmă totodată că era în evidența Legii de sănătate mintală. Gabriela Lupu, Oana Crăciun, Confidentul papei, asasinat de o româncă. Știre (18.08.2005), <http://stiri.acasa.ro/17158.html>.

care este prezentată o sinteză: „nu lucra, nu avea niciun iubit, se refugiase în religie și spunea că se va călugări cândva”. Mie personal această frază mi se pare construită din două registre: unul al lucrurilor normale de care ține dimensiunea profesională și cea afectivă și al doilea al religiozității și vocației, tratate drept simplu refugiu: în realitate însă, serviciul nu este accesibil tuturor românilor (rata șomajului fiind foarte ridicată în țara noastră și persoanele cu dizabilități fiind defavorizate din această perspectivă: departe de a exista o politică de protecție socială și sub aspectul profesional, concurența neavantajându-le) și dimensiunea religioasă este mai mult decât un refugiu al oamenilor slabi sau o proiecție a dorinței noastre de mai bine (după o comună perspectivă psihologică). Articolul confirmă această perspectivă, prezentând mărturiile ale cunoscuților în legătură cu ciudățenia Luminiței, care se pretează unor suspiciuni în legătură cu schizofrenia²⁵. Încă mai interesante sunt însă comentariile cititorilor (și aș dori să subliniez faptul că este vorba despre un mod de comunicare foarte gustat, mai ales de tineri, dovadă stând numărul „vizitării” acestora, de ordinul zecilor sau sutelor) postate în urma unora dintre articolele legate de această problemă. Astfel, iată câteva dintre luările de poziție din jurul unui articol altfel echilibrat, apărut în *Evenimentul zilei*, O româncă șochează creștinătatea, semnat de Călin Cosmaciuc și Loreta Budin, dar și la cel al Suzanei Chelaru (v. mai sus). „Încă o dată mi-e rușine că sunt român” sau „Din nou ne fac de cacao românașii noștri în Europa! De parcă nu aveam și așa o imagine destul de «șifonată». Nu ajungea ca suntem un popor de hoți, țigani, cerșetori, handicapați și târfe, acum suntem și criminali! Supeeeeeer! Și stai să vezi... se va constata că fata a fost și este în deplinătatea facultăților sale mintale. Mai bine nu se putea!” (se poate remarca generalizarea implicațiilor acestui trist eveniment, dar și complexul tinerilor români – cei care postează în general astfel de comentarii – în legătură cu chiar faptul de a fi români). Alți cititori spun: „Mai ales că dobitoaca era din Iași; ce naiba caută nebunii printre cei sănătoși!? Să-i eutanasiem pe toți, inclusiv pe țigani” sau „la zid cu ea; după ce că l-a ucis pe fratele Roger, mai și minte cu nerușinare, că cică nu ar fi vrut să-l omoare; nu e de mirare că e din Moldova”; se poate observa aici lipsa de toleranță și înțelegere față de cei slabi, față de minorități chiar. În necunoștință de cauză, un cititor mai spune, cu spirit polemic: „Și bănuiesc că Luminița era o ortodoxă care vroia să elimine dracii din sectarul Roger, nu? Sunt curios dacă BOR va trimite măcar un reprezentant la funeraliile acestui mare slujitor”; se poate constata aici chiar lipsa de toleranță religioasă. Un altul face explicit referire la măsuri radicale, cum ar fi pedeapsa cu moartea și leagă acest caz de acela al morții Irinei Cornici: „De multe ori mă gândesc că a fost o prostie abolirea pedepsei cu moartea. Sau, și mai bine, asta ar trebui exorcizată de antipopa ăla de la Tanacu. Partea proastă că pentru niște nebuni, sunt considerați toți românii la fel”. Comentariile merg încă mai departe cu generalizările, acuzând religia pentru ignoranța populației; mai mult, unele propun substituirea diverselor lăcașuri de cult cu instituții de moravuri

²⁵ Suzana Chelaru, Povestea Luminiței Solcan, femeia care a șocat o lume întreagă, *Evenimentul zilei* (19.08.2005), http://www.evenimentulzilei.ro/dezvaluiri/?news_id=194901&PHPSESSID=eda7e57a5b4b4cf6b2ebd5237988fe21.

ușoare; se observă relativismul moral: „O dovadă în plus că în Moldova oamenii sunt afectați rău din cauza religiei ortodoxe. În Moldova sunt mai multe mănăstiri și biserici decât fabrici și uzine, lumea este imbecilizată de cititul Bibliei. Dacă vreți să fie bine, demolați toate dughenele cu călugări și călugărițe și transformați-le în bordeluri...”. Iată un alt comentariu: „A mai murit un popă; se va bucura cel ce-i va lua locul (se zice că tot unul din Germania). În rest, nimic nou sub soare. Unii mor de foame, alții cad din avion sau se mănâncă între ei... deh... așa-i viața” (aici eu citesc încă mai mult decât mai sus indiferentismul religios). În fine, iată un comentariu care pare făcut dintr-o perspectivă spirituală, dar, din păcate, nici autorul acestuia nu pare mai echilibrat, întrucât din rândurile sale răzbate îndoctinarea: „Bună, personal condamn acest gest și îmi exprim regretul și condoleanțele familiei fratelui Roger. Să nu uităm că totuși ne confruntăm recent cu fenomene violente peste tot în lume. De la războaie, până la decădere morală și asemenea situații de genul acesta. Sunt unii care găsesc motive în dereglarea mintală a unora, dar în realitate mai mult ca niciodată putem vedea adevărata față a războiului spiritual împotriva creștinismului. Diavolul este cel care conduce aceste manifestări, dar într-o lume care nu mai crede în Dumnezeu, asemenea afirmații făcute de mine sunt etichetate ca nerealiste... Totuși... să ținem ochii deschiși, urechile pe măsură și să citim cu atenție *Evangelia* și *Cartea apocalipsei*. Semnele vremurilor se văd... Oare cât vom mai spune că această femeie ca și mulți alții care fac rău sunt doar dereglați mintali... Doamne ajută, Alexandru”. Sau altul, dintr-o perspectivă similară: „Acum două luni, un călugăr ucide (fără intenție evident) o posedată. De data aceasta o posedată ucide un călugăr. Cât vă veți mai îndoi de lucrarea diavolului, domnilor!?”. Aș remarca, poate cu puțină malițiozitate că presa favorizează prea adesea exprimarea celor mai neavizate opinii pe marginea oricăror subiecte; după cum s-a putut vedea, comentariile cititorilor, impulsionate desigur nu o dată de pozițiile mai mult sau mai puțin subtile ale jurnaliștilor înșiși sunt totuși, dincolo de aspectul pus în evidență mai sus, un puls al societății. În cazul de față, legătura pe care o stabilesc semnatarii diverselor articole sau comentarii între nefericitul eveniment de la Tanacu și asasinarea fratelui Roger mi se pare simptomul lipsei oricărei legături cu dimensiunea spirituală în afara celei mijlocite de mass-media sau faptul divers, al lipsei oricărei legături reale cu vreo tradiție religioasă, al indiferentismului religios cu alte cuvinte, din când în când metamorfozat în atitudini de revoltă sau ateism. O poziție diversă este prezentată într-un dialog editat în ziarul *Zina* între George Tarata și Dan Ciachir. Acesta din urmă, întrebat dacă percepe vreo asemănare între cazul Tanacu și uciderea fr. Roger, afirmă că există o asemănare, dar și o deosebire fundamentală. Asemănarea constă în realitatea diabolică a discreditării Bisericii, atât a celei ortodoxe, cât și a celei catolice. Deosebirea constă însă în aceea că tânăra Luminița este o laică, iar Daniel Corogeanu este cleric, de aici consecințe diferite: reproșul legat de faptă afectează în primul caz o persoană dezechilibrată, în vreme ce în al doilea caz este vorba de deteriorarea imaginii unei Biserici. Dan Ciachir afirmă că, în pofida numărului mic al vocațiilor, reprezentanții Bisericii catolice au demonstrat echilibru și discernământ neadmițând-o la călugărie pe tânăra Luminița, în vreme ce hirotonirea și admiterea în tagma monahală a lui Daniel Corogeanu se vădesc

un act pripit, determinat de obsesia cantității. În ceea ce privește justa atitudine a unei Biserici față de cealaltă, Dan Ciachir apreciază că Biserica ortodoxă ar trebui să se vădească în raport cu tragicul eveniment al morții fratelui Roger tot la fel de rezervată față de Biserica catolică precum s-a vădit aceasta din urmă în privința cazului de la Tanacu²⁶.

Dan Ciachir apreciază că sfârșitul fratelui Roger este acela al „unui sfânt contemporan”. Întrebat dacă apreciază că sfințenia este o realitate actuală, o dimensiune accesibilă pentru zilele noastre, el răspunde: „Nu numai că este posibilă – ea a fost și rămâne posibilă în toate timpurile – dar este nevoie mai mult ca oricând de mărturisire creștină în lumea libertară și seculară în care trăim. Occidentul, despre care se spune că e desacralizat, ne-a dat alaltăieri o dovada de autentic martiraj. Fratele Roger a murit ca un martir și sfârșitul său nu poate să nu impresioneze prin măreția sa”²⁷.

3. Mass-media, promotoare a unor nonvalori în pofida potențialului pozitiv?

Spre deosebire de perioada comunistă (când radioul, televiziunea și presa scrisă nu doar că își aveau activitățile reduse, dar programele și publicațiile lor erau strict cenzurate), astăzi în România sunt multe posturi de radio și televiziune, publicații de toate felurile, internet-cafe-uri. Dincolo de aspectele pozitive, acestea prezintă modele de viață și noi valori (mai mult sau mai puțin veridice), adresându-se cu precădere tinerilor și prinzând între ei, dat fiind faptul că noua generație este mai plecată să renunțe la structurile tradiționale și mai permeabilă în raport cu ceea ce este nou. Mass-media din păcate adesea pervertesc perspectiva asupra realității. Să nu ne gândim decât la simplele spoturi publicitare care fac reclamă la o anumită băutură alcoolică. Simplul obiect al publicității implică un factor negativ, pentru a nu mai vorbi despre felul în care se face reclamă produsului respectiv, și acesta este un procedeu valabil și în cazul unor produse mai puțin nocive (de la șampon la ciocolată). De regulă, se insinuează ideea că a consuma cutare sau cutare produs asigură consolidarea grupului de prieteni, calitate de cuceritor, libertatea de acțiune, senzația de bine. În fapt, industria de publicitate s-a dezvoltat progresiv în România după clișeele și procedeele occidentale, după ce timp de o jumătate de veac a lipsit cu desăvârșire în țara noastră. Tânăra generație a crescut în atmosfera creată de sistemul de publicitate, iar caracterul repetitiv (prin întreruperea frecventă și ritmică a programelor de orice tip pe posturile de radio și televiziune pentru pauze publicitare) și adesea violent (v. tehnica realizării spoturilor, menită să rețină atenția, să șocheze) nu pot să nu influențeze și generațiile adulte, mai cu seamă dată fiind creșterea posibilităților de receptare a programelor TV pe întreg teritoriul țării, atât sub aspectul achiziționării unui televizor în fiecare cămin, cât și sub cel al dezvoltării infrastructurii. Lansând sloganuri aparent banale, prezentând comportamente de zi cu zi, reclamele impun modele de comportament, din păcate nu întotdeauna sănătoase. Așa de pildă, reclama la o anumită

²⁶ *Ibidem*; C. Cosmaciuc, Loreta Budin, O româncă șochează creștinătatea; G. Tarata, D. Ciachir, Diavolul nu alege.

²⁷ *Ibidem*.

marcă de țigări presupunea în anii de imediat după revoluție sloganuri de genul: „Eu să mă duc devreme acasă?” (era replica unui bărbat) sau „Eu să cos și să calc?” (în cazul unei femei); care poate fi impactul lor asupra indivizilor?²⁸

Publicitatea radio este un alt domeniu prin care se pot genera false nevoi și promova nonvalorile. În primul rând este greu de sesizat ce se vinde: un CD, o marcă de cafea, un produs oarecare sau senzualitate? Se adresează o invitație la un spectacol, un film, o lectură, într-o discotecă sau la asumarea unui anumit stil de viață, pur și simplu conformist? Concursurile propuse (cu premii serioase), dată fiind sărăcia unei mari părți a populației sunt atractive, iar ideea de a câștiga facil o sumă mare de bani nu este lipsită de interes pentru nimeni. Caracterul repetitiv joacă în acest sens un rol esențial. Desigur, nu lipsesc în industria de publicitate exemplele pozitive (reclamele decente), semn că nu este cu neputință să se realizeze și în acest fel.

Panourile publicitare joacă pe aceeași carte; cel mai adesea, acestea sunt o cale de a transmite nonvalori. Un element important în această industrie este caracterul agresiv: în marile orașe la fiecare pas (până la cele mai „culturale” locuri – v. cazul Casei de cultură a studenților di Cluj, un loc de afișaj căutat în anii trecuți) întâlnim reclame la diverse produse de care avem sau nu nevoie, dar pe care, inevitabil, ajungem să le dorim (cumpărându-le sau simțindu-ne frustrați de incapacitatea de a le dobândi). Reclamele la diverse produse utilizează diverse imagini insinuante sau explicit senzuale. Ne putem pe drept întreba: se vinde femeia din imagine sau produsul din planul secundar; dacă pentru a face reclamă lenjeriei s-ar mai justifica apariția unei femei în ținută sumară, ce legătură are o astfel de apariție cu gresia și faianța în vânzare la un magazin de prestigiu? Nu se poate vorbi doar de o industrie a publicității, ci chiar de una a senzualității. De altfel, oferta este largă în acest domeniu. Cu toate acestea, unele reclame nu ezită să utilizeze concepte sau imagini religioase; m-a intrigat mereu reclama la o marcă de țigări, care se referă la perspectiva de viitor și se leagă de o imagine ce trimite cu gândul la extaz. Reclamele altor țigări se leagă de ideea schimbării, reînnoirii. Personal, consider că aceste produse sunt investite cu false potențe, care trimit la dimensiunea sacralului. Deși la fiecare colț de stradă am găsit în orașul meu (și nu este un caz unic, cu certitudine) reclame la inițiative ale noilor mișcări religioase, până la propuneri legate de satanism, nu am găsit nici măcar o propunere a vreunui cult tradițional; atunci când totuși există câte o invitație lansată din sfera creștină (nu a unor comunități tradiționale însă), reclamele nu sunt decât arareori pe atât de atrăgătoare ca și cele mai sus amintite. Personal, mă întreb prin urmare de ce pot fi folosite locurile de afișaj doar pentru crearea unor false valori? De ce nu ar sponsoriza creștinii care au posibilități financiare expunerea unor panouri „publicitare” cu versete din Scriptură sau îndemnuri religioase, la o viață sfântă bunăoară în locuri publice? Dacă diverse firme nu se sfiesc să facă o contra-reclamă religiozității folosind imagini și simboluri religioase pentru te miri ce produs, dacă prin propagarea unor nonvalori sentimentul religios este sufocat, ca și creștinii, de ce să ne sfiim să ne vestim credința și pe această cale? Pe de altă parte, mă întreb de ce – câtă vreme Bisericele propun diverse

²⁸ Fragment din raportul *Inima lui Dumnezeu bate pentru România*, [http:// www.oci.ro/Church_Planting/ Reports/ biserici_relevante.htm](http://www.oci.ro/Church_Planting/Reports/biserici_relevante.htm).

programe spirituale, culturale, sociale etc. – nu își fac reclamă dincolo de cadrul restrâns al practicanților?

Nu se poate nega influența unor programe cu caracter pornografic, imoral sau acultural pe diversele posturi de televiziune la ore de maximă audiență. Este de semnalat că dincolo de falsele valori: câștigul fără limite, dorința nelimitată de putere, senzualitatea, cultul trupului în general, perversitatea, infidelitatea etc. astfel de programe contribuie din plin la tocirea sensibilității moral-religioase a oamenilor: „bunii creștini” le privesc cu atâta obișnuință încât nici nu se gândesc că sunt lucruri nelalocul lor, darmită să reacționeze. Este de apreciat totuși faptul că se întâmplă uneori să se sesizeze CNA-ul în legătură cu diverse probleme legate de vestimentație și obscenitate. Dincolo de caracterul comercial al unor emisiuni și canale TV (deși mass-media ar putea trăi cu emisiuni decente și și-ar putea conștientiza mai bine rolul de creatoare de valori), ne putem întreba unde se află creștinismul poporului român în această ecuație: nu sunt creștini aceia care produc emisiunile (câți dintre prezentatori nu invocă valori creștine sau nu se declară explicit credincioși atunci când afirmă bunăoară public că merg la biserică în noaptea de înviere), nu sunt creștini cei care le urmăresc (câți români reacționează în numele bunului simț sau al dreptului generațiilor în formare de a avea acces la valori veridice la pseudo-valorile servite de mass-media)? Sigur, nu se poate nega că sunt emisiuni care cultivă adevăratele valori (umane sau creștine) și aici putem vedea un semn de speranță²⁹.

Îndepărtarea de valorile religioase a românilor prin intermediul mijloacelor de informare în masă se operează și prin discutarea unor teme religioase în cadrul unor emisiuni fără acest profil și, mai cu seamă, cu invitați care nu sunt întotdeauna pregătiți în a susține astfel de teme. Desigur, nu vom nega dreptul oricui să se exprime în domeniul religios, dar putem pune sub semnul îndoielii autoritatea opiniilor unora, ceea ce nu face întotdeauna telespectatorul sau radioascultătorul, după caz. Este adevărat că există carențe în formarea așa-zișilor creștini ce se află între consumatorii de media: faptul că îngurgitează acritic ceea ce li se servește pune sub semnul întrebării adeziunea lor la credință și cateheza ce li se oferă în comunitățile pe care le frecventează. În acest sens merită semnalat și consumul de emisiuni pseudo-spirituale, care promovează diverse elemente de la zodiac și horoscop la magie albă și neagră. Le explică însă vreodată reprezentanții Bisericii credincioșilor importanța studiului astrelor și caracterul păgân al prezicerilor astrologice? Le explică caracterul de superstiții al unor practici pseudo-religioase sau, dimpotrivă, le promovează chiar în sânul Bisericii? Implică predicile noastre și cateheza astfel de teme de actualitate sau se opresc la moralismul rigid și la arhicunoscutele pericole evanghelice reluate ciclic? Mass-media joacă un rol cheie și în desacralizarea anumitor sărbători creștine, cum ar fi Crăciunul și Paștele, dar și ziua tuturor sfinților sau sfântul Valentin. Sigur că teoretic aceste sărbători sunt valorizate prin publicitatea care li se face chiar în media, dar practic se folosesc adesea etichete creștine pentru propagarea unor valori necreștine sau de-a dreptul imorale (de la publicitatea produselor de post care în fond

²⁹ M. Erdei, Religia și cultura în contextul integrării europene, în *Omul de cultură în fața descreștinării. Simpozion internațional Alba Iulia 13-15 mai 2005*, Reîntregirea, Alba Iulia 2005, 387-388.

favorizează consumismul, la înlocuirea evenimentului nașterii Mântuitorului cu crăciunițele sumar îmbrăcate sau a evenimentului morții și învierii sale cu iepurașii de ciocolată sau cu domnișoare costumate ca atare). Eu cred că este mai puțin vorba de impunerea unor pseudo-valori occidentale – cum se tot vehiculează în mediul eclezial – și mai degrabă de deschiderea noastră în a le accepta acritic pe fondul unei credințe fără temelie. Sub același spectru se situează și mulțimea de publicații pseudoreligioase care sunt lecturate de credincioși cu convingerea că propagă un creștinism tradițional. Adesea Biserica nu face „conurență” sub acest aspect noilor mișcări religioase, publicând prea puține lucrări de popularizare și într-un mod prea puțin atrăgător³⁰.

Concluzii

Este interesant cum diversele scandaluri sau evenimente nedorite din viața Bisericii suscită interesul religios într-o națiune aparent indiferentă în acest domeniu. Nu știu cât este de pozitiv acest fapt, dar totuși preocuparea – chiar dacă superficială și condiționată mai degrabă de aspectele negative din viața comunității de credință – este mai mult decât dezinteresul cras. Sigur că nu este de dorit ca oamenilor să li se servească prin mijloacele de informare în masă numai critici la adresa Bisericii, dar adesea, chiar dacă acestea sunt mult amplificate și generalizate, au o bază reală. Se cuvine ca Biserica, desigur, nu dintr-o preocupare pentru propria imagine, ci mai degrabă din datoria de a trăi conform chemării sale, să recunoască scăpările membrilor săi, persoane consacrate sau laici și să cultive cu fidelitate sfințenia. Cert este că mijloacele de comunicare din România știu găsi în scandaluri niște ocazii „de reflecție asupra imaginii Bisericii”, ceea ce presupune nedorite generalizări venite din partea unor persoane nu întotdeauna apte să se exprime în domeniul religios. Am văzut mai sus ce fel de opinii au suscitât în media românești nedoritele evenimente de la Tanacu și Taizé, felul în care au reacționat jurnaliștii, dar și cititorii, în articole și comentarii. Sigur, problemele care au stârnit astfel de luări de poziție sunt reale și nedorite, dar aceasta nu le face mai reprezentative decât sunt. Câte fapte de caritate, câte mărturii de sfințenie din partea credincioșilor laici sau a persoanelor consacrate nu sunt trecute cu vederea din perspectiva căutării senzaționalului? Care este raportul real dintre păcătoșenia și sfințenia Bisericii pentru ca societatea civilă să o înfiereze?

În plus, sunt mass-media, atât de plecate să critice lipsa de consecvență a Bisericii în împlinirea propriei misiuni capabile să fie fidele vocației lor, aceea de a comunica valori? Nu este nevoie de studii aprofundate și nici de multă perspicacitate pentru a observa caracterul comercial al mijloacelor de informație din România. Este trist că acestea transmit mai degrabă false valori decât valori veridice, dar, mai cu seamă, este ciudat felul în care românii se complac în a consuma programe TV sau articole de presă. Ce face însă Biserica în acest context? Iau reprezentanții săi în seamă aceste realități? Se preocupă creștinii să fie fideli valorilor creștine și să impregneze cu acestea societatea?

³⁰ *Ibidem*, 388-391.398-399.

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS /
ABKURZUNGEN**

Prescurtări biblice

1 Col	Epistola întâi către coloseni
1 Cor	Epistola întâi către corinteni
2 Cor	Epistola a doua către corinteni
Ap	Cartea Apocalipsei
Deut	Cartea Deuteronomului
Ef	Epistola către efeseni
Ex	Cartea exodului
Gal	Epistola către galateni
Gen	Cartea genezei
In	Evanghelia după Ioan
Ios	Cartea lui Iosua
Jud	Cartea judecătorilor
Lc	Evanghelia după Luca
Mc	Evanghelia după Marcu
Mt	Evanghelia după Matei
Nm	Cartea numerelor

Prescurtări bibliografice

AA	Conciliul ecumenic Vatican II, Decretul despre apostolatul laicilor <i>Apostolicam Acuositatem</i>
AAS	Acta Apostolicae Sedis, Vatican

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

AB	Analecta Biblica, Roma
BIB	Biblica, Roma
Bible et Terre Sainte	Bible et Terre Sainte, Ierusalim
Bible et Vie chrétienne	Bible et Vie chrétienne, Paris
BoBB	Bonner Biblische Beiträge, Bonn
CBC	Catehismul Bisericii catolice
Collectanea Cisterciensia	Collectanea Cisterciensia, Louvain
Communio	Communio, Paris
DEX	Dicționarul explicativ al limbii române
DV	Conciliul ecumenic Vatican II, Constituția dogmatică despre revelația divină <i>Dei Verbum</i>
Doc. Cath./	La Documentation Catholique
	La Documentation Catholique, Rome
CCEO	Codex canonum Ecclesiarum Orientalium
CIC	Codex iuris canonici
Enjeux. Les échos	Supplément au mensuel de l'économie, Paris
EsprVie	Esprit et Vie, Paris
ÉtBN	Études Bibliques, Nouvelle Série, Paris
EV	Enchiridion Vaticanum
GCS	Geschichte Christlicher Schrâften
GS	Conciliul ecumenic Vatican II, Constituția dogmatică privind Biserica în lumea contemporană <i>Gaudium et spes</i>
Greg	Gregoriana, Roma

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

JBQ	Jewish Bible Quarterly, New York
Journal of El	Journal of economic Literature
JStNT	Journal for the Study of NT, Washington
Ldiv	Lectio Divina, Paris
LACL	Lexicon AlteCristententümlicher Literatur
LG	Conciliul ecumenic Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică <i>Lumen Gentium</i>
LThK	Lexikon der Theologie Katholik
LumièreV	Lumière et Vie, Paris
Nblackfr	New Blackfriars, Oxford
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Bruxelles
NT	Noul Testament
NV	Nova et Vetera, Fribourg
OE	Conciliul ecumenic Vatican II, Decretul despre Bisericile orientale catolice <i>Orientalium Ecclesiarum</i>
Oriente Cristiano	Oriente Cristiano, Roma
Osservatore Romano	Osservatore Romano, Vatican
PG	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca
PL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina
RB / Revue Biblique	Revue Biblique, Paris
Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris
Rivista di teologia morale	Rivista di teologia morale, Roma

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

România liberă	Ziar cotidian, editat de societatea "R" S.A
ScEsp	Science et Esprit, Paris
Sources vives	Sources vives, Paris
Studia UBBTC	Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia catholica
UR	Conciliul ecumenic Vatican II, Decretul despre ecumenism <i>Unitatis redintegratio</i>
VT	Vechiul Testament
WissWeish	Wissenschaft und Weisheit, Berlin
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, Bonn
ZphTh	Zeitschrift für Philosophie un Theologie