

STUDIA THEOLOGIA CATHOLICA - Issue no.3 / 2006 - Table of contents

1. LA STRUCTURATION INCONSCIENTE DU SUJET HUMAIN DANS LA PERSPECTIVE DU CORPS ET DE L'IMAGE.

Authors: CĂLIN SĂPLĂCAN.

2. LANGAGE ET „FRONTIÈRE”.

Authors: CĂLIN SĂPLĂCAN.

3. ANALIZA RETORICĂ, O METODĂ ÎN INTERPRETAREA TEXTELOR SFINTEI SCRIPTURI.

Authors: MARIUS GRIGORE FURTUNĂ.

4. PROPHÉTISME ET SYMBOLISME DANS L'APOCALYPSE.

Authors: SORIN MARȚIAN.

5. MARIA ANUNȚATĂ ȘI PREFIGURATĂ ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ.

Authors: REMUS FLORIN BOZÂNTAN.

6. MARIA, SLUJITOAREA DOMNULUI.

Authors: REMUS FLORIN BOZÂNTAN.

7. SPIRITUALITATE TRINITARĂ PREASFÂNTA TREIME OGLINDITĂ ÎN RUGĂCIUNEA ÎNĂLȚARE CĂTRE PREASFÂNTA TREIME A FERICITEI ELISABETA A SF. TREIMI.

Authors: CĂLIN BOT.

8. SPIRITUALITATE - RUGĂCIUNEA SFÂNTULUI EFREM SIRUL.

Authors: MIHAI NAVROȚCHI.

9. SACRALITATEA IUBIRII CONJUGALE.

Authors: TRAIAN-RADU COSTE.

10. VOCAȚIA LA MOARTE, CHEMARE LA VIAȚĂ.

Authors: FLORENTIN CRIHĂLMEANU.

11. SFÂNTUL ȘTEFAN SAU CUNUNA MARTIRIULUI.

Authors: SIMONA ȘTEFANA ZETEA.

12. RELIGIÖSE ERZIEHUNG: PROVOKATIONEN IM EUROPA DER ZWEITEN MODERNE ESSAY ZUR SITUATION DES RELIGIÖSEN LERNENS.

Authors: ENGELBERT GROSS.

13. EDUCAȚIA RELIGIOASĂ: PROVOCĂRI PENTRU EUROPA POSTMODERNĂ. ESEU DESPRE SITUAȚIA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI RELIGIOS.

Authors: ENGELBERT GROSS.

14. L'APPARITION AUX DISCIPLES D'EMMAÜS (LC 24,13-35) PROPOSITION D'UNE SEQUENCE DIDACTIQUE.

Authors: NICOLETA SIMONA MARȚIAN.

15. DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFES.

Authors: BOGDAN BLAGA.

16. INDIFERENTISMUL RELIGIOS, O REALITATE CARE NE PRIVEȘTE. SEMNALE DE ALARMĂ ASUPRA STĂRII CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA.

Authors: SIMONA ȘTEFANA ZETEA.

17. CULTURA MORȚII. AVORTUL.

Authors: ANDREI-CLAUDIU HRIȘMAN.

18. TINERII FAȚĂ ÎN FAȚĂ CU BISERICA.

Authors: DIANA RUSU.

19. RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI - YVES-MARIE BLANCHARD, SFÂNTUL IOAN, TÂRGU LĂPUȘ, EDITURA GALAXIA GUTENBERG 2006, 124 P..

Authors: CĂLIN SĂPLĂCAN.

20. RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI - E.G. FARRUGIA SJ (COORD.), DICȚIONARUL ENCICLOPEDIC AL RĂSĂRITULUI CREȘTIN, TRAD. A. POPESCU, V. RUS, I. MUNTEAN, A. MĂRCUȘ, TÂRGU LĂPUȘ, ED. GALAXIA GUTENBERG 2005, 840 p. + 22 HĂRȚI.

Authors: DAN RUSCU.

LA STRUCTURATION INCONSCIENTE DU SUJET HUMAIN DANS LA PERSPECTIVE DU CORPS ET DE L'IMAGE

Călin SĂPLĂCAN

REZUMAT: Structurarea inconștientă a subiectului uman din perspectiva trupului și imaginii. Nașterea copilului nu poate să constituie o origine absolută. Această origine este transmisă de ființe cu un trup și dorințe, care la rândul lor au primit-o ei înșiși și așa mai departe. Copilul moștenește o istorie, nefiind stăpân pe aceasta, istorie care va marca dezvoltarea lui individuală și pe care o va perpetua. Experiența „stadiului oglinzii” a lui Lacan subliniază faptul că subiectul nu poate să se structureze el însuși decât în relație cu propria lui imaginea. Stadiul oglinzii nu este o etapă în constituirea subiectului, ci o structură care se va perpetua de-a lungul vieții lui. Françoise Dolto va insista mai mult decât Lacan, asupra faptului că oglinda nu este decât un caz particular al altor suprafețe psihice: „sensibilul”, „audibilul” etc., în general celălalt. Pentru ca o istorie să nu se învârtă în jurul ei trebuie să deschidem frontierele și să părăsim originea pentru a-i oferi o destinație.

S'il faut avoir une origine pour pouvoir partir, nous dit Daniel Sibony¹, il faut la perdre. Le danger est d'y rester, de jouir, de se perdre en elle ou d'être fasciné. Mais cette origine est de l'ordre de la transmission et se présente comme un lieu constellé (monde, parents, corps, langue, etc.), comme un horizon qui nous échappe, et pourtant, qui nous suit quand on veut la fuir, s'éloigne quand on veut l'approcher. Ainsi, nous ne pouvons que saisir les effets de l'origine, car elle fraie des passages entre deux instances entre lesquelles nous sommes pris.

L'irréductible écart entre soi et son image marque du sceau de l'imaginaire toute opération d'identification subjective. Cette impossibilité d'avoir accès direct à sa propre visibilité est indissociable de la genèse du sujet imageant qui va mettre au monde le sujet de la séparation, le sujet symbolique, le sujet parlant. L'identification est une opération intersubjective, le sujet accède à sa propre visibilité au moment où il désigne cette image de soi comme image d'un autre, comme image pour l'autre. L'image donne accès à la visibilité pour un sujet séparé qui fait l'épreuve d'un deuil, celui de sa propre unité. L'impossibilité de se voir autrement qu'à distance de soi arraché, qu'à travers le reflet, est une opération anthropologique.

Le rapport entre le corps et l'image est difficile à cerner et à définir en psychanalyse. Selon la manière de se situer en rapport avec la frontière entre corps et image, on a eu affaire à des concepts comme l'image du corps, le schéma corporel, l'image spatiale du corps, l'image inconsciente du corps, etc. qui mettait l'accent soit du côté physiologique, biologique du corps, soit du côté imaginaire, fantasmatique de

¹ D. Sibony, *Entre-deux*, Paris, Seuil 1991, p. 31-32.

celui-ci. Ces concepts employés par Schilder², Lacan³, Dolto⁴, etc. ne recouvrent pas la même réalité. Chez Schilder l'image du corps tourne autour du support physiologique, qui va déboucher soit sur la structure libidinale de l'image du corps, soit sur sa signification sociale. En se limitant à l'image tridimensionnelle des postures et positions, l'auteur passe sans faire de distinction entre schéma corporel et l'image du corps:

„Le schéma corporel est l'image tridimensionnelle que chacun a de soi-même. Nous pouvons aussi l'appeler «image du corps», terme bien fait pour montrer qu'il y a ici autre chose que sensation pure et simple, et autre chose qu'imagination: un «apparaître» à soi-même du corps.»⁵

Mais son apport sera décisif quant aux études psychanalytiques menées par la suite sur le rapport image-corps, notamment à partir de son étude sur le „membre fantôme”⁶, dans le sens d'une articulation entre la dimension biologique et celle de l'imaginaire, du concept de schémas corporel et de l'image du corps tel que fera plus tard Françoise Dolto.

1. Le stade du miroir chez Lacan

Étant donné l'accès difficile à l'œuvre de Lacan, en raison des concepts analytiques, d'une pensée qui prend des chemins tortueux, de même qu'en raison des écrits dispersés, nous allons faire appel aux écrits sur Lacan, et beaucoup moins sur ses publications.

Si pour établir la carte du psychisme humain, Freud se rapporte à une topologie de type

CONSCIENT (CS) – INCONSCIENT (ICS) – PRECONSCIENT (PCS)
MOI – ÇA – SURMOI

Lacan va utiliser la distinction: imaginaire – symbolique – réel

C'est à partir de cette distinction qu'il va développer son analyse sur le stade du miroir. Si pour lui, le symbolique constitue l'ordre fondamental, dans l'enfance c'est l'imaginaire qui nous domine.

1.1. L'imaginaire

Il s'appuie dans ses démarches sur les expériences menées par Wallon. Ce dernier constate que l'enfant reconnaît l'image d'autrui vers trois mois, mais il n'arrivera pas à connaître l'image de son corps que vers huit mois. Lacan⁷ reprend ces observations, pour expliquer qu'il passe de l'état d'indifférenciation, d'une dualité non connue, vers un état de différenciation entre lui et autrui, qui est le début de son identification comme sujet.

² P. Schilder, *L'image du corps*, Paris, Gallimard/ Tel 1980.

³ J. Lacan, *Écrits I*, Paris, Ed. Seuil/ Essai 1996.

⁴ F. Dolto, *L'image inconsciente du corps*, Paris, Seuil/ Essai 1984.

⁵ P. Schilder, *op. cit.*, p. 35.

⁶ P. Schilder, *op. cit.*, p. 85-92.

⁷ J. Lacan, *op. cit. I*, p. 89-97.

LA STRUCTURATION INCONSCIENTE DU SUJET HUMAIN

„L’assomption plus jubilatoire de son image spéculaire par l’être encore plongé dans l’impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qui est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire symbolique ou le je se précipite en une forme primordiale, avant qu’il ne s’objective dans la dialectique de l’identification à l’autre et que le langage ne lui restitue dans l’universelle sa fonction de sujet.”⁸

La quête de son indentification se fait progressivement, dans une opposition, du fantasme du corps morcelé et de l’image unifiée de lui-même. Identification qui va s’effectuer progressivement comme une espèce de conquête qu’il va accomplir à partir de sa propre image projetée dans le miroir, où il anticipe l’unité de son corps, dans un impact qui naîtra cette jubilation dont parle Lacan, due à l’appropriation de l’image de son corps. Ce premier amour de soi est une illusion.

Au début, quand l’enfant commence à s’intéresser à l’image du miroir, il ne se rend pas compte que l’image qu’il regarde est la sienne. Il l’aperçoit comme l’image d’un autre ou d’un objet, d’où les tentatives de s’emparer, sourire à celui qui se mire. Malgré la différence de localisation dans l’espace, il ne fait pas la distinction entre l’image du miroir et la présence de la personne qui le porte.

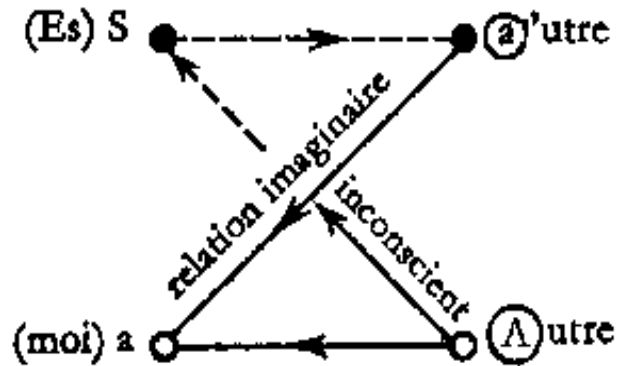
Ensuite, il va finir par comprendre, à coups de répétitions et de maturation psychique, que l’enfant du miroir n’est pas réel. Le fait de ne plus agir à l’image reflétée pour tenter de l’attraper confirme cela. Mais il ne réussit pas à identifier cette image.

Enfin, l’enfant finit par reconnaître l’image du miroir comme étant la sienne. Il fait le lien entre l’image et la personne. Il va s’identifier à partir du miroir, en associant le corps et son image. L’imaginaire se met en place à partir de l’identification de l’enfant en ce double de lui-même, cette image qui n’est pas lui, mais qui lui permet de se reconnaître. Cette situation s’avère aliénante car elle va se perpétuer toute la vie. D’autres images viendront par la suite „surimpressionner” cette première image: celle du héros invincible, de la beauté irrésistible, etc. La structuration du moi se fait par l’imaginaire, et manque tout rapport à la vérité du sujet réel, en étant analogue au rêve. L’ordre symbolique vaut opérer ce travail de passage de l’imaginaire au réel, du rêve à la réalité du sujet humain, passage d’un sujet tout-puissant dans la réalisation de ses désirs, un sujet marqué par le manque d’être et le deux et de la toute-puissance.

Que peut-on retenir de cette démarche sur l’imaginaire? En faisant appel au schéma L. de Lacan⁹, ce qui nous intéresse c’est d’abord la relation S-a’-a.

⁸ *Ibidem* I, p. 90.

⁹ *Ibidem* II, p. 66.



S = sujet (l'être humain en devenir qui s'identifie avec l'image du miroir)
 a' = autre (l'objet de la relation imaginaire: l'image du miroir, l'autre fantasmé ou désiré, etc.)

A = Autre (le lieu où „ça parle”, „ça pense”)

a = moi (le résultat pour le sujet de cette relation)

L'autre (a'), est perçu en fonction de mes attentes, de mes désirs. Il peut être l'image de soi ou d'un autre, un statut social, une idéologie, etc. La fonction de l'image est essentielle, mais ambiguë. Elle est à la fois humanisante, car elle libère le sujet de l'angoisse du corps morcelé, et en même temps elle est aliénante, car elle immerge le sujet dans une relation imaginaire (a). Dans l'être humain il y a un écart entre le Sujet réel et le moi imaginaire issu de nos fantasmes. L'enfant devra surmonter cette illusion, qui le trompe dans le rapport avec lui-même, avec les autres et avec la réalité. Il doit casser l'image au miroir pour avoir accès au réel. C'est le rôle de l'ordre symbolique.

1.2. L'ordre symbolique

Comment éviter un court-circuit entre le Sujet réel et le Moi imaginaire? Nous pouvons nous référer maintenant à l'autre partie du schéma L: S – A – a. Lacan va se rapporter aux découvertes de Freud concernant les rêves, les lapsus, les maladies, etc. Tout cela „parle”, mais ça dit autre chose que ce que l'on entend immédiatement, car cela relève de l'Autre, de l'inconscient. Lacan va parler de l'Autre (A), comme lieu où „ça parle” et „ça pense”, d'où toute parole ne peut que provenir. L'accès à l'ordre symbolique se fait avec l'accès de l'enfant au langage. Or ce langage il ne le crée pas lui-même, mais il se présente à lui comme un ordre structuré, qui est donné avant sa naissance. Ainsi, l'enfant (caractérisé au début comme *infans*, c'est-à-dire „le non parlant”) perçoit son image comme étant la réalité et vit avec elle sous un mode de relation fusionnelle. Ensuite, grâce à la parole d'un adulte il va réussir à identifier cette image, comme différente de lui-

même. Enfin, au moment où l'enfant peut dire „je”, il sort de cette image morcelée qu'il a de lui-même.

Pour Lacan le langage est la condition de l'inconscient, car seule l'être parlant à un inconscient. Il s'agit pour l'homme de reconnaître qu'il est pris dans ses structures signifiantes dont il n'a pas la maîtrise. L'ordre symbolique va permettre à l'homme de se structurer à travers le langage, de devenir un être humain parlant, un „parlêtre”.

Les pôles S et A sont essentiels. „Comme c'est le Moi imaginaire qui occupe le devant de la scène, le véritable sujet est toujours absent de la communication («pourquoi il me dit ça», «mais qu'est-ce qu'il me veut», «où veut-il en venir», «qu'est-ce qu'il a derrière la tête»... autant d'expressions où nous pressentons la faille entre le Moi qui parle et le sujet est masqué par les paroles)”¹⁰. Cela veut dire qu'une désaliénation totale du sujet reste illusoire, car d'une part, il reste toujours aux prises de l'imaginaire, et de l'autre l'ordre symbolique ne lui permet pas d'être transparent à lui-même.

Pour conclure, l'ordre symbolique permet une rupture avec l'imaginaire, met en évidence l'inconscient, permet au sujet de s'humaniser et de se confronter à la vérité du réel.

1.3. Le réel

Le troisième terme de la structure c'est le réel. Lacan fait la distinction entre la réalité et le réel. Si la réalité est comprise dans le sens de ce que je peux atteindre du réel à travers l'imaginaire par les prises de l'ordre symbolique, le réel est ce qui résiste à ces prises, c'est l'inconnu ou l'inconnaissant.

Jusqu'à présent nous avons vu qu'on n'a pas accès direct à la connaissance du réel et de la vérité. Au début, nous commençons à imaginer le monde selon notre désir. L'ordre symbolique, par l'intermédiaire d'un système de symboles et des lois nous obligent à faire le deuil du monde imaginaire, et nous permet de nous inscrire et de nous structurer à l'intérieur d'une culture et d'une société. „Le monde n'est signifiant pour nous, il ne prend sens qu'à l'intérieur d'un ordre symbolique qui nous permet de le dire et de l'interpréter.”¹¹

Le réel se donne comme ce qui se présente hors des frontières du psychisme, tout ce que traumatise ou ce qui rend heureux et qui ne peut être soumis ni à la représentation imaginaire, ni à la représentation symbolique. Nous ne pouvons atteindre que des vérités partielles, de même que notre accès à une connaissance exhaustive du réel nous est barré.

¹⁰ M. Simon, Comment nous devenons un sujet humain. L'importance du symbolique dans l'œuvre de Jacques Lacan, in *Masses ouvrières*, 409, Paris, Ed. Ouvrières 1986, p. 39.

¹¹ M. Simon, *op. cit.*, p. 44.

2. Corps et image chez Françoise Dolto

2.1. La distinction entre Jacques Lacan et Françoise Dolto

Pour Jacques Lacan, a' (autre) est la surface plane du miroir qui reflète visuellement. L'image reflétée est l'illusion totale face au réel morcelé du corps de l'enfant. La maturation psychologique naîtra de cette expérience première et inaugurale qui oppose le corps morcelé de l'enfant à cette image globale à laquelle il doit se confronter. La jubilation de l'enfant dont parle Lacan naît de l'appropriation par l'enfant de l'image de son corps, total et aimé de la Mère. Le stade du miroir s'avère décisif dans la constitution du sujet humain. Par rapport à Lacan, Françoise Dolto considère le miroir non seulement par rapport à une forme visible, mais aussi par rapport à toute forme sensible et psychique.

Chez Dolto par contre, le miroir est une surface réfléchissante de toute forme sensible, visible comme psychique. Françoise Dolto insiste davantage sur la fonction relationnelle de l'image du miroir:

„[...] on valorise souvent la dimension scopique des expériences dites spéculaires: à tort, si l'on n'insiste pas suffisamment sur l'aspect relationnel, symbolique, de ces expériences que peut faire l'enfant.”¹²

Si la surface plane du miroir permet d'individualiser le corps, de découvrir les différences (Moi/ Autre, différence de sexe, etc.), Dolto va se situer dans cet entre-deux de l'image: entre l'image visuelle telle qu'elle est vue par l'enfant et l'image inconsciente qu'il a de son corps. L'enfant n'est pas situé dans un réel dispersé et morcelé, mais réel cohésif et continu. Elle sort de l'opposition lacanienne entre un corps morcelé et l'image globale, pour se situer dans un entre-deux images. Dolto fait l'hypothèse d'une unité de l'image inconsciente du corps, qui se construit progressivement d'unités successives, tandis que Lacan insiste sur un morcellement originaire et une unification spéculaire qui débouche sur une jubilation due à cette spéculation. Pour Françoise Dolto, le sujet est déjà imageant avant même que ses yeux soient ouverts. Et cela parce que, d'après elle, cette image inconsciente du corps se construit déjà dans le ventre de sa mère à partir du touché ou encore de la parole.

Si chez Lacan le statut miroir avait un statut de commencement, chez Dolto il confirme une „individuation narcissique primaire”. Il ne s'agit plus d'une jubilation de l'enfant comme chez Lacan, mais d'une épreuve douloureuse de castration. L'écart entre son corps et l'image du miroir c'est une épreuve douloureuse qu'il doit dépasser. Cette étape va lui permettre d'identifier ce corps qui est le sien, du corps de l'autre, sa mère.

De toute façon, chez les deux, ce qui est important c'est la rencontre avec l'image et assumer cette séparation avec l'image qui doit être faite dans une relation triangulaire. Généralement cela se fait en présence de la mère.

¹² F. Dolto, *op. cit.*, p. 148.

2.2. La distinction entre l'image du corps et le schéma corporel chez Françoise Dolto

Françoise Dolto part de son expérience psychanalytique avec les enfants, à partir des dessins et des modelages auxquels elle associe l'image du corps. Elle va distinguer le schéma corporel et l'image du corps. „Le schéma corporel, dit-elle, est une réalité de fait, il est en quelque sorte notre vivre charnel au contact du monde physique.”¹³ Le schéma corporel se constitue à partir de l'ensemble des processus perceptifs et organiques, qui permet à l'enfant de saisir l'unité de son corps. Ainsi, l'enfant peut localiser une partie très précise du corps par rapport à son ensemble.

Pour Françoise Dolto, le schéma corporel est „le même pour tous les individus”, alors que „l'image du corps est propre à chacun: elle est liée au sujet et à son histoire.”¹⁴ Si le schéma corporel est en partie inconscient, pré-conscient, mais aussi conscient, l'image du corps est éminemment inconsciente. L'image du corps est liée à la mémoire inconsciente de notre vécu relationnel qui va se retrouver dans les relations actuelles: „Tout contact avec l'autre, que ce contact soit de communication ou d'évitement de communication est sous-tendu par l'image du corps, car c'est dans l'image du corps, support du narcissisme, que le passé résonne dans la relation présente.”¹⁵ L'image du corps doit passer par la médiation de l'image et du regard de l'autre, et ne peut pas faire impasse du désir de l'autre et aux pulsions de vie et de mort.

Mais, la première rencontre de l'enfant est celle avec sa mère. Il y a des similitudes entre la relation au miroir et la relation avec sa mère. Dans cette dernière relation, l'enfant se construit par rapport à l'image que la mère lui renvoie. Dans ce cas, la mère est le miroir, l'enfant se mirant dans ses yeux, mais aussi dans son désir. L'imaginaire se comprend aussi en référence à la relation de l'enfant et de sa mère.

L'exemple que Françoise Dolto donne vis-à-vis d'une fillette qu'elle a eu en analyse est éclairant¹⁶. Lors d'un entretien, le même dessin répété par la fillette diffère en fonction de l'absence ou de la présence de sa mère. Si dans l'absence de la mère, la fillette dessine un très beau vase de fleurs épanouies avec des tiges trempant dans l'eau, dans la présence de sa mère, elle fait le même dessin, mais avec un minuscule pot de fleurs, avec un minuscule bouquet de fleurs fanées, sans eau. L'image du corps est ressentie différemment dans la présence ou dans l'absence de la mère. Alors que seule, la fillette se sent épanouie dans „sa beauté séductrice narcissique”, en présence de sa mère elle se sent fanée. Si dans la présence de la mère le schéma corporel de la fillette n'est pas modifié, nous dit Françoise Dolto, cette présence va induire des modifications dans l'image du

¹³ *Ibidem*, p. 18.

¹⁴ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵ *Ibidem*, p. 23.

¹⁶ *Ibidem*, p. 25.

corps. Cette modification parle long sur les relations perturbées entre la mère et la fille.

3. Le complexe d'Œdipe (le rôle de la loi)

Le rôle de la mère. L'imaginaire, nous l'avons vu, peut aussi se comprendre comme relation de l'enfant et de sa mère, en tant qu'être de désir. En découvrant le personnage désiré par la mère, l'enfant abandonne la position duelle pour inscrire ses fantasmes de toute-puissance sur le père, en tant qu'il est celui qui a le phallus. Pour plaire l'enfant, garçon ou fille, s'identifie à l'objet du désir de sa mère: le phallus. L'enfant s'imagine être tout pour sa mère, et la mère peut aussi entrer dans ce jeu fusionnel.

Le rôle du père. C'est là qu'intervient le père, qui interdit à l'enfant de se prendre pour l'enfant-phallus qui comble le désir de la mère et qui interdit à la mère d'identifier l'enfant à son manque. Le père introduit un interdit qui permet à chacun d'exister. Il joue un rôle qui ne se confond ni avec sa fonction biologique (le réel), ni avec sa fonction d'identification de l'enfant (imaginaire). Cette fonction symbolique, va recevoir par Lacan l'appellation: le nom du père, où la fonction paternelle. Ceci ne pourra se faire que si la mère accepte cet interdit, en prenant valeur de loi. Si le père est contesté, humilié par la mère, l'enfant n'aura pas accès à la fonction symbolique du père en restant aux prises des identifications imaginaires. C'est en acceptant le „non” du père, que l'enfant va accepter le „nom” du père.

„La fonction paternelle est justement de représenter pour l'enfant le monde humain réel, structuré par des règles et des lois auxquelles le père lui-même est soumis. Le père joue là un rôle essentiel: il est la condition d'entrée dans l'ordre humain, dans le réel des relations humaines, à commencer par les relations de parenté et les lois qui les commandent.”¹⁷

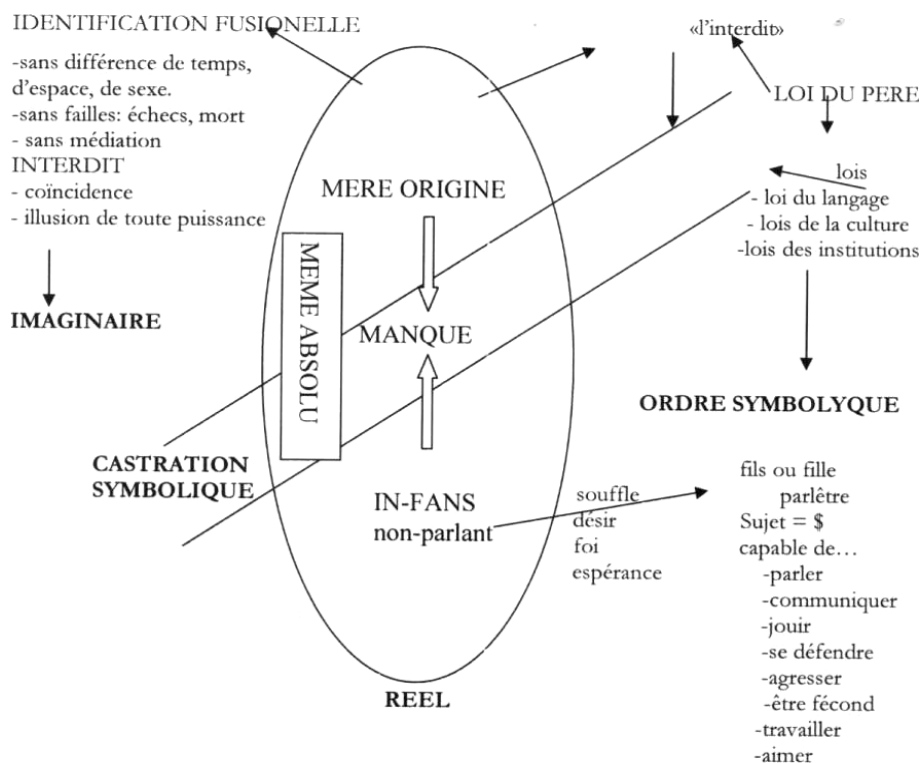
La castration. C'est le moment d'une rupture, qui opère le passage du fusionnel à l'humain, de l'état d'indifférenciation à celui de différenciation. Cette rupture est nécessaire pour introduire l'enfant à ses propres limites. Elle est appelée castration symbolique et oblige l'enfant à reconnaître que la différenciation sexuelle est la marque indélébile du manque-à-être qui est la condition commune de tout homme et de toute femme. C'est l'expérience d'une perte radicale, car personne ne peut être le phallus. On l'a ou on ne l'a pas, mais l'être, c'est impossible. Voilà ce qui fait accéder l'enfant à dire „je”, à devenir fils ou fille, n'être que garçon ou que fille, c'est-à-dire naître. Les personnages comptent ici moins que les rôles et les fonctions. Ainsi, peu importe que ce soit la mère réelle, le père réel, ou encore que le père réel soit absent ou mort, pourvu qu'il soit reconnu et nommé par la mère, qu'il existe pour elle et que l'enfant se trouve exclu ainsi de sa position imaginaire.

L'œdipe est ce passage obligé de l'imaginaire au symbolique par l'acceptation de la castration pour le désir, passage de ce manque dont le phallus

¹⁷ M. Simon, *op. cit.*, p. 41.

LA STRUCTURATION INCONSCIENTE DU SUJET HUMAIN

est le signifiant dans l'ordre symbolique. Pour comprendre mieux sa démarche nous allons faire appel à Xavier Thévenot en lui empruntant le schéma¹⁸ concernant la castration symbolique chez Lacan, que nous présentons ici bas.



dans l'assomption de la temporalité

L'existence de l'enfant se caractérise en début de la vie par ce manque de frontière. Cette frontière doit être conquise pour que l'enfant puisse acquérir l'unité de son corps et dépasser l'état d'indifférenciation dont il vivait. La négation attachée au terme d'inconscient, dit l'auteur, n'a pas de connotation maléfique pour l'enfant. Ce dernier doit renoncer au monde fusionnel qu'il

¹⁸ Il s'agit du schéma de la castration symbolique selon Lacan, interprétée par Xavier Thévenot. Il est présenté d'une manière très simple en X. Thévenot, *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Ed. Salvator 1982, p. 47, et d'une manière détaillée dans les polycopiés distribués par l'auteur pendant ses cours à l'Institut Catholique de Paris. C'est ce dernier schéma que nous allons présenter.

forme avec sa mère, pour qu'il puisse s'humaniser et devenir autonome. Par le refoulement de l'objet impossible du désir, l'enfant découvre d'autres „objets”¹⁹.

L'instance qui vient casser ce monde fusionnel, appelée loi, est constituée d'un ensemble des références sociales qui préexistent à l'enfant: le langage, les interdits, le père, etc. On voit bien que pour devenir humain et gagner son autonomie, l'homme doit renoncer en permanence de coïncider avec son origine. En paraphrasant un texte biblique²⁰ Xavier Thévenot conclut: „qui veut sauver sa vie fusionnelle perdra sa vie humaine. Qui perdra sa vie fusionnelle à cause de la loi sauvera à sa vie humaine.”²¹

Pour dépasser cet état archaïque d'indifférenciation, la fonction structurante du miroir est essentielle. L'enfant pourra acquérir son identité à partir de son image, à travers les autres, mais cette identité sera toujours menacée par l'aliénation dans le rapport à son image et dans le rapport au désir de sa mère, comme le montre le mythe de Narcisse et le mythe de Pygmalion.

L'aliénation dans le rapport à soi, consiste à rester dans l'imaginaire. Elle vise d'avantage la structuration de soi, et est de l'ordre du pâtir. Il s'agit de saisir où se situe la frontière entre le réel et l'imaginaire quand on est pris dans une image, où le paraître se met à valoir sur le ressenti de l'être. Dans le contexte de notre travail, ce qui apparaît peut être provoquée. Il s'agit d'imposer l'apparence. L'apparence constitue alors le refuge de la réalité du corps dans la surface extérieure. Il s'agit de se faire pure surface, d'abolir la distance qu'il y a entre apparition et apparence, entre corps et image.

Nous retrouvons ici le récit de Narcisse tel qu'il nous est présenté dans l'œuvre d'Ovide, *Les Métamorphoses*²². Les lectures de ce mythe sont multiples. On notera simplement les lectures psychanalytiques de Paul-Laurent Assoun pour qui „*Ce qui arrive* en effet à Narcisse, c'est qu'il se trouve séduit par autre... qui se

¹⁹ Tout ce qui existe en dehors de la personnalité de l'enfant.

²⁰ „En effet, qui veut sauver sa vie, la perdra; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera.” cf. Mc 8,35, mais aussi Mt 16,25 et Lc 9,24

²¹ X. Thévenot, *op. cit.*, p. 48.

²² „Mais tandis qu'il apaise la soif qui le dévore, il sent naître une autre soif plus dévorante encore. Séduit par son image réfléchie dans l'onde, il devient épris de sa propre beauté. Il prête un corps à l'ombre qu'il aime: il s'admire, il reste immobile à son aspect, et tel qu'on le prendrait pour une statue de marbre de Paros. Penché sur l'onde, il contemple ses yeux pareils à deux astres étincelants, ses cheveux dignes d'Apollon et de Bacchus, ses joues colorées des fleurs brillantes de la jeunesse, l'ivoire de son cou, la grâce de sa bouche, les roses et les lis de son teint: il admire enfin la beauté qui le fait admirer. Imprudent! il est charmé de lui-même: il est à la fois l'amant et l'objet aimé; il désire, et il est l'objet qu'il a désiré; il brûle, et les feux qu'il allume sont ceux dont il est consumé. Ah! que d'ardents baisers il imprima sur cette onde trompeuse! combien de fois vainement il y plongea ses bras croyant saisir son image! Il ignore ce qu'il voit; mais ce qu'il voit l'enflamme, et l'erreur qui flatte ses yeux irrite ses désirs.” cf. Ovide, *Les Métamorphoses*, Livre III, 407-432, Paris, Ed. Gay & Guestard, 1806. (Traduit par G.T. Villenave), <http://bcf.ftr.ucl.ac.be/META/03.htm>

révèle identique à sa propre image.”²³, et de Henri Van Lier pour qui „Narcisse est le héros aristocratique du Moi descriptible. Il se mire dans son Même, dans la Mère, dans l’Eau. Mais son désir, comme tout désir, est inassouissable, et le Moi descriptible reste un Moi idéal. Bien plus, le désir d’identité est mortifère et Narcisse se noie en rejoignant son eau-mère. Il y a une malédiction de l’image comme il y a une malédiction de l’inceste. En contraste, irréprésentable, son amante délaissée Echo est l’autre mode de l’identité, non par la vue, mais par l’ouïe, et pour autant sans vis-à-vis, non agressive, réminiscente, mémorialiste.”²⁴ Ces lectures ont leur intérêt dans une perspective du désir qui inscrivent l’image de soi, dans la relation à l’autre ou à la mère. Elles font toutes référence plus au moins explicitement au stade du miroir et surtout à cette frontière de l’eau qui est une frontière qui reflète l’image de Narcisse. Mais n’y a-t-il une autre lecture possible?

Pour Jean Baudrillard, dans la séduction la distorsion entre le Même et l’Autre est abolie. Il n’y a plus de distance entre la l’image et le corps. Ce dernier se fait pure surface: „Penché sur sa source, Narcisse se désaltère: son image n’est plus « autre », elle est sa propre surface qui l’absorbe, qui le séduit, telle qu’il ne peut que s’en approcher sans jamais passer au-delà, car il n’y a plus d’au-delà qu’il n’y a de lui à elle de distance réflexive. Le miroir de l’eau n’est pas une surface de réflexion, mais une surface d’absorption.”²⁵ La question posée par Baudrillard vise moins la relation que nous entretenons avec l’autre, que la relation à notre propre image. „Or dans le mythe narcissique, il ne s’agit pas d’un miroir tendu à Narcisse pour qu’il s’y retrouve idéalement vivant, il s’agit du miroir comme absence de profondeur, comme abîme superficiel, qui n’est séduisant et vertigineux pour les autres que parce que chacun est le premier à s’y abîmer.”²⁶

Finalement, Narcisse meurt par le fait de voir sa propre image. Il plonge pour joindre sa propre image: „La malédiction de Narcisse c’est que *de voir son image lui donne la mort*. Ça le fait plonger, et rejoindre son image au fond de l’eau. Il ne supporte pas d’image *séparée* de lui; l’image le met hors de lui, l’angoisse à mort. L’impasse narcissique est ce collage entre perception et mémoire qui fait qu’avoir une image de soi c’est risquer son corps.”²⁷ L’image est la trace du corps disparu... „Que faut-il conclure, sinon qu’est la mort elle-même qui nous guette à travers l’inceste et sa tentation immédiate, y compris *dans la relation incestueuse que nous entretenons avec notre propre image?*”²⁸

L’aliénation dans le rapport aux autres. La visée de cette démarche s’inscrit dans la structuration de soi et ce qui la caractérise c’est la manière dont

²³ P.L. Assoun, *Le regard et la voix*, Vol. I, Paris, Ed. Economica 1995, p. 70.

²⁴ H. Van Lier, *L’animal signé*, Rhode-St.-Genese, Ed. De Visscher, 1980, p. 119.

²⁵ J. Baudrillard, *De la séduction*, Paris Galilée 1979, p. 95.

²⁶ *Ibidem*, p. 96.

²⁷ D. Sybony, *op. cit.*, p. 280.

²⁸ J. Baudrillard, *De la séduction*, p. 98.

elle se manifeste dans l'agir envers les autres que nous trouvons décrit dans le mythe de Pygmalion. D'abord, soulignons le dégoût de Pygmalion pour les femmes, dont il les associe aux crimes et aux vices. Il se dévoue à l'art par mépris des femmes. Alors, il va „construire” la femme de ses rêves, en sculptant une statue: Galatée. On peut déduire ainsi sa difficulté à faire face à la femme réelle, et au risque de l'échec, de la déception, dans ce face-à-face. L'autre, devient un lieu d'investissement idéal, qui n'oppose pas de résistance, mais se laisse modeler par Pygmalion. La femme de Pygmalion n'a pas de désir, ni de sentiments. Elle est là seulement pour lui.

Les mythes de Narcisse et de Pygmalion sont semblables. Si le mythe de Narcisse nous présente l'aliénation dans le rapport à lui-même où il trouve un vis-à-vis dans son image avec laquelle il se confond, Pygmalion²⁹ va se mirer

²⁹ „Pygmalion déteste et fuit un sexe enclin par sa nature au vice. Il rejette les lois de l'hymen, et n'a point de compagne qui partage sa couche. Cependant son ciseau forme une statue d'ivoire. Elle représente une femme si belle que nul objet créé ne saurait l'égaliser. Bientôt il aime éperdument l'ouvrage de ses mains. C'est une vierge, on la croirait vivante. La pudeur seule semble l'empêcher de se mouvoir: tant sous un art admirable l'art lui-même est caché! Pygmalion admire; il est épris des charmes qu'il a faits. Souvent il approche ses mains de la statue qu'il adore. Il doute si c'est un corps qui vit, ou l'ouvrage de son ciseau. Il touche, et doute encore. Il donne à la statue des baisers pleins d'amour, et croit que ces baisers lui sont rendus. Il lui parle, l'écoute, la touche légèrement, croit sentir la chair céder sous ses doigts, et tremble en les pressant de blesser ses membres délicats. Tantôt il lui prodigue de tendres caresses; tantôt il lui fait des présents qui flattent la beauté. Il lui donne des coquillages, des pierres brillantes, des oiseaux que couvre un léger duvet, des fleurs aux couleurs variées, des lis, des tablettes, et l'ambre qui naît des pleurs des Héliades. Il se plaît à la parer des plus riches habits. Il orne ses doigts de diamants; il attache à son cou de longs colliers; des perles pendent à ses oreilles; des chaînes d'or serpentent sur son sein. Tout lui sied; mais sans parure elle ne plaît pas moins. Il se place près d'elle sur des tapis de pourpre de Sidon. Il la nomme la fidèle compagne de son lit. Il l'étend mollement sur le duvet le plus léger, comme si des dieux elle eût reçu le sentiment et la vie. [...] Vénus, présente à cette fête, mais invisible aux mortels, connaît ce que Pygmalion désire, et pour présage heureux que le vœu qu'il forme va être exaucé, trois fois la flamme brille sur l'autel, et trois fois en flèche rapide elle s'élanche dans les airs. Pygmalion retourne soudain auprès de sa statue. Il se place près d'elle; il l'embrasse, et croit sur ses lèvres respirer une douce haleine. Il interroge encore cette bouche qu'il idolâtre. Sous sa main fléchit l'ivoire de son sein. Telle, par le soleil amollie, ou pressée sous les doigts de l'ouvrier, la cire prend la forme qu'on veut lui donner. Tandis qu'il s'étonne; que, timide, il jouit, et craint de se tromper, il veut s'assurer encore si ses vœux sont exaucés. Ce n'est plus une illusion: c'est un corps qui respire, et dont les veines s'enflent mollement sous ses doigts. Il rend grâce à Vénus. Sa bouche ne presse plus une bouche insensible. Ses baisers sont sentis. La statue animée rougit, ouvre les yeux, et voit en même temps le ciel et son amant. La déesse préside à leur hymen; il était son ouvrage. Quand la lune eut rempli neuf fois son croissant, Paphus naquit de l'union de ces nouveaux époux; et c'est de Paphus que Chypre a reçu le nom de Paphos.” cf. Ovide, *op. cit.*, Livre X, 243-296.

dans les autres, qu'il va faire, „construire” à son image ou il va se retrouver. Pygmalion est un Narcisse actif³⁰.

Conclusions. Ce qui caractérise la fusion c'est le désir. Pour casser ce monde fusionnel, il faut un autre désir (celui du père) qui va régler le rapport des désirs (enfants-mère). L'intervention du père, au nom de la Loi, va castrer l'enfant du désir d'être tout pour sa mère. Cette crise œdipienne n'est jamais dépassée, en se retrouvant tout au long de la vie des personnes. Ainsi, pour s'humaniser l'on doit renoncer à un monde fusionnel. Comment se fait-il cela?

Si l'étude de Xavier Thévenot traite plutôt l'individuation de l'homme et celui de Xavier Lacroix le sens des relations sexuelles, on trouve des similitudes dans les démarches des deux auteurs, qui trouve dans l'intériorisation de la loi leur point d'intersection. Si pour Xavier Thévenot cette intériorisation de la loi s'exprime dans „le renoncement à un monde sans faille”³¹, „le renoncement à un monde sans différence”³², „le renoncement à un monde de toute puissance”³³, „renoncer à coïncider avec son origine”³⁴, pour Xavier Lacroix elle s'exprime par l'intégration du temps („attente”³⁵, „gradation dans les étapes”³⁶ et „duré”³⁷), „intégration de la loi” et „intégration de la solitude”³⁸.

Avec ses similitudes, il faut remarquer aussi les différences entre les deux auteurs. Xavier Lacroix est beaucoup plus attentif à la promesse qui est attachée à l'unité entre un homme et une femme: «l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent une seule chair» (Gn 2,24), qui peut fonctionner à son tour à la manière d'une utopie. Pour ne pas dégénérer en illusion, il est fondamental de soutenir l'importance d'une fonction critique.

³⁰ Cf. X. Lacroix, *Les mirages de l'amour*, Paris, Bayard/ Centurion 1997, p. 39.

³¹ „Cela veut dire accepter dans sa vie la réalité de l'échec et du mourir.” cf. X. Thévenot, *op. cit.*, p. 48.

³² „... refuser de conquérir tout, tout de suite”. *Ibidem*, p. 49.

³³ „... qui chercherai une maîtrise absolue de soi-même”, en cherchant à nier ainsi toute dépendance. Cf. X. Thévenot. *Ibidem*, p. 49.

³⁴ C'est-à-dire renoncer à „tout désir de vouloir coïncider avec Dieu, de vouloir fusionner avec celui que l'on juge d'être son créateur.” *Ibidem*, p. 50.

³⁵ „... signe que le désir (et à fort ignorer l'amour) est le fruit de toute une histoire, personnelle et commune, occasion dans devenir sujet et de l'imprégner de liberté.” cf. X. Lacroix, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf 1992, p. 332.

³⁶ „L'art et la vérité de l'amour exige de compter les étapes.[...] Tout hâte est signe de l'ennui!” cf. L. Evely, *Amour et mariage*. Bruxelles, 1966, p.180, cité par X. Lacroix, *Le corps de chair*, p. 333.

³⁷ „C'est seulement à travers l'expérience concrète de l'irréversibilité du temps que l'acte prend sa signification de don.” cf. X. Lacroix, *Le corps de chair*, p. 334.

³⁸ „Solitude, est le terme par lequel nous désignerons cette irréductible distance entre les êtres, cette séparation indissociable de l'individuation, cette limite à toute communication qui tient à notre condition même et dont la portée n'est pas seulement empirique mais existentielle.” cf. X. Lacroix, *Le corps de chair*, p. 337.

CĂLIN SĂPLĂCAN

Cette fonction critique a été assumée par Xavier Thévenot qui soulignait le fait que l'engagement des personnes dans ce devenir – ce travail d'humanisation de l'homme – se fait en partant de l'organisation psychosociale que l'individu a atteint, c'est-à-dire en démasquant des stratégies de l'inconscient, mais aussi en démasquant les rapports pervers à la loi... Un travail qui ne finit jamais, une tâche qui „exige beaucoup de lucidité, quelquefois beaucoup de courage... Elle exige toujours beaucoup d'amour et beaucoup d'humour.”³⁹

³⁹ X. Thévenot, *op. cit.*, p. 52.

LANGAGE ET „FRONTIÈRE”

Călin SĂPLĂCAN

REZUMAT: Limbaj și „frontieră”. Analiza care urmează își propune să exemplifice, din perspectiva filosofiei de orientare analitică, unele aspecte privind limbajele în contextul cărora conceptul de „frontieră” poate fi abordat. Cercetarea este ca problematică, în principal, de natură filosofică. Analiza de față este un demers analitic de clarificare și critică, având ca referențial o caracterizare formală a frontierei. Ea se situează în perspectiva wittgensteiniană încercând să delimiteze limbajul faptelor și cel al valorilor, limbajul științific de cel etic.

Le concept de frontière choisie comme référentiel est plutôt descriptif. Définir la frontière au sens formel-analytique vise principalement un essai de délimitation. Ainsi présentée, la frontière n’a pas un statut ontologique. Seulement en la chargeant de différentes significations et en l’abordant à travers des perspectives différentes (par exemple, la perspective morale) que la frontière peut me renvoyer un possible statut ontique. La frontière peut avoir un statut normatif, en s’inscrivant dans une attitude morale qui vise une démarche relationnelle de l’homme dans le monde. Mais une tel statut moral de la frontière n’est pas une présentation des parties spécifiques du monde, mais une représentation du monde intériorisé du sujet, et en ce sens elle a une dimension subjective. Dans ce cas, ce ne sont pas les problèmes scientifiques, factuels, à la/ sur la frontière qui présentent intérêt, mais les subjectifs, chargés de valeurs, existentiels [normatifs (moraux) que soulève la frontière-objectale (avec un statut ontique-factuel)].

Entre le sujet valorisant et la frontière investiguée s’interposent des normes, des interprétations, des présuppositions. Par exemple, la religion présente une démarche vis-à-vis de la frontière, dans laquelle prédomine la dimension existentialiste humaine. Ce qui caractérise la frontière n’est pas l’existence au niveau factuel („Comment est le monde, ceci est pour le Supérieur parfaitement indifférent. Dieu ne se révèle pas *dans* le monde.”)¹, mais l’expérience de la vie et de la mort. Le message chrétien est celui d’une expérience sur la frontière, une expérience au contenu existentiel sur une frontière ontique-factuelle: vie du corps/mort du corps. Indifféremment du niveau factuel ou existentiel, la frontière est située dans un horizon de sens spécifique. Cet horizon, exclu par la science, est inclus par l’éthique.

Mais, au niveau des présuppositions, certains positionnements analytiques comme celles de Wittgenstein, excluent la frontière même: „Ainsi dans la mort,

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard 1993, P 6.432.

le monde n'est pas changé, il cesse."², ou: „La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort.”³

Les propositions concernant la frontière factuelle (objectale) sont *des propositions sensées*; le vrai ou le faux de ces propositions tiennent une contingence ontologique qui peut être établie d'une manière *a posteriori* dans un rapport empirique aux faits (la frontière-factuelle – un corps, par exemple - peut être d'une manière ou d'une autre). Dans ce sens la théorie de la vérité de Wittgenstein est une théorie de la „vérité en correspondance”: „Pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité.”⁴ Le corps est une réalité, „un fait”. Dans la perspective éthique (valorique) de la frontière, l'interprétation et la réinterprétation de la frontière-objet [le corps par exemple] est une source inépuisable de sens, de signification et de resignification. L'image du corps n'est pas un fait, c'est autre chose. L'image du corps *se montre*, est „une valeur”, „un sens”.

Au niveau du langage, une position radicale est exprimée par l'empirisme logique à travers ses représentants R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath dans le „Manifeste du Cercle de Vienne”: „Le métaphysicien et le théologien⁵ croient, par un malentendu, que leurs affirmations disent quelque chose à travers les propositions qu'ils énoncent, qu'ils décrivent un fait. Mais l'analyse montre que ces propositions ne disent rien⁶, mais sont uniquement l'expression d'un sentiment existentiel.⁷ Exprimer de tels sentiments vis-à-vis de la vie peut être une charge importante. [...] Mais si l'on choisit comme le vêtement linguistique d'une théorie il y a un danger: on prétend qu'il y a un contenu théorique là où il n'y a rien. Si un métaphysicien ou un théologien souhaitent appeler un instrument commun tel le langage, il faut qu'il lui soit clair et il doit reconnaître sans équivoque qu'il n'offre pas une description, mais l'expression, pas une théorie, la transmission d'une connaissance, mais poésie et mythe. Si un mystique soutient que ce qu'il vit est au-dessus et au-delà de tout concept, on ne peut pas contester cette chose. Mais il ne peut pas parler de cela: car parler signifie entourer par les concepts, réduction aux faits qui peuvent être encadrés scientifiquement.⁸”⁹ Une observation importante faite en marge de ces considérations montre qu'une distinction si tranchante entre - ce qui présente ici intérêt: la frontière – la „frontière-objectale” et les „sens (éthiques) de la

² *Ibidem.*, P 6.431.

³ *Ibidem.*, P 6.4311.

⁴ *Ibidem.*, P 2.223.

⁵ Généralement ceux qui confèrent des sens et des valeurs (notre note).

⁶ Elles „montrent” selon la terminologie wittgensteinienne (notre note).

⁷ Des propositions hors-sens selon la terminologie wittgensteinienne (notre note).

⁸ Des propositions sensées selon la terminologie wittgensteinienne (notre note).

⁹ R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, *Concepția științifică despre lume: Cercul de la Viena*, în *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate*, Partea I, București 1986, p. 223 [coordonatori Al. Boboc și I. Roșca] (notre traduction).

frontière” a comme conséquence une conclusion difficilement acceptable: entre une „frontière-objectale” accessible et imposée pour un sujet d’une manière directe, et l’image (valorique, subjective, etc.) de la frontière, il y a un déchirement!

Le statut ontologique de la frontière génère l’existence des deux plans. Un plan ontique de la division, que la frontière institue dans l’ontique lui-même, et un plan de signification de la division ontiquement instituée. Les différences factuelles décrites demandent à être singifiées. Au-delà de sa facticité, au-delà de sa signification conceptuelle, la frontière est subordonnée à un horizon de valeurs (de sens).

Au niveau d’un discours objectif, la frontière ontique (factuelle) est extérieure et neutre par rapport au sujet qui la valorise. Quant au niveau du discours éthique, la frontière perd sa „neutralité” et devient un facteur sélectif des valeurs. La frontière se présente comme un „élément existentiel” donné par un acte de participation à l’intégration de la frontière ontique dans „le monde des valeurs” du sujet. Il y a, du point de vue philosophique, différentes manières d’intégrer les frontières. Par exemple Karl Jaspers, en s’interrogeant philosophiquement sur le mystère de la scission sujet-objet: „Que signifie ce mystère de la scission sujet-objet présent à chaque instant?”¹⁰; et sur la possibilité de la dissolution ou de l’intégration de cette polarité dans la connaissance de Dieu, il affirme: „C’est seulement en qualité d’existence que nous pouvons avoir Dieu comme objet, car il se situe dans une dimension totalement différente des objets réels saisissables empiriquement et susceptibles d’être pensées rigoureusement.”¹¹. Pour Karl Jaspers, la connaissance mystique consiste dans le dépassement de la scission sujet-objet. En ce sens le dépassement religieux des différences a la prétention d’accéder à l’intégration de ces différences par une appréhension directe, sans médiation, de nature intuitive. L’intuition serait ainsi une manière supérieure de dépassement des différences ontiquement instituées (empirique-factuelle) ou logique-rationnelle. Le dépassement des frontières peut être aussi l’objectif des démarches métaphysiques, purement philosophiques.

L’une des différences entre le discours scientifique sur la frontière et celui des valeurs, existentiel (éthique, religieux, etc.) est liée au fait que le premier a comme objectif la clarification des différences ontiques „neutres”, en suivant une finalité cognitive, alors que le dernier a comme objectif l’orientation de l’homme à travers les différences, en suivant une finalité existentielle. Par exemple, en ce sens nous pouvons dire que la connaissance scientifique est une attitude de recherche et d’enregistrement des différences dans l’horizon de la raison - neutre à un système des valeurs de la réalité -, alors que la connaissance

¹⁰ K. Jaspers, Cuprinătorul, în *Texte filosofice*, București, Editura Politică 1986, p. 17 (notre traduction).

¹¹ *Ibidem*, p. 20 (notre traduction).

religieuse est une attitude axiologique (morale) d'institutions des valeurs dans un horizon existentiel. Une chose, est le corps en médecine, une autre chose, en théologie. La science est ainsi une manière „de connaître” sur la frontière, alors que la religion est une manière spécifique „d'être” à la frontière. Il est suggestif, dans cette perspective d'apporter les frontières, les considérations du sociologue Petre Andrei: „La conscience humaine vise généralement deux buts: 1.) expliquer le monde, l'univers duquel nous faisons partie; 2.) comprendre le sens de notre existence et sa valeur. Ces deux visées de l'âme nous conduisent à une conception unitaire et ultime du monde.”¹²

Bien sûr, les discours sur la frontière menés par la science et la religion, sont différents. Un problème „de frontière” telle qu'il est posé par la science, n'existe pas pour la religion, et inversement, là où il y a des problèmes de frontières pour la religion, ils sont inexistantes pour la science. Évidemment, ces discours ne sont pas compatibles, car ils ne sont pas réciproquement révélateurs. Ce qui présente un intérêt majeur sont les frontières qui se révèlent mutuellement. Ce disant, il faut souligner que la finalité d'une telle démarche ne vise aucunement l'immixtion de la religion dans la sphère des sciences, mais son droit de représenter une forme spécifique de la spiritualité humaine. Si cette dernière institue et évalue des valeurs de la réalité de ce monde dans sa totalité, le monde de la science n'aborde la réalité que d'une manière parcellaire. La manière dont la religion réalise cela est en général liée à la réinterprétation cohérente des résultats de la science, dans un horizon religieux. (Il y a eu aussi une autre manière d'interprétation - présente surtout au début des sciences modernes - par laquelle les difficultés inhérentes des sciences ont trouvé une solution à travers les éléments et les raisons théologiques. Celle-ci est une immixtion de la religion dans la science.)

La problématique scientifique est subordonnée à une conception scientifique du monde où la dimension ontologique matérielle du monde factuel s'impose principalement au sujet qui fait les différences. La problématique religieuse une subordonnée est une conception religieuse spécifique du monde, dans lequel les dimensions spirituelles hiérarchisées axiologiquement se superposent sur les „différences (frontières) matérielles”. Il faut souligner que la perspective scientifique et celle religieuse [éthique etc.] des frontières sont, en dernière instance, de manière spécifiques distinctes de réflexion du monde au niveau du sujet.

Le problème du langage¹³ par lequel s'expriment „des faits”¹⁴ et des „activités quotidiennes”, et celui du langage par lequel s'expriment „des sens”,

¹² P. Andrei, *Sociologia cunoașterii și valorii*, în *Opere sociologice* (vol. I). București, Editura Academiei 1973, p. 167 (notre traduction).

¹³ „La totalité des propositions [sensée, notre note] est la langue.” cf. L. Wittgenstein, *op. cit.*, P 4.001.

¹⁴ „La totalité des propositions vraies est toute la science de la nature (ou la totalité des sciences de la nature)”. *Ibidem*, P 4.11

„des valeurs”, „des états subjectifs”, est une source majeure de différenciation entre ce qui *se dit*, s’exprime sur quelque chose, par exemple sur la frontière et les différences, et ce qui se signifie, se valorise, *se montre* sur cette chose-là.¹⁵ Le langage sur les faits est une expression du contenu de la pensée¹⁶ réalisée à l’aide des systèmes complexes des signes naturels (langage naturel) [et éventuellement formels (langage mathématique)] ayant en général une signification empirique¹⁷ „La proposition figure la subsistence ou la non-subsistence des états de choses.”¹⁸ De cette manière, les sens et les valeurs transcendent les faits et ne peuvent pas être sur le même plan que les faits. L’instrument avec lequel nous exprimons des sens et des valeurs est pourtant le même: la langue naturelle. Mais, étant donné sa spécificité, „le discours” sur les sens et les valeurs n’impose pas nécessairement un soutien logique, une validation ou une invalidation empirique. Cela ne signifie pas que l’appel à la raison, à la logique ou à l’expérience sont exclus, mais que dans certaines situations cet appel n’est ni contraignant, ni nécessaire. Il est ainsi possible que ces deux formes de discours, ayant comme référence la frontière et les différences, se fassent d’une manière complètement différente. D’un point de vue religieux par exemple, le rapport à la frontière, comme nous l’avons encore dit, peut se faire dans un horizon intégrateur de valeur et du sens, sens spécifiquement religieux; d’un autre point de vue, la frontière peut être simplement une limite localisée ontiquement.

En ce qui concerne le langage sur les faits, les concepts constituants proviennent d’un nombre relativement réduit de concepts primaires ou élémentaires, qui s’enorment directement dans certaines expériences. Le problème du langage comme instrument relationnel de l’homme avec le monde des faits, comme manière acceptée pour exprimer „les faits du monde”, constitue une préoccupation d’intérêt cognitif et pratique: „L’acceptation du monde des choses ne dit que l’acceptation d’une certaine forme de langage. L’acceptation du langage des choses mène, suite aux observations faites, à l’acceptation de certains énoncés et à la conviction qu’elles sont vraies.”¹⁹ On peut parler du corps comme frontière et différence dans un tel langage. Mais on peut parler du corps comme frontière et différence au niveau du sens, des valeurs; une telle perspective n’étant en rien préoccupée des problèmes logiques, grammaticaux, restrictifs du langage. Cela peut se faire dans un langage métaphorique ou autrement suggestif, mais plus adéquat dans le fait de donner sens (par exemple les formes artistiques de langage peuvent être plus influentes et plus claires dans la signification de certaines valeurs, normes éthiques, etc.).

¹⁵ „Il y a assurément de l’indicible. Il se montre, c’est le Mystique.” [ou l’éthique; ou l’esthétique; notre note]. *Ibidem*, P 6.522.

¹⁶ „La pensée est la proposition pourvue de sens”. *Ibidem*, P 4.

¹⁷ Propositions considérées ayant un contenu cognitif vérifiable dans l’expérience.

¹⁸ L. Wittgenstein, *op. cit.*, P 4.1.

¹⁹ R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Cluj-Napoca, Editura Dacia 1972, p. 269.

Ce que nous vivons dans certaines „relations” avec les faits sont généralement des états de la conscience (états d’âme) qui ne peuvent pas être exprimés linguistiquement comme la langue exprime „des faits” („Ce qui *peut* être montré ne *peut* pas être dit.”)²⁰ Nous ne pouvons pas contester l’existence de ces formes réelles d’expressions [langages] éthiques, théologiques, etc. dont les préoccupations visent les fonctions existentielles et non pas le souci d’une syntaxe et d’une sémantique logique (correcte). Le langage religieux (théologique) se suffit à lui-même pour affirmer la transcendance et formuler des vérités absolues. La foi suspend les limitations qui s’imposent au langage naturel et scientifique. Ainsi, de manière suggestive on fait appel à l’écrivain Miguel de Unamuno: „[...] le style mystique – qui travaille avec des antithèses, des paradoxes, jusqu’au jeu tragiques des mots. Car l’agonie mystique utilise le jeu des mots, elle joue la Parole, elle joue avec le Verbe. Et elle joue pour Le créer. [...] Et dans cet enlèvement au troisième ciel, au paradis, St. Paul entendit des paroles inexprimables qu’il n’est pas permis à l’homme de redire. (2 Cor. 12,4).”²¹

La prétention d’univocité des concepts du langage sur les faits se traduit par des distinctions conceptuelles bien précisées dans leur signification (prépondérant empirique), en référence à la réalité. Un tel langage est lui-même une frontière qui sépare: „L’instrumentalisation du langage consacre de plus en plus l’idée qu’à travers la parole une faille se creuse entre les hommes, entre l’homme et la chose, qu’en fait, elle sépare plus qu’elle n’unifie les réalités qu’elle exprime. Dans la vision chrétienne, la parole remplit cette faille, étant donné que les paroles revendiquent leur origine dans la «Parole hypostatique» qu’est Jésus-Christ, alors que le langage théologique est un pont qui unit.”²²

Nous pouvons affirmer que dans l’utilisation des langages associés à une „rationalité opérationnelle” la logique est surenchérie, en allant jusqu’à la limite des langages exclusivement formels, alors que dans le cas des langages religieux associés à une „rationalité signifiante” sont surenchéries la métaphore et l’analogie en allant jusqu’à la limite des langages artistiques. (Observation: dans un cas, comme dans l’autre, on peut arriver à un ésotérisme du langage qui fait impossible l’entrée dans la sphère des significations spécifiques pour ceux qui ne sont pas „initiés”. Il est connu le fait que pour beaucoup d’hommes de science le langage théologique manque des significations, comme d’ailleurs pour beaucoup des théologiens vis-à-vis des significations du langage scientifique. Il y a donc, dans ce cas, une frontière linguistique entre les deux langages.)

Nous continuons dans la perspective de Wittgenstein en signalant que pour lui l’éthique, l’esthétique, la religion et la métaphysique sont une et la même chose: „Il est clair que l’éthique ne se laisse pas énoncer. [...] Ethique et

²⁰ L. Wittgenstein, *op. cit.*, P 4.1212.

²¹ M. (de) Unamuno, *Agonia creștinismului*, București, Editura Symbol 1995, p. 42 (notre traduction).

²² S. Frunză, *O antropologie mistică*, Craiova, Editura Omniscope 1996, p. 45 (notre traduction).

esthétique sont une seule et même chose.”²³ Dans l’expression quotidienne et scientifique, le langage est avec prépondérance, de point de vue sémantique, porteur des sens factuels relatifs, alors que dans l’expression éthique, il est prépondérant porteur des sens chargés de valeurs comprises comme normes au caractère contraignant (et dans ce sens absolues). Chaque proposition porteuse d’un sens relatif est réductible à un énoncé factuel (empirique) et en référence directe à ce monde. Les propositions porteuses de sens et de normes chargées de valeur, visent indirectement ce monde dans la mesure où la priorité est accordée aux valeurs et aux sens, d’habitude existentiels, associés aux faits et aux expériences de ce monde. Elles renvoient à quelque chose d’un „autre monde”, un monde transcendant des sens et des valeurs. Ce monde se montre, il ne produit pas d’une manière contraignante un consensus unanime. Le langage est dans ce cas, seulement porteur d’un sens communautaire relatif.²⁴ De telles distinctions sont proposées d’une certaine philosophie analytique, comme celle wittgensteinienne: „Nos mots, utilisés tel queles dans la science, sont des vaisseaux capables non seulement de contenir mais aussi de transmettre compréhension et sens, compréhension et sens *naturel*. L’éthique, si elle est, elle est surnaturelle et nos mots n’expriment que des faits [...] et respectivement [...] dans le langage éthique et religieux il semble que nous utilisons constamment des comparaisons. Mais une comparaison doit être une comparaison à *quelque chose*. Et si je décris un fait à l’aide d’une comparaison, il faut laisser de côté la comparaison pour décrire les faits. Dans notre cas, au moment où nous essayons de laisser de côté la comparaison et d’exposer purement et simplement les faits qui se cachent derrière elle, nous voyons qu’il n’y a pas de tels faits. Ainsi, ce qui au début paraissait une comparaison, maintenant elle paraît un nonsens”²⁵

La perspective concernant les langages formels est exclusivement analytique est exprimée d’une manière condensée dans le Tractatus de Wittgenstein: „6.1 Les propositions de la logique sont des tautologies.; 6.11 Les propositions de la logique ne disent donc rien. [du Monde, (ou des valeurs) n.n.]. (Ce sont les propositions analytiques); 6.2 La mathématique est une méthode logique. Les propositions de la mathématique sont des équations, et par conséquent des pseudo-propositions.; 6.21 Les propositions de la mathématique n’expriment aucune pensée; 6.22 La logique du monde, que les propositions de la logique montrent dans les tautologies, la mathématique la montre dans les équations.” Les énoncés de la mathématique (et de la logique) sont pour Wittgenstein - dans un sens qui réclame à être rapporté au contexte global du Tractatus – *des propositions hors sens, la vérité de ces propositions pouvant être établie par*

²³ L. Wittgenstein, *op. cit.*, P 6.421.

²⁴ „[...] si je veux fixer dans ma tête ce que je comprend par valeur absolue ou valeur éthique [dans mon cas], il arrive toujours que l’idée d’une expérience particulière se présente en soi telle qu’elle est, dans un sens, mon expérience par excellence [...]” cf. L. Wittgenstein, A Lecture on Ethics, *The Philosophical Review* 74, 1965, p. 3-12 (notre traduction).

²⁵ *Ibidem*, p. 3-12.

une analyse des signes. La vérité des tautologies (où la fausseté des contradictions) sont des vérités nécessaires: „La tautologie n’a pas de conditions de vérité, car elle est inconditionnellement vraie; et la contradiction n’est vraie sous aucune condition. La tautologie et la contradiction sont vides de sens.”²⁶, au niveau d’une nécessité logique interne („De même qu’il n’est que de nécessité *logique*, de même il n’est que d’impossibilité *logique*.”)²⁷, et non pas dans le rapport aux instances contingents extérieurs: „La logique [et la mathématique, n.n] doit prendre soin d’elle-même.”²⁸

Nous allons présenter par la suite, deux hypothèses pistes sur le langage: l’hypothèse scientifique et l’hypothèse éthique.

L’hypothèse scientifique, en rapport au langage est la suivante: il y a un langage qui peut décrire le Monde, un langage capable d’offrir une représentation symbolique - à des niveaux différents - de la réalité. Cette possibilité impose une hypothèse supplémentaire: autant le langage que le monde ont une structure commune: „La réalité est comparée à la proposition.”²⁹ Si pour la philosophie des sciences le problème soulevé est celui du: comment est possible la description („Poser l’essence de la proposition, c’est poser l’essence de toute description, par conséquent l’essence du monde”³⁰) et l’explication scientifique du monde par le langage, ce problème n’est pas spécifique à l’éthique.

L’hypothèse éthique en rapport avec le langage est liée au fait qu’il y a un langage qui peut charger, signifier, les faits avec des valeurs, un langage capable d’offrir des normes chargées de valeurs aux faits. Cette possibilité impose à son tours l’hypothèse supplémentaire suivante: les faits et les valeurs ont „quelque chose” en commun (même si ce n’est pas une structure logique commune).

Jusqu’ici nous avons présenté les propositions sensées, les propositions insensées et les propositions hors du sens dans la conception wittgensteinienne du *Tractatus*. Pourrait-on „classer” dans cette perspective les énoncés de l’éthique ou de la religion?

Le système des propositions qui représentent la connaissance scientifique est formé par les propositions sensées, la vérité de celle-ci étant contingente et relative, alors que le système des propositions de la mathématique est formé par des propositions insensées: „La vérité de la tautologie est certaine, celle d’une proposition est possible, celle de la contradiction impossible.”³¹ En conséquence, la science est dans une relation de représentation relative au monde auquel elle se rapporte, alors que la mathématique n’a aucune relation de représentation avec le monde: „La tautologie et la contradiction ne sont pas des

²⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard 1993, P 4.461.

²⁷ *Ibidem*, P 6.375.

²⁸ *Ibidem*, P 5.473.

²⁹ *Ibidem*, P 4.05.

³⁰ *Ibidem*, P 5.4711.

³¹ *Ibidem*, P 4.464.

images de la réalité. Elles ne figurent aucune situation possible. Car celle-là permet *toute* situation possible, celle-ci aucune.”³²

Le langage éthique (des valeurs), en général „les langages existentiels”, font référence à un „autre Monde” que celui des faits proprement dits, étant un univers d’essences et des valeurs distinct du monde des faits, même si souvent il est associé à celui-ci. Logiquement ou épistémologiquement³³, les propositions existentielles ne sont pas vraies ou fausses; cela dans le sens où on parle du vrai et du faux en référence aux faits. De telles propositions peuvent contredire la syntaxe logique du langage naturel en essayant de montrer quelque chose qui ne peut pas être dit, car ces propositions ne sont ni vraies ni fausses. (Un exemple suggestif est celui du langage poétique. Un poème n’est pas vrai ou faux.) Un bon nombre de ces propositions semblent avoir un sens au premier regard, en présentant une ressemblance apparente avec les propositions qui font sens des types factuels, mais elles ont une autre finalité et donc une autre signification. L’utilisation des métaphores et des analogies par exemple est *insensée*; des analogies qui veulent suggérer quelque chose qui passe au-delà du monde proprement dit des faits: „Dans la langue usuelle il arrive fort souvent que le même mot dénote de plusieurs manières différentes – et appartient donc à des symboles différents – ou bien que deux mots, qui dénotent de manières différentes, sont en apparence employés dans la proposition de la même manière. Ainsi naissent naissent facilement les confusions fondamentales.”³⁴ Les mondes des faits et des valeurs ne doivent pas être confondus. (La conséquence peut être dramatique, comme prouve l’exemple des idéologies qui s’absolument en se légitimant dans l’ontique factuel.) Un discours est généralement complexe. L’existence dans les discours des propositions vraies ou fausses indiquent que ces propositions font référence aux faits et non pas aux valeurs (des choses vécues). Wittgenstein ne le nie pas, au contraire il apprécie tout particulièrement les valeurs, les choses vécues, la dimension existentielle de l’homme³⁵: „Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts.”³⁶ Mais pour lui, les choses ne doivent pas être mélangées, elles doivent être clarifiées. Le système des énoncés du langage sur les faits *dit* quelque chose sur ce monde, alors que le système des énoncés du langage éthique *montre* quelque chose du monde dans lequel nous vivons au niveau des valeurs, au niveau de l’existentiel humain. L’éthique exprime d’une manière spécifique le sentiment de la vie, des

³² *Ibidem*, P 4.462.

³³ „Théorie de la vérité correspondante” entre le contenu d’une proposition et un état de fait.

³⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, P 3.323-3.324.

³⁵ A. Janik et S. Toulmin dans leur livre *Viena lui Wittgenstein*, traduit par les Editions Humanitas, București 1998, argumentent cette idée. Le chapitre 5, Langage, éthique et représentation p. 117-160, respectivement le chapitre 6 du *Tractatus* réconsidéré: un fait éthique p. 161-192, sont significatifs en ce sens.

³⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, P 6.52.

CĂLIN SĂPLĂCAN

valeurs existentielles de l'homme avec le monde des faits. Le langage factuel donne l'expression aux besoins de survivre de l'homme dans ce monde des faits; le langage éthique donne expression aux besoins de l'homme de vivre à côté des autres hommes dans ce monde des faits.

Bien sûr, toutes ces considérations sur les distinctions du langage sont ouvertes à la discussion critique. Elles ont voulu offrir une perspective de la philosophie analytique de clarification des quelques principaux aspects qui sera la base des différents types de langage et offrir un support d'analyse critique, sur la base d'arguments et d'exemples, sur les questions de la frontière.

ANALIZA RETORICĂ, O METODĂ ÎN INTERPRETAREA TEXTELOR SFINTEI SCRIPTURI

Marius Grigore FURTUNĂ

RIASSUNTO: L'analisi retorica, un metodo nell'interpretazione dei testi della Sacra Scrittura. L'articolo si propone di presentare in modo sintetico il metodo dell'analisi retorica. Si parte dalla distinzione tra metodi e modi adoperati nell'interpretazione dei testi della Sacra Scrittura, secondo il documento elaborato dalla Pontificia commissione biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, uscito nel 1993.

Il termine analisi retorica è definito come un metodo d'analisi letteraria in vista dell'interpretazione del testo biblico. L'analisi avviene attraverso il mettere in rilievo e lo studio dei rapporti che esistono tra le figure retoriche tipicamente semitiche. Il fine è la comprensione della struttura letteraria del testo per poter capire meglio il messaggio che lui trasmette.

Alla base dell'analisi retorica c'è la regola della simmetria secondo la quale sono organizzate la maggiore parte dei testi sacri. La simmetria ha due forme di base: il parallelismo e il chiasmo. Di seguito sono presentate le unità testuali adoperate nell'analisi retorica e il tipo di relazione che c'è tra di loro: membro, segmento, frammento, passo, sequenza, sezione e il libro. Dopo la presentazione degli „strumenti” che sono adoperati, l'articolo prosegue con la presentazione delle quattro tappe dell'analisi retorica. La prima tappa è la riscrittura del testo; sono messe in rilievo le simmetrie tra le unità di testo attraverso la riscrittura del testo stesso. In questa tappa sono adoperati cinque principi specifici. La seconda tappa è la descrizione del testo. Sono spiegate le simmetrie che sono state messe in rilievo nella riscrittura. E' il momento nel quale sono argomentate le scelte fatte nella tappa precedente. L'operazione di collocazione del testo in un contesto (immediato o più ampio) biblico è la terza tappa. Per una corretta interpretazione conviene sentire come la Scrittura spiega se stessa attraverso i suoi testi che parlano dello stesso tema. E' la tappa che porta a scoprire „nuovi” testi, anche se questi sono scritti da migliaia di anni e sono stati letti tante volte da colui ce gli „riscopre”. La quarta e ultima tappa è l'interpretazione del testo studiato. E' il momento di piena fecondità da parte di colui che interpreta il brano nel contesto ampio della Sacra Scrittura, della Tradizione della Chiesa e del Magistero.

1. Introdurre

Interpretarea Sfintei Scripturi este o activitate ce caracterizează fiecare epocă a comunităților creștine de oriunde și oricând. Acest proces este deja prezent chiar în Scriptură unde cărți mai recente reiau și interpretează scrieri anterioare lor. Din punct de vedere al creștinismului epocile: sub-apostolică, patristică, evul mediu, renașterea, reforma, contrareforma, raționalismul, modernismul sau cea contemporană sunt momente în care interpretarea Sfintei Scripturi a fost un

proces neîntrerupt prin care omul a căutat să pătrundă și să explice sensul textelor cuprinse în aceasta.

Aceeași preocupare de a interpreta textul biblic este prezentă și în zilele noastre. O expresie concretă a acestei preocupări poate fi considerată și documentul cu privire la interpretarea Sfintei Scripturi în Biserică elaborat de Comisia pontificală biblică în anul 1993, care începe astfel: „Interpretarea textelor biblice continuă să suscite și în zilele noastre un viu interes provocând vii discuții, care în acești ultimi ani au căpătat noi dimensiuni.”¹ După cum se poate vedea, documentul se deschide prin punerea problemei legate de interpretarea textelor sacre, în contextul cunoștințelor dobândite de om până în ziua de azi.

Pe întreg parcursul istoriei interpretării textului sacru se pot identifica două elemente²: teologic și cultural (sau „tehnic”). Elementul teologic se regăsește în toate epocile aproape nemodificat. Acesta proclamă convingerea că Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu prin care acesta se autorevelează omului. Elementul teologic este constanta fundamentală a credinței comunității creștine.

Contextul cultural (sau cel „tehnic”) este variabila ce determină evoluția procesului de interpretare a textului sacru. În cadrul contextului cultural sunt folosite diferite metode în procesul de interpretare. De exemplu, primele comunități creștine au interpretat Vechiul Testament în lumina credinței lor în Isus Cristos, folosindu-se de metode exegetice rabinice. Mai târziu, exegeza s-a folosit de metoda alegorică specifică școlii alexandrine, de cea a retoricii latine etc.

Revenind la documentul cu privire la interpretarea Bibliei în cadrul Bisericii, acesta în prima parte vorbește despre metode și moduri folosite în interpretarea textului Sfintei Scripturi³. În prima categorie sunt menționate metodele:

- istorico-critică,
- analiza retorică,
- analiza narativă și
- analiza semiotică.

Modurile menționate⁴ sunt:

- cele bazate pe tradiție
 - cel canonic
 - cel ce se folosește de tradițiile interpretative iudaice
 - cel ce studiază istoria efectelor produse de text asupra unei comunități
- cele ce interpretează textul sacru prin prisma științelor umane
 - prin intermediul sociologiei
 - prin intermediul antropologiei culturale

¹ Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, 25.

² B. Maggioni, *Esegesi biblica în Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (a cura di), Cinisello Balsamo 1988, 497.

³ Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione...*, 30-44.

⁴ *Loc cit.*, 45-62.

- prin intermediul psihologiei și psihanalizei
- cele ce în interpretarea făcută pleacă de la contextul social
într-un context socio-economic dificil și apăsător
într-un context feminist.

În încheierea primei părți este menționată o ultimă formă⁵ de interpretare a textului sacru: lectura fundamentalistă.

În contextul european sunt prezente cele patru metode precum și unele dintre modurile menționate mai sus (în mod deosebit cele ce interpretează textul sacru prin prisma științelor umane). Pe continentul american pe lângă cele menționate în contextul european se întâlnesc frecvent și modurile de interpretare ce pleacă de la contextul social.

Între metodele prezentate în documentul mai sus menționat se găsește cea numită analiza retorică. În această categorie sunt enumerate trei tipuri de analiză:

- retorica clasică (sau cea greco-romană),
- retorica ce utilizează procedee de compoziție tipic semitice și
- „noua retorică”.

Autorul prezentului articol este adeptul celei de-a doua categorii și anume a interpretării textului biblic cu ajutorul procedeele de compoziție tipic semitice. În prezenta expunere această metodă va fi numită analiză retorică⁶.

2. O problemă legată de terminologie

Trebuie menționat faptul că termenul de „analiză retorică” este unul relativ nou. În lumea anglo-saxonă termenul „rhetorical criticism” apare în anii '60 fiind folosit de E. Black⁷ și J. Muilenbourg⁸. Analiza retorică americană ce are ca punct de plecare opera lui Muilenbourg este complet diferită de ceea ce se înțelege în contextul european prin același termen. În cadrul „rhetorical criticism”-ului sunt prezente tendințe de a se face o referință constatantă la categoriile retoricii clasice greco-latine.

În Europa, mai exact, în Franța termenul „analyse rhétorique” apare pentru prima dată la sfârșitul anilor '70, fiind folosit de R. Meynet⁹. Analiza retorică, după cum o înțelege și o practică autorul mai înainte menționat, încearcă să identifice legile specifice de organizare precum și logica ce au stat la baza elaborării textului biblic. Cu alte cuvinte se caută structura compoziției unui text.

Retorica clasică are trei momente: *inventio* (căutarea ideilor), *dispositio* (organizarea ideilor într-o compoziție anume) și *elocutio* sau *ornatus* (modul de

⁵ Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione...*, 62-65.

⁶ În prezenta lucrare m-am folosit foarte mult de singura lucrare ce poate fi considerată un manual pentru cei ce doresc să ia contact cu metodologia metodei analizei retorice. Coordonatele bibliografice ale operei sunt următoarele R. Meynet, *L'analisi retorica*, Brescia 1992.

⁷ E. Black, *Rhetorical Criticism. A Study in Method*, New York 1965.

⁸ J. Muilenbourg, Form Criticism and beyond în *JBL* 88 (1969), 1-18.

⁹ R. Meynet, *Quelle est donc cette Parole? Lecture „Rhétorique” de l'Évangile de Luc (1-9 et 22-24)*, Paris 1979.

împodobire a discursului cu diferite figuri specifice). Analiza retorică se interesează de ceea ce se numește, folosind categoriile retoricii clasice, *dispositio* adică dispunerea sau compoziția unui discurs sau text.

Dacă termenul de analiză retorică este, așa cum s-a arătat mai sus, relativ recent nu se poate spune același lucru despre metodologia folosită. Din acest punct de vedere, nu este vorba despre un lucru diferit de ceea ce se numește analiză structurală, termen adoptat și folosit de Albert Vanhoye¹⁰, Paul Lamarche¹¹, Enrico Galbiati¹², Marc Girard¹³, Pierre Auffret etc.

3. Ce este analiza retorică?

Așa cum s-a arătat mai sus analiza retorică este o metodă de analiză literară ce face parte din procesul mai amplu de interpretare a textelor Sfintei Scripturi.

Analiza retorică încearcă să pună în evidență diferitele tipuri de raporturi ce există între termeni, părți, fragmente sau blocuri de text. Acest lucru se realizează prin operația de rescriere a textului studiat. Scopul este înțelegerea structurii literare a textului astfel ajungându-se la o înțelegere mai bună a mesajului.

Analiza retorică pleacă de la premisa că elementele lingvistice sunt într-un raport de sinonimie sau opoziție între ele în cadrul unei fraze, nefiind plasate la întâmplare. Poziția acestora într-un text urmează regulile de sintaxă și semantică, pe de-o parte, iar, pe de alta, cele de organizare (structurare) ale unui discurs. Însăși poziția elementelor lingvistice poate oferi indicii sau semne cu privire la compoziția textului. Aceasta se manifestă prin diferite figuri de compoziție ce urmează regula simetriei.

Regula simetriei are două forme de bază: paralelismului și chiasmul (sau concentrică).

Câteva exemple pot ilustra mai bine cele afirmate:

a) *Paralelismul* se caracterizează prin faptul că ordinea elementelor lingvistice (termenii) este aceeași în cei doi sau mai mulți membri ai structurii. Este o formă de tipul: a b c... / a' b' c'...

îi voi împărți	în Iacob și
îi voi risipi	în Israel

(Gen 49,7)

secerișul	(este)	mult	dar
lucrătorii	(sunt)	puțini	

(Lc 10,2)

b) *Chiasmul* (simetria încrucișată) se caracterizează prin ordinea termenilor care este una în „oglină”. Forma este de tipul: a b c... /... c' b' a'. Denumirea de

¹⁰ A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris² 1976.

¹¹ P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV, structure littéraire et messianisme*, Paris 1961.

¹² E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Roma 1956.

¹³ M. Girard, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, Montréal/ Paris 1984.

chiasm provine de la numele literei grecești *chi* a cărei formă (X) reproduce forma acestei forme de simetrie.

	a	ei		
	au	ținut		
			b	cuvintele
			tale	
				și
			b'	
			legământul	tău
	a'	l-au		
	păzit			
				(Deut 33,9)

	a	În	cer
	b	pace	
		Și	
	b'	slavă	
	a'	întru	cei de sus

(Lc 19,38)

Atât paralelismul cât și chiasmul pot fi, în funcție de raportul dintre elementele ce se găsesc într-una din cele două relații, de tip sinonimic (Gen 49,7), antitetic sau sintetic – complementar (Deut 33,9).

În vederea unei mai bune înțelegeri a metodei analizei retorice poate fi de ajutor explicarea, în câteva cuvinte, a unităților de text cu care aceasta lucrează. Toate aceste unități de text sunt organizate după regulile simetriei: paralelismul sau chiasmul.

Membrul este unitatea minimă de organizare în analiza retorică. Se poate defini ca o sintagmă ce cuprinde în general de la doi la cinci termeni (cuvinte) ce formează o unitate sintactică. Un exemplu: „Eu (sunt) YHWH Dumnezeu-tău” (Ex 20,2) este un membru format din trei termeni: eu (*'anokî*), YHWH și Dumnezeu-tău ce sunt într-o relație ce constituie o propoziție.

Segmentul este unitatea de bază în analiza retorică. Majoritatea segmentelor sunt formate din doi membri (bimembrii). Se pot întâlni segmente și cu un membru (unimembrul) sau cu trei membri (trimembrii). Segmentul este unitatea de text de la care se pot exemplifica toate regulile simetriei de tip retoric.

Fragmentul este unitatea textuală ce poate cuprinde unul, două sau trei segmente. Poate fi compus din trei (un bimembru și un unimembru) până la nouă membrii.

Partea, precum segmentul și fragmentul, se compune din două sau trei fragmente. Mai rar se întâlnește o parte compusă dintr-un singur fragment. Orientativ se poate spune că partea poate ajunge până la douăzeci și șapte de membri. Criteriul după care poate fi definită o parte este gradul ei de complexitate

în organizarea textului studiat. Exemple de părți de diferite dimensiuni: Am 1,11-12; Am 2,4-5; Lc 11,31-32; Ps 145,3-6 etc.

Unitățile de text prezentate până acum nu prezintă nici una autonomie din punct de vedere narativ. Cele ce vor urma vor constitui unități de text cu autonomie proprie.

Pasul este prima unitate ce poate exista în sine, cu alte cuvinte este autonomă. Este unitatea minimă de lectură. Pasul poate fi constituit de exemplu dintr-o parabolă, un episod de vindecare etc. Pasul poate fi asimilat cu ceea ce din punct de vedere liturgic se numește o pericopă. Exemple de pași: Ps 112; Ps 145; Am 1,3-2,3 etc.

Secvența este unitatea de text imediat superioară pasului și poate fi constituită din unul sau mai mulți pași. Două exemple: Am 1,3-2,16 și Lc 5,17-6,11.

Mai multe secvențe constituie o secțiune în mod asemănător modului în care pașii se constituie într-o secvență. Un exemplu de secțiune este Lc 4,14-9,50.

Cartea este compusă din mai multe secțiuni articulate între ele. Rămânând la exemplul evangheliei lui Luca se poate afirma că aceasta constituie o carte compusă din patru secțiuni: 1,5-4,13; 4,14-9,50; 9,51-21,38 și 22,1-24,53.

Se poate continua cu unitățile prezentate trecând de la unitatea intitulată carte la ceea ce constituie cărțile Vechiului și Noul Testament. Împreună toate acestea constituie Biblia (Cărțile) pe care noi le numim Biblia adică Cartea Sfântă a creștinilor. Interpretarea unei astfel de structuri duce la ceea ce se numește teologia biblică.

4. Cele patru etape ale analizei retorice

Analiza retorică se desfășoară în patru etape. Acestea interacționează pe parcursul întregului studiu ce se face pe text. Cele patru etape sunt: rescrierea, descrierea, plasarea textului în contextul scripturistic și interpretarea textului. În cele ce urmează se va încerca o detaliere cu privire la fiecare pas în parte.

Rescrierea textului presupune o aranjare din punct de vedere tipografic sau al formei în care acesta este scris. Prin rescriere se urmărește o vizualizare a dispoziției retorice a textului la diferite niveluri. Totodată prin această operațiune se ajunge la o înțelegere a textului, cu ajutorul vederii dar mai ales prin exercițiul de copiere prin intermediul mâinii și a minții. Rescrierea obligă la o punere în ordine a fiecărui cuvânt din text fără a se omite vreunul.

În această etapă lucrul pe textul original este indispensabil. O traducere oricât de bună, chiar și cele literare, nu poate reda textul la un astfel de nivel. Traducerile de foarte multe ori ajung să deformeze, ascundă sau chiar să modifice structurile de tip retoric.

Ar fi o lipsă de realism dacă s-ar nega necesitatea folosirii unei traduceri mai ales atunci când rezultatul rescrierii trebuie expus unor nespecialiști. Acest lucru este posibil în măsura în care s-a stabilit structura retorică pe textul original și se folosește o traducere cât mai apropiată de structura originală chiar cu prețul pierderii cursivității sau a frumuseții literare a textului obținut. În asemenea caz

este preferabilă o traducere brută, grosieră, dar care se apropie cât mai mult de textul original. Lipsa de cursivitate a traducerii poate fi suplinită prin explicarea textului în momentul prezentării acestuia.

În cele ce urmează câteva principii de bază cu privire la operațiunea de rescriere a textului.

1. Se va scrie textul ales, *tot textul și numai textul*. Nu trebuie neglijat absolut niciun cuvânt din text, chiar și cel ce poate părea la o primă vedere neesențial pentru desfășurarea narativă. Experiența a demonstrat că ceea ce se omite dintr-un text la sfârșit rezultă un factor vital pentru logica compoziției retorice. Se va scrie doar textul fără a se ține cont de subtitlurile sau împărțirile pe care le întâlnim în Scripturile din zilele noastre. Nici semnele de ortografie nu trebuie să constituie o limitare a posibilităților de „mișcare” în cadrul textului ce se studiază.

2. Textul *se va scrie în ordinea lui firească* chiar dacă va trebui să fie lăsate spații, mai mari sau mai mici, între cuvinte cu scopul de a realiza alinieri pe verticală pentru termenii ce se găsesc într-un anumit tip de relație (opозиție sau sinonimie).

3. Textul *se va rescrie de atâtea ori* câte niveluri de organizare prezintă textul: segmente, fragmente, părți, pași etc. Aceste rescrieri sunt necesare pentru fiecare nivel pentru a se putea evidenția ceea ce este pertinent la un nivel. Dacă se încearcă o rescriere ce să pună în evidență caracteristicile mai multor niveluri ale aceluiași text există, riscul ca ochiul să se piardă în hățișul rescrierii la diferite niveluri. Rescrierea pentru fiecare nivel ajută totodată la interpretarea textului pe niveluri de structură.

4. Datorită rolului important pe care îl are rescrierea este important și *unde este plasat textul rescris*. Acesta trebuie să fie în fața cititorului astfel ca atunci când se descrie sau se interpretează textul să poată fi privit. Este de asemenea important faptul ca textul să poată fi cuprins dintr-o singură privire pentru a înțelege structura și organizarea acestuia.

5. Cu privire la *cum trebuie scris textul*, acest lucru se va face în așa fel încât să se respecte principiile după care au fost organizat de către autor. Se vor pune în evidență identitățile și/ sau opозиțiile din text prin tehnici tipografice (scris cu caractere diferite, alinieri pe verticală, linii orizontale, simboluri discrete la început de rânduri).

Descrierea textului este ce-a de-a doua etapă. Idealul este ca etapa precedentă, cea a rescrierii textului, să fie atât de bine realizată încât să nu mai fie nevoie de explicații pe marginea a ceea ce s-a făcut. Cum așa ceva nu se poate realiza întotdeauna este necesară o descriere a textului, mai exact o descriere și o explicație a ceea ce s-a făcut.

Descrierea trebuie să se refere doar la prezentarea caracteristicilor formale ale textului, așa cum a rezultat el după scriere. Această etapă nu este una lineară, ci va urma structura textului. Dacă textul are o formă concentrică, de exemplu,

descrierea se va desfășura după o schemă asemănătoare plecând de la extreme spre centru sau invers.

Plasarea textului în contextul scripturistic este o etapă ulterioară în analiza retorică. Este vorba de relaționarea textului studiat cu alte texte din Sfânta Scriptură la care acesta face referiri directe sau indirecte.

Această etapă este aplicabilă în mod deosebit textelor din Noul Testament care de multe ori citează sau fac referiri la cele din Vechiul Testament. Nu trebuie să considerăm că textele din Vechiul Testament nu trebuie plasate în contextul Sfintei Scripturi; și în acest caz avem posibilitatea explicării sau înțelegerii unui text prin altul.

Plasarea în contextul scripturistic este totodată și plasarea textului studiat în contextul său imediat. Fără acest aspect se ajunge la o neînțelegere corectă a acestuia.

Interpretarea textului este cea de-a patra etapă din cadrul analizei retorice. Interpretarea textului este scopul analizei.

Primele două etape pot fi definite ca tehnice prin capacitatea de a rescrie și descrie textul. Cea de-a treia depinde de capacitatea de a plasa textul alături de alte texte ce pot avea legătură sau pot ajuta la înțelegerea celui studiat. Toate cele trei constituie o analiză formală sau o analiză a formelor textului așa cum s-a arătat mai sus.

Interpretarea, plecând de la rezultatele analizei formale, presupune în primul rând o muncă de reflexie personală a interpretului pentru ca acesta să se poată exprima cu privire la textul analizat. Etapa interpretării textului este cea în care personalitatea celui care lucrează pe text se exprimă în mod direct dar în același timp este și rodul celor trei etape precedente. Exprimarea are loc prin intermediul limbajului și al categoriilor culturale ale interpretului ca urmare a ceea ce etapele precedente au dezvăluit cu privire la text.

Procesul de interpretare, fiind unul personal, nu poate fi normat de legi ce să poată fi enunțate. Cu toate acestea se poate vorbi despre o regulă în interpretare. Aceasta se poate formula plecând de la una din etapele analizei formale a textului. Raportul ce există între elementele lingvistice ce constituie compoziția unui text poate fi de identitate (sinonimie) sau de opoziție. Astfel atunci când între două unități de text (începând de la membru și până la cea mai amplă) există un raport acestea apar a fi asemănătoare ori opuse. În primul caz trebuie căutate diferențele iar în cel de-al doilea asemănările. Acest lucru este posibil deoarece atunci când doi membri spun același lucru diferențele dintre ei pot fi cel puțin la fel de importante precum asemănările. Când doi membri par să fie diferiți sau chiar complet diferiți între ei, asemănările dintre aceștia vor fi mai importante decât diferențele.

În urma celor spuse, interpretarea poate fi văzută, printre altele, ca un rezultat ce depinde și de reflexia asupra raportului de asemănare sau opoziție puse în evidență în etapa de rescriere a textului. În același timp nu trebuie uitat

rolul pe care-l are etapa plasării textului studiat în contextul imediat și în cel amplu al Sfintei Scripturi.

5. Concluzii

S-a încercat o prezentare cu privire la metoda analizei retorice deoarece aceasta poate fi un mijloc de legătură între diferitele metode exegetico-interpretative europene. Afirmarea are în vedere diferențele ce există în acest domeniu între lumea occidentală și cea răsăriteană.

Diferențele poate de multe ori au apărut din cauza instrumentelor folosite, ce au fost și poate continuă să fie considerate mult prea tehnice în raport cu dimensiunea sacră a mesajului biblic. Un alt posibil motiv invocat a fost cel al lipsei de rigoare și coerență interpretativă a unor texte atât de importante precum cele din Sfânta Scriptură. Acuzele pot să continue la nesfârșit.

Analiza retorică poate aduce o soluție viabilă la cel puțin două din principalele acuze menționate. Este evident faptul că aceasta nu este soluția unică și definitivă, dar autorul după ce a luat contact cu această metodă a dobândit atâta curaj că să o propună ca o posibilă soluție prin care dialogul dintre lumi diferite, din multe puncte de vedere, să continue și să se dezvolte. Acest lucru este posibil plecând de la ceea ce ne este comun tuturor Logosul lui Dumnezeu.

Bibliografia

- E. Black, *Rhetorical Criticism. A Study in Method*, Ed. Macmillan, New York 1965.
- E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Roma 1956.
- M. Girard, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, Montréal/Paris 1984.
- Journal of Biblical Literature, 88, 1969.
- P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV, structure littéraire et messianisme*, Paris 1961.
- R. Meynet, *Quelle est donc cette Parole? Lecture „Rhétorique” de l'Évangile de Luc (1-9 et 22-24)*, Paris 1979.
- R. Meynet, *L'analisi retorica*, Brescia, Ed. Queriniana 1992.
- Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993.
- P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988.
- A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris² 1976.

PROPHÉTISME ET SYMBOLISME DANS L'APOCALYPSE

Sorin MARȚIAN

REZUMAT: Profetism și simbolism în Apocalipsă. Articolul cuprinde textul comunicării susținute în cadrul simpozionului internațional *Prophetism in the Old and New Testament* organizat, în perioada 19-21 octombrie 2006, de Centrul de Studii Biblice, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Exegeza Apocalipsei nu este diferită de cea a oricărui text din Noul Testament. O analiză corectă implică a sesiza ceea ce autorul cărții dorea să comunice destinatarilor săi și a recunoaște formele de limbaj și gândire folosite. În acest sens, comunicarea de față are drept scop reliefația caracteristicilor cele mai importante ale genului literar al Apocalipsei, cu referiri directe la profetism și simbolism.

Este dificil să definim exact unde se situează granița dintre genul apocaliptic și genul profetic, dat fiind faptul că genul apocaliptic vine în continuarea genului profetic. Profeții din vechime înțelegeau revelațiile divine și le transmiteau poporului în viu grai, în timp ce autorul unei apocalipse primește revelațiile sub forma unor viziuni pe care el le consemnează într-o carte. Vizionarul din Apocalipsă, în stare de extaz sau în vis, ajunge în *al șaptelea cer*, unde vălul ce ascunde tainele privitoare la umanitate dispare treptat. Tainele pe care Dumnezeu le descoperă sunt transmise apoi discipolilor întru încurajarea comunității ecleziastice greu încercată de persecuții. Dar viziunile nu sunt importante pentru ele însele, ci pentru încărcătura lor simbolică. Într-o lucrare apocaliptică aproape totul are valoare simbolică.

Prezența limbajului simbolic transformă în eșec orice tentativă de interpretare literală a Apocalipsei. Scopul autorului nu este acela de a descrie o derulare cronologică a evenimentelor, ci de a vesti, în registrul istoriei umanității, victoria lui Dumnezeu asupra răului și asupra diavolului. Această victorie poate fi percepută prin intermediul simbolismului liturgic de factură creștină.

Profeția lui Ioan se situează în prelungirea Vechiului Testament pe care ea îl împlinește mulțumită venirii lui Cristos. Inspirându-se din mai multe lucrări ale Vechiului Testament, autorul Apocalipsei nu le preia temele în mod literal, ci merge la esență, explicând vechile profeții în funcție de împrejurările istorice ale secolului I creștin. În acest sens, Apocalipsa își dovedește din plin originalitatea sa.

Introduction

Le livre de l'Apocalypse n'a pas cessé de soulever des discussions et des controverses ardentes. La raison? Le genre littéraire apocalyptique suppose l'emploi d'un symbolisme parfois difficile à comprendre, cachant de nombreux pièges, qui conduisent souvent à des formulations de foi erronées. Si les Eglises traditionnelles ont développé des commentaires théologiques de l'Apocalypse avec une certaine prudence, les groupements néoprotestants d'inspiration millénariste ont développé

une théologie parfois combative, marquée d'une pensée fondamentaliste, concrétisée dans l'interprétation du texte au niveau littéral, sans tenir compte du fait qu'il a eu et a un but précis et que dès sa fixation par écrit jusqu'aujourd'hui se sont écoulés deux mille ans¹. L'Apocalypse offre de nos jours, à certains groupements religieux, la possibilité de parler du jugement chrétien comme d'une fin du monde, qui supposerait le châtement des méchants et la récompense des bons.

Mais non seulement les milieux religieux abritent de pareilles interprétations manifestement éronées. Les milieux mass-media également, intéressés à exploiter les images catastrophiques de ce livre apparemment mystérieux. Au-delà de toutes les spéculations gratuites, ces images, qui sont l'expression de la foi vive de l'Eglise primaire ont la résonance d'une parole prophétique et d'une *Révélation (dévoilement)* du côté de Dieu. Le terme d'*apocalypse* veut dire que le but de l'auteur du livre n'est pas de présager des catastrophes imminentes ou futures, mais de *révéler*, de *dévoiler* les événements qui ont lieu dans l'histoire de l'humanité et ce qui arrivera à la fin du monde, quand deviendra manifeste la présence réelle de Dieu qui sauve l'homme, malgré l'apparente faiblesse de l'Agneau poignardé, blessé mais non terrassé. L'Apocalypse nous transmet un message prophétique qui semble être dur, mais qui en réalité est imprégné d'espoir. L'espoir n'est pas un rêve romantique et individuel, mais un acte ecclésial de foi, dans lequel les chrétiens trouvent la force d'espérer même quand il n'y a plus aucun espoir².

Pour comprendre correctement le texte de l'Apocalypse, nous devons avoir à notre disposition quelques clés exégétiques essentielles, visant plusieurs aspects : les lois spécifiques du genre littéraire apocalyptique et leur rôle dans la transmission du message de la rédemption dans le Christ; le problème du milieu historique de l'apparition du livre, les persécutions, la tendance de démoniser l'Empire Romain; la signification de l'attente de la venue du Seigneur Jésus (Ap 22,20) etc³. L'exégèse de l'Apocalypse ne diffère pas de celle de tout autre texte du Nouveau Testament. Une analyse correcte implique l'idée de saisir ce que l'auteur du livre voulait transmettre à ses destinataires et de reconnaître les formes de langage et de pensée utilisées⁴. Dans

¹ Par la voix de ses théologiens, l'Eglise Catholique a pris position contre le fondamentalisme de n'importe quel type, surtout contre celui de type intellectuel. Quant à l'interprétation de la Sainte Ecriture, plusieurs documents de l'Eglise ont affirmé leur opinion : l'Encyclique *Providentissimus Deus* (1893) du Pape Léon XIII, l'Encyclique *Spiritus Paraclitus* (1920) du Pape Benoît XV, l'Encyclique *Divino Afflante Spiritu* (1943) du Pape Pie XII. En continuant la ligne de ces prises de position, le Document de la Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* (1993, traduit en roumain en 1995) offre une vision d'ensemble sur les méthodes actuelles d'exégèse de la Sainte Ecriture et une orientation en ce qui concerne les possibilités et limites de celles-ci. Quant à la lecture fondamentaliste du texte biblique, le document affirme que „le fondamentalisme pousse, sans le dire, à une forme de suicide de la pensée”. Voir Comisia Bibeică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, București 1995, 47

² Apud Ch. Van Der Plancke, *L'Apocalypse*, Bruxelles 1984, 7-8

³ Y.-M. Blanchard, *L'Apocalypse*, Paris 2004, 9-10

⁴ Voir H. Conzelmann, A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève 1999, 420

ce sens, la présente communication a pour but la mise en évidence des plus importantes caractéristiques du genre littéraire de l'Apocalypse, avec des références directes au prophétisme et au symbolisme.

Le stade des recherches

Sur le plan national, le thème proposé pour être étudié est connu par les spécialistes, mais trop peu abordé d'une manière concrète⁵. Dans les milieux universitaires théologiques de l'Occident, il a été et est encore beaucoup discuté. Les études concernant l'Apocalypse et son genre littéraire (inclusivement le problème du prophétisme et du symbolisme) ont connu un développement remarquable à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, en même temps que les bons résultats obtenus par la critique historique et littéraire. Dans les cinquante dernières années on a mis surtout en valeur les aspects littéraires, ceux de style et de structure, l'accent mis sur le langage apocalyptique symbolique⁶. En 1955, J. Cambier⁷ abordait le problème du style apocalyptique, se penchant surtout sur les images de l'Apocalypse empruntées à la littérature prophétique de l'Ancien Testament. D'un réel intérêt a joué l'article très bien documenté publié par A. Vanhoye⁸ en 1962, où l'on a mis l'accent sur le problème de l'utilisation du Livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse. À la même époque, les emprunts faits par l'Apocalypse au Cantique des Cantiques ont été étudiés par A. Feuillet⁹. Les résultats obtenus par les chercheurs ont été synthétisés dans *La Bible de Jérusalem*, sous la forme d'une introduction exégétique au texte, signée par M.-E. Boismard¹⁰, qui a traité ce sujet également dans un ouvrage publié vers la fin des années '70¹¹.

Pendant ce temps, les recherches ont évolué. Pour soutenir cette constatation il est suffisant de mentionner quelques auteurs qui se sont occupés ces derniers temps de tout près du genre littéraire apocalyptique, du symbolisme et des clés d'interprétation de l'Apocalypse, de l'apocalyptique et de la théologie: M. Delcor¹², M. Du Buit¹³, F.

⁵ Le petit nombre d'études concernant l'Apocalypse, parues dans notre pays prouve en premier lieu la difficulté du sujet et, en second lieu, la prudence des spécialistes quand il s'agit de l'aborder. Voir dans ce sens une statistique chez S.I. Negruțiu, D.E. Moldovan, F. Codrea, M. Mățăoanu (coord. S. Tofană), *Cercetarea nouotestamentară românească. Ghid bibliografic*, Cluj-Napoca 2004, 236-237; *passim*. Pourtant, il faut mentionner un livre important dans le milieu théologique roumain: I. Mircea, *Apocalipsa – introducere, note și comentariu*, București 1995

⁶ Des détails concernant le stade des recherches dans le domaine de l'étude de l'Apocalypse, voir U. Vanni, Apocalisse (Libro dell'), dans *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1988, 95-98

⁷ J. Cambier, Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de Saint Jean, *NRT* 2, 1955, 113-122

⁸ A. Vanhoye, L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse, *Bib* 43, 1962, 436-472

⁹ A. Feuillet, Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse, *RSR* 49, 1961, 321-353

¹⁰ M.-E. Boismard, L'Apocalypse, dans *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973 (1988), 1779-1781

¹¹ M.-E. Boismard, L'Apocalypse de Jean, dans *Introduction à la Bible. Edition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament*, éd. A. George, P. Grelot, Paris 1977, 13-55

¹² M. Delcor, La littérature apocalyptique juive, *MdB* 3, 1978, 12-17

¹³ M. Du Buit, Clés pour une interprétation, *MdB* 3, 1978, 19-20

Boyer¹⁴, M. Quesnel¹⁵, A. Paul¹⁶, R. E. Brown¹⁷, etc. Mais ce n'est pas que l'exégèse catholique qui a mis son empreinte sur les études se référant à l'Apocalypse, mais aussi la protestante. Les ouvrages écrits ou coordonnés par H. Conzelmann, A. Lindemann¹⁸, E. Cuvillier¹⁹ et beaucoup d'autres ont diversifié les débats concernant la thématique johannique.

Quant à nous, nous allons traiter le sujet de la présente communication en faisant appel, dans la plupart des cas, aux études des exégètes catholiques d'expression française.

L'Apocalypse et la littérature apocalyptique

Le mot grec *apoka/luyij* (Ap 1,1) est un substantif qui a le sens de *révélation* et est un dérivé du verbe *apokalu/ptw*, *découvrir*, *révéler* (*apo*: loin de, *kalu/ptw*: cacher)²⁰. Le même verbe est employé également par la Septante (LXX) pour traduire les verbes hébraïques *galâh* et *hâsaph*, ayant le même sens: *découvrir* (Ex 20, 26) ou *révéler* (1S 2, 27)²¹. Les mots du début de l'Apocalypse johannique (*Apoka/luyij OIhsou= Xristou*) et son contenu surtout la désigne comme un ouvrage appartenant à la littérature apocalyptique²², c'est-à-dire à ce groupe d'écrits que les Juifs ont promu à partir des III^e-II^e siècles avant Chr. et jusqu'à la fin du II^e siècle après Chr. Ils ont une structure narrative dans le cadre de laquelle on transmet une révélation divine concernant la fin des siècles et la marche de l'histoire, par l'intermédiaire d'un ange, à un homme élu d'avance. La littérature apocalyptique judaïque est destinée à une époque de crise et d'essais. Elle est, en réalité, la littérature d'une nation opprimée, dont l'espoir ne s'exprime pas uniquement par un langage politique ou au niveau de l'histoire humaine. Le peuple juif mène une lutte d'ordre spirituel, car les forces qui s'opposent à lui sont de nature spirituelle: d'un côté la force du Bien, de l'autre côté, celle du Mal²³. Les Juifs attendent une intervention miraculeuse de Dieu qui rendra justice à Israël, proie de toutes les injustices.

La littérature apocalyptique, déjà présente dans le Livre du prophète Ezéchiel, trouve un modèle dans le Livre de Daniel (surtout les chap. 7-12). Elle apparaît dans le contexte du début de la persécution d'Antiochus IV Epiphane, roi de Syrie de la dynastie séleucide, qui a essayé d'héliéniser de force le peuple d'Israël et a rencontré la

¹⁴ F. Boyer, Des énigmes pour apprendre à lire, *MdB* 94, 1995, 17-19

¹⁵ M. Quesnel, Le succès des apocalypses, *MdB* 94, 1995, 21-23

¹⁶ A. Paul, De l'apocalyptique à la théologie, *RSR* 80/2, 1992, 165-186

¹⁷ R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris 2000, 830-870

¹⁸ H. Conzelmann, A. Lindemann, *op. cit.*, 79-80; 413-421

¹⁹ E. Cuvillier, L'Apocalypse de Jean, dans *Introduction au Nouveau Testament*, éd. D. Marguerat, Genève 2000, 387-403

²⁰ Voir A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris 1901, 97; X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1996, 122

²¹ A. Paul, *op. cit.*, 166

²² E. Cuvillier, *op. cit.*, 387

²³ Voir M. Delcor, *op. cit.*, 12

résistance des frères Maccabées (167-164 av. Chr.). L'auteur inconnu du livre, malgré les souffrances qu'il subit, annonce à ses contemporains que la rédemption est proche.

La conquête romaine de 63 av. Chr. et puis la chute de Jérusalem en 70 après Chr. ont favorisé la parution de nouveaux ouvrages du genre, les soi-disant apocryphes ou pseudoépigraphes du judaïsme palestinien, écrits attribués à Hénoch, Avraam, Moïse, Baruch, Esdras, dont on disait que Dieu avait révélé ce qui allait arriver à la fin des siècles: la rédemption pour ceux qui respectaient Thora et le châtement réservé aux infidèles²⁴.

L'une des caractéristiques fondamentales des apocalypses est l'emploi de la *pseudonymie* ou, mieux dit, de la *pseudépigraphie*, terme par lequel on désigne le fait que beaucoup d'écrits de l'Antiquité, surtout les bibliques, portent le nom d'un auteur qui ne vit plus au moment de la rédaction du livre, mais qui est considéré comme une autorité dans le milieu où ce texte a paru. Dans le cas des apocalypses, ce procédé devient arbitraire, étant plutôt une convention littéraire²⁵. Ainsi, le Livre de Daniel porte le nom d'un prophète de la période de l'exil au Babylone (VI^e s. av. Chr.), alors que lui-même est situé, comme nous venons de le dire, dans le contexte de la résistance judaïque devant l'assimilation culturelle initiée par les rois héliéniques de Syrie, au milieu du II^e s. av. Chr.

À la différence de la littérature apocalyptique vétérotestamentaire, l'Apocalypse johannique n'emploie plus la *pseudonymie* et l'*antédation*. Généralement, du point de vue du contenu et de la construction littéraire, quand nous parlons des passages de type apocalyptique du Nouveau Testament, nous remarquons que la distance temporelle se réduit considérablement, comme s'il n'était plus besoin de faire appel à la personne d'un auteur qui vient d'une époque tellement éloignée²⁶. La personne de Jésus et le message des apôtres sont de véritables fondements, de sorte qu'il n'est plus besoin d'un retour dans le passé. C'est le cas, par exemple, de la soi-disant *apocalypse synoptique*, c'est-à-dire le discours de Jésus sur la fin des siècles, fragment qui apparaît dans les Évangiles d'après Mc, Mt, Lc.

Le genre prophétique et le genre apocalyptique

M.-E. Boismard affirme qu' "on ne peut pas parler du genre apocalyptique sans faire référence au genre prophétique dont il dérive"²⁷. L'auteur de l'Apocalypse du Nouveau Testament se présente sous le nom de Jean, serviteur de Jésus Christ (Ap 1,1), et se considère *prophète* (Ap 1,3; 10,7; 11,18; 22, 6.9.18). Jean comprend sa mission comme étant pareille à celle des prophètes anciens (Ap 10,11). En incitant le peuple à défendre la Loi de Moïse et à se détacher des influences du syncrétisme religieux qui venait des peuples voisins, les prophètes de l'Ancien Testament sont les proches et les porte-parole de Dieu qui apparaissent dans l'histoire. Leur pouvoir de prévoir l'avenir

²⁴ M. Quesnel, *op. cit.*, 21

²⁵ Y.-M. Blanchard, *op. cit.*, 16

²⁶ *Ibidem*, 18

²⁷ M.-E. Boismard, L'Apocalypse de Jean, dans *Introduction à la Bible. Edition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament*, éd. A. George, P. Grelot, Paris 1977, 16

est mis au service d'un devoir fondamental, celui de rappeler au peuple juif ses obligations morales, soit individuelles, soit collectives. Dans ce but, les prophètes font appel à des formes littéraires diverses: la parénèse, la parabole, la vision, le récit, le dialogue, l'oracle, la prière, le chant, la lettre²⁸. Mais non seulement par l'écrit ils réussissent à attirer l'attention du public, mais aussi par leurs actions, qui sont symboliques. Pour certains d'entre eux leur vie même devient symbole et signe de l'avenir qu'ils annoncent.

Le prophétisme a gardé son importance dans le christianisme aussi. Dans la hiérarchie des charismes, il occupe une place secondaire, tout de suite après l'apostolat (1 Co 12,28-29; Ef 4,11). Ceux qui ont le don de la prophétie, doivent parler au nom de Dieu (1 Co 14,2), mais en expliquant, à la lumière du Saint Esprit, les oracles bibliques, surtout ceux des prophètes anciens, en montrant que les événements rédempteurs dans le Christ se sont accomplis conformément aux Ecritures²⁹.

Il est difficile de définir exactement où se situe la frontière entre le genre apocalyptique et le genre prophétique, vu que le genre apocalyptique continue le prophétique. Les prophètes anciens comprenaient les révélations divines et les transmettaient de vive voix au peuple, alors que l'auteur d'une apocalypse reçoit les révélations sous la forme de visions qu'il note dans un livre³⁰. Le visionnaire de l'Apocalypse, en état d'extase ou de rêve, arrive au *septième ciel* où le voile qui cache les secrets concernant l'humanité s'évanouit progressivement. Les secrets que Dieu découvre sont ensuite transmis aux disciples pour encourager la communauté ecclésiale bien éprouvée par les persécutions³¹. Mais les visions ne sont pas importantes pour elles-mêmes, mais pour leur charge symbolique. Dans un ouvrage apocalyptique presque tout possède une valeur symbolique.

Le symbolisme de l'Apocalypse et l'Ancien Testament

Les confessions chrétiennes ont vu dans l'Apocalypse un livre qui parle de l'espoir chrétien, en utilisant un langage symbolique. Les symboles de l'Apocalypse sont pris dans la tradition prophétique. On va donner quelques exemples: une *femme* symbolise un peuple (Ap 12,1) ou une cité (17,1); les *cornes* symbolisent le pouvoir (Ap 5,6; 12,3), surtout le pouvoir dynastique (Ap 13,1; 17,3); les *yeux* symbolisent la connaissance (Ap 1,14; 2,18; 4,6; 5,6); les *ailes* sont le symbole de la mobilité (4,8; 12,14); l'*épée* aigüe représente la parole de Dieu, l'idée de jugement et de châtement (Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21)³². Les couleurs ont elles aussi une valeur symbolique, comme on voit dans la vision des quatre chevaliers (Ap 6,1-8): le blanc est le

²⁸ Voir A. Gelin, Les livres prophétiques postérieurs, dans *Introduction à la Bible. Tome I. Introduction générale. Ancien Testament*, éd. A. Robert, A. Feuillet, Paris 1957, 479

²⁹ M.-E. Boismard, L'Apocalypse de Jean, dans *Introduction à la Bible. Edition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament*, éd. A. George, P. Grelot, Paris 1977, 17

³⁰ M.-E. Boismard, L'Apocalypse, dans *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973 (1988), 1779

³¹ Voir Ch. Van Der Plancke, *op. cit.*, 14

³² R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, Târgu-Lăpuș 2005, 1114

symbole de la victoire, le rouge exprime la violence, le noir symbolise la mort et le vert la décomposition.

La structure de l'Apocalypse attire la curiosité du lecteur par les différents fragments combinés qui contiennent des prophéties et renvoient à des événements de l'Ancien Testament. De là aussi l'importance des chiffres, surtout le chiffre 7, qui représente la perfection, le nombre divin, la création du monde et qui se répète à l'intérieur de chaque séquence du livre: les sept Eglises, les sept sceaux, les sept trompettes, les sept signes et les sept coupes³³. D'autres chiffres employés dans le registre apocalyptique johannique sont: 4, qui symbolise la toute puissance de Dieu présente sur les coordonnées des quatre points cardinaux (voir aussi les quatre êtres de Ap 4,7-8); 6, signifiant l'imperfection totale (7-1), d'où aussi le nom de la bête: 666 (Ap 13,18)³⁴; 12, dont le sens est celui des 12 tribus de l'Ancien Israël et les 12 apôtres, le Nouvel Israël; 1000, qui offre l'idée de quantité énorme, nombre lié aussi à la symbolique de 144.000, le carré du nombre 12 multiplié par 1000, exprimant le nombre immense des fidèles appartenant à toutes les nations (Ap 7,9).

Par la présentation de tant d'images, de couleurs et de chiffres symboliques, sans être préoccupé de l'effet plastique obtenu, l'auteur transmet aux lecteurs le message qui vient de Dieu. Le comprendre, c'est entrer dans ce monde des symboles et de les transformer en idées, sans prêter attention à leur incohérence. On peut comprendre bien l'Apocalypse si l'on tient compte de ces procédés d'expression que l'auteur utilise à profusion³⁵. Il semble que, pour les premiers chrétiens, les images, les symboles et les visions étaient plus faciles à interpréter dans le contexte historique et culturel de ces temps-là.

La présence du langage symbolique transforme en échec toute tentative d'interprétation littérale de l'Apocalypse. Le but de l'auteur n'est pas de décrire un déroulement chronologique des événements, mais d'annoncer, dans le registre de l'histoire de l'humanité, la victoire de Dieu sur le diable et sur le mal³⁶. Cette victoire peut être perçue par l'intermédiaire du symbolisme liturgique de facture chrétienne. L'Apocalypse du Nouveau Testament a un caractère liturgique, démontré dans le texte par la présence des formules d'éloge apporté à Dieu. Les allusions à la vie liturgique peuvent être reconnues dans les *Lettres aux Eglises* (Ap 2-3). À leur tour, les chapitres 4 et 5 présentent une véritable liturgie pascale dont le modèle est au ciel³⁷.

³³ Voir F. Boyer, *op. cit.*, 18; E. Cu villier, *op.cit.*, 392

³⁴ La symbolique du nombre 666 est difficile à interpréter. À l'époque de la rédaction de l'Apocalypse, les chrétiens et les Juifs aussi étaient fascinés par les propriétés des chiffres, surtout par les valeurs numériques que suggéraient certains noms de personnages. Ainsi, le nombre 666 pourrait être obtenu à partir du calcul de la valeur numérique des lettres qui forment l'expression *Caesar Neron*, le nom de l'empereur Nero (54-68 après Chr.), persécuteur des chrétiens. Explications dans F. Boyer, *op. cit.*, 19

³⁵ M.-E. Boismard, L'Apocalypse de Jean, dans *Introduction à la Bible. Edition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament*, éd. A. George, P. Grelot, Paris 1977, 21

³⁶ Apud E. Cu villier, *op. cit.*, 392

³⁷ Voir F. Brossier, Le langage de la Révélation, *MdB* 94, 1995, 20

En réalité, dans le cadre de cette liturgie, le ciel s'unit à la terre. En célébrant la liturgie, l'Eglise attend la venue de Dieu, dont la présence est déjà confirmée dans le St. Sacrement.

La prophétie de Jean se situe dans le prolongement de l'Ancien Testament qu'elle accomplit grâce à la venue de Jésus Christ. C'est aussi qu'on explique l'emploi constant dans le texte de l'Apocalypse des Ecritures antérieures à cet événement³⁸. Il est bien probable que Jean a recours directement au texte hébraïque et non aux traductions grecques connues. Les citations vétérotestamentaires invoquées ne sont pourtant jamais exactes. On peut même constater une certaine liberté dans la manière dont l'auteur les met en valeur. Par exemple: „Gog et le pays de Magog” d'Ez 38,2 devient „Gog et Magog” dans Ap 20,8, deux noms de rois païens, représentant tous les ennemis de Dieu, ennemis qui s'acharnent contre les saints³⁹. Si l'auteur de l'Apocalypse ne reproduit pas exactement les textes dont il s'inspire, surtout quand il s'agit du Livre d'Ezéchiel, cela ne signifie pas qu'il est incapable de comprendre complètement les perspectives de ses modèles vétérotestamentaires. Au contraire, comme le souligne A. Vanhoye aussi, le texte de l'ouvrage johannique prouve que l'auteur comprend en profondeur les anciennes prophéties, étant familiarisé avec leurs manières d'expression⁴⁰.

Deux procédés spécifiques sont dignes d'être mentionnés quand on parle de la manière dont Jean interprète les passages de l'Ancien Testament: a) la double utilisation du même texte et b) la fusion de plusieurs textes. Le premier procédé met en évidence encore davantage la liberté avec laquelle l'auteur s'inspire des Ecritures. Par exemple: dans sa vision inaugurale, Ezéchiel a reçu un livre que Dieu lui avait donné pour l'avalier (Ez 2,8). Jean utilise ce texte de deux manières. Dans une vision, il voit un livre, mais il ne s'agit pas de l'avalier, mais de l'ouvrir (Ap 5,1 et suiv.), et dans une autre, il doit avaler un petit livre symbolisant le message du Rédempteur (Ap 10,1-11)⁴¹. Le second procédé met en évidence la connaissance des Ecritures et le désir de l'auteur de montrer qu'elles s'accomplissent dans Jésus Christ. Les exemples y sont nombreux dans ce cas aussi⁴². Nous en mentionnons un seul: Ap 22,1-3 est basé sur la fusion des textes Ez 47,1; Za 14,8 și Gn 2,9.

De l'Apocalypse et l'Ancien Testament on pourrait discuter beaucoup en prenant aussi, comme points de départ, d'autres textes bibliques. Dans la présente communication, nous avons désiré nous limiter seulement à quelques données se référant à la manière dont la doctrine johannique est exposée avec l'aide des images et des symboles familiers aux prophètes de l'Ancien Testament.

³⁸ A. Feuillet, L'enfant, le dragon, la femme, *MdB* 3, 1978, 25

³⁹ J. Cambier, *op. cit.*, 117

⁴⁰ Apud A. Vanhoye, *op. cit.*, 462

⁴¹ *Ibidem*

⁴² *Ibidem*, 467-472; voir aussi E. Charpentier, Avant d'ouvrir le livre, dans *Cahiers Evangile*, 11, Une lecture de l'Apocalypse, éd. E. Charpentier, Paris 1975, 13

Conclusions

En laissant de côté les controverses concernant l'unité de l'Apocalypse ou le problème de l'école johannique, nous allons conclure en affirmant que cet ouvrage, rédigé vers la fin du règne de Domitien (81-96 après Chr.), présente quelques difficultés au niveau du texte, mais, comme nous l'avons déjà vu, celles-ci ne doivent pas choquer le lecteur. Au contraire, elles doivent en solliciter l'intelligence et la curiosité par l'intermédiaire des symboles, des images, des visions qui, appartenant au registre biblique, veulent exprimer l'espérance en Christ le Ressuscité. En s'inspirant de plusieurs ouvrages de l'Ancien Testament, l'auteur de l'Apocalypse n'en prend pas les thèmes d'une manière littérale, mais va à l'essence en expliquant les anciennes prophéties en fonction des circonstances historiques du I^{er} siècle chrétien. Dans ce sens, l'Apocalypse prouve pleinement son originalité.

Bibliographie

Sources

La Bible de Jérusalem, Paris 1973 (1988)

Comisia Blică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, București 1995

Dictionnaires

A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris 1901

X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1996

Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1988

Ouvrages généraux

M.-E. Boismard, L'Apocalypse, dans *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973 (1988), 1779-1781

M.-E. Boismard, L'Apocalypse de Jean, dans *Introduction à la Bible. Edition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament*, éd. A. George, P. Grelot, Paris 1977, 13-55

R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris 2000

R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, Târgu-Lăpuș 2005

H. Conzelmann, A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève 1999

E. Cuvillier, L'Apocalypse de Jean, dans *Introduction au Nouveau Testament*, éd. D. Marguerat, Genève 2000, 387-403

A. Gelin, Les livres prophétiques postérieurs, dans *Introduction à la Bible. Tome I. Introduction générale. Ancien Testament*, éd. A. Robert, A. Feuillet, Paris 1957, 467-582

S.I. Negruțiu, D.E. Moldovan, F. Codrea, M. Mățăoanu (coord. S. Tofană), *Cercetarea nouetamentară românească. Ghid bibliografic*, Cluj-Napoca 2004

SORIN MARȚIAN

Ouvrages spéciaux

- Y.-M. Blanchard, *L'Apocalypse*, Paris 2004
- F. Boyer, Des énigmes pour apprendre à lire, *MdB* 94, 1995, 17-19
- F. Brossier, Le langage de la Révélation, *MdB* 94, 1995, 20
- J. Cambier, Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de Saint Jean, *NRT* 2, 1955, 113-122
- E. Charpentier, Avant d'ouvrir le livre, dans *Cahiers Evangile*, 11, *Une lecture de l'Apocalypse*, éd. E. Charpentier, Paris 1975, 5-13
- M. Delcor, La littérature apocaliptique juive, *MdB* 3, 1978, 12-17
- M. Du Buit, Clés pour une interprétation, *MdB* 3, 1978, 19-20
- A. Feuillet, Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse, *RSR* 49, 1961, 321-353
- A. Feuillet, L'enfant, le dragon, la femme, *MdB* 3, 1978, 25-29
- I. Mircea, *Apocalipsa-introducere, note și comentariu*, București 1995
- A. Paul, De l'apocalyptique à la théologie, *RSR* 80/2, 1992, 165-186
- Ch. Van Der Plancke, *L'Apocalypse*, Bruxelles 1984
- M. Quesnel, Le succès des apocalypses, *MdB* 94, 1995, 21-23
- A. Vanhoye, L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse, *Bib* 43, 1962, 436-472
- U. Vanni, Apocalisse (Libro dell'), dans *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1988, 95-98

MARIA ANUNȚATĂ ȘI PREFIGURATĂ ÎN SFÂNȚA SCRIPTURĂ

Remus Florin BOZÂNTAN

SUMMARY: Mary, announced and anticipated in the Holy Scriptures. Wanting to redeem the world, „but when the fullness of the time was come, God sent forth his Son, made of a woman,... that we might receive the adoption of sons” (Galatians 4, 4-5).

Both in the Old and in the New Testament, the Holy Bible shows the role of the Virgin in the economy of Salvation.

The books of the Old Testament present the history of the redemption, history in which God intervenes directly through the coming of Jesus in the world.

Understood in the light of revelation, all the books of the Old Testament are gradually underline the role of a woman: „the Mother of the Saviour”.

Thus, she is prophetically sketched in the promise made to our ancestors, after their fall into sin. She is prophesized by Isaiah and Micah „Behold, the Virgin shall conceive, and bear a son, and shall call His name Emmanuel” (Isaiah 7, 14; Micah 5, 2-3). She is the shining daughter of Zion, in which the new economy of salvation is settled when the Son of God, the promised Messiah has taken from her His human flesh in order to redeem the man from sin.

The line of the promised and awaited for Messiah had had to be a Davidic one, He had to be the king of His age, in order to re-enact the line of justice, peace and fertility (Psalm 7, 27), to offer social and political freedom by liberating the country from the enemies (Psalm 72, 8-18) and leading a victorious kingdom. The Old Testament expectation had been that of a Messiah descending from the royal house of David.

Maria pregătită în Sfânta Scriptură – Vechiul Testament

Întreaga Sfânta Scriptură se ocupă de planul divin al mântuirii. Vechiul Testament ne arată pregătirile acesteia, Noul Testament ne expune împlinirea și fericitele consecințe. În realizarea acestui plan, Maria ocupă un loc atât de important încât „era de așteptat descoperirea în Vechiul Testament a prevestirii sau măcar a prefigurării venirii ei, a virtuților și a misiunii sale”¹.

Biserica, împreună cu liturghiștii săi, cu sfinții părinți și cu teologii săi, încurajează această așteptare și într-un fel drumul descoperirilor. Ei nu refuză să folosească texte ale vechilor cărți sacre pentru a vorbi despre Maria și pentru a lăuda măreția sa: ne descoperă că Maria a fost prevestită și prefigurată, astfel că viața și acțiunile sale sunt începute înainte de existența sa².

Înainte de a vedea acest fapt mult mai sumar, se impune o observație importantă. Aceasta ne va permite situarea corectă a pregătirii mariane în Biblie.

„Figurile și prevestirile explicite nu au fost, în Vechiul Testament, decât un fenomen superficial. Adevărata pregătire mesianică și mariană a fost făcută în profunzime. Înainte de a schița imaginea obligatoriu imperfectă a celui și celei care trebuiau să vină, este vorba de a le pregăti calea, dând spiritelor și inimilor sensul lui Dumnezeu, al moralei, al valorii sufletului și al binelui supranatural. Dacă ar fi lipsit această pregătire reală, Isus și Maria ar fi fost oare înțeleși în momentul venirii lor? În concluzie, tot Vechiul Testament dă mărturie despre ei și schițează în mod progresiv virtuțile lor. Isus, când va veni, va realiza sinteza acestor elemente și în același timp le va depăși”³.

Maria anunțată în mod direct în Vechiul Testament

Pasajele biblice ce prevestesc – în sensul literal – rolul și privilegiile Mariei sunt puține. Exegeții rețin că nu sunt mai mult de două sau trei: primul în cartea lui Isaia (7,14), al doilea în cartea lui Michea (5,1-2a) și al treilea în Geneză (3,15). Ultimul nu are claritatea celorlalte două.

Pasajul din Isaia (7,14) ne transpune în anul 736 î. Cr., în orașul Ierusalim, amenințat de invazia a două state vecine. Îl vedem pe regele iudeu care, pentru a ieși din încurcătură vrea să cheme în ajutor armata asiriană, și pe profetul Isaia care îl îndeamnă stăruitor pe monah să aibă încredere în Dumnezeu mai mult decât în forțele umane și îi propune un miracol pentru a confirma promisiunea ajutorului divin. Textul se referă la refuzul regelui față de propunerea profetului și imediata replică a acestuia care vestește prăbușirea ce va urma, dar în același timp și supraviețuirea seminției regale. „Domnul însuși – zice Isaia – vă va da un semn: Iată, fecioara va purta în pântece și va naște un fiu, și-l vor chema cu numele de Emanuel (Dumnezeu cu noi)... va aduce Dumnezeu peste tine și peste

¹ A. Robert, *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, Paris 1948, v. 1.

² Cf. G. Demaret, *Marie de qui est né Jesus*, Paris 1937, v. 1.

³ A. Robert, *op. cit.*, v. 1, cf. *Évangéliser*, aprilie 1954; A. Gelin, *À la découverte de L'Ancien Testament*, in *Catechiser*.

poporul tău... zile cum niciodată n-au mai venit din ziua în care Efraim s-a îndepărtat de Iuda... căci țelină și spini va fi tot pământul”... (7,14. 17.24b).

Evanghelia după Matei (1,23) arată realizarea părții pozitive din acest fragment prin nașterea feciorelnică a lui Cristos, adevăratul Emanuel (Dumnezeu cu noi). Toată tradiția creștină a recunoscut vestea acestei nașteri. Măreția prezicerii, prezentarea tinerei mame (maniera în care tradiția antică grecească vorbește de „fecioară” și nu „tânără doamnă”), numele simbolic dat copilului, toate acestea arată efectiv că suntem în fața unei intervenții decisive a lui Dumnezeu în ceea ce privește împărăția mesianică ce urmează să fie evocată cu multă insistență și claritate (Is 9,16; 11,1-9)⁴. Mulți autori nuanțează aceste concluzii. Ei admit că este vorba de o prezicere mesianică, aducând în prim plan nu vestea nașterii apropiate a unui copil, ci a unui rege sau profet⁵.

În fragmentul din cartea lui Mihea (5,1- 2a) iese în evidență distrugerea anunțată de profetul Isaia. Aceasta se va întâmpla în anul 701 î. Cr. Trupele asiriene, chemate în ajutor în 736, se întorc în țara lui Iuda, dar de data asta pentru a cuceri tot ce vor întâlni în cale. Înainte de providențiala și misterioasa înfrângere (cf Is 37,35) ei pretind capitularea Ierusalimului (Is 36,16). Profetul Mihea intervine pentru a insufla curaj celor asediați, prezice gloriei dinastiei regale, chiar dacă este atât de distrusă de invazie. Să ascultăm ce spune: „... Iar tu Betleeme, casa Efratei... din tine cineva îmi va ieși în Israel să-i fie cărmuitor; ieșirile lui însă erau dintru început... El îi va da până la vremea celei ce va să nască” (5,1-2a). Această aluzie legată de profeția lui Isaia (7,14) lasă să se înțeleagă că nașterea Regelui-Mântuitor va fi miraculoasă; ea confirmă implicit interpretarea favorabilă a concepției virginală. Însă numai evenimentele vor dezvălui toate acestea.

Fragmentul din Geneză (3,15) redă condamnarea șarpelui ispititor, după căderea originară. Iată-l: „Dușmănie voi pune între tine și femeie, între seminția ta și seminția ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul”.

În această sentință, pedeapsa ispititorului devine pentru om promisiune de răscumpărare; e primul semn al mântuirii, Protoevanghelia. Textul ebraic atribuie victoria atât de promișă descendenței femeii în general; traducerea greacă, folosind termenul masculin (*autos*) în loc de cel neutru (*auto*) ca în ebraică, îl atribuie unui fiu de-al femeii, și deci se explică interpretarea mesianică ce vede în acest fiu pe Cristos Mântuitorul; traducerea greacă o implică în același timp pe Maria, Maica Mântuitorului, partașă la victorie; traducerea latină, cu transformarea neutrului ebraic și masculinului grec în feminin (*ipsa conteret*), atribuie victoria femeii, deci Maicii Mântuitorului. Pe traducerea latină se bazează interpretările mariane din acest pasaj al Genezei. Acestea oricum se fondează și pe paralelismul recunoscut între Eva și Sfânta Fecioară⁶.

⁴ Cfr. A. Robert, *op. cit.*, v. 1.

⁵ *Bible de Jerusalem*, ed. 1956

⁶ Cf. A. Robert, *op. cit.*, v. 1.

Maria prefigurată în Vechiul Testament

Dacă textele biblice care se referă în mod direct la Maria sunt rare, nu așa este și cu pasajele care se referă la titlul ei simbolic. Lista cu acestea e destul de lungă.

Pentru a o reconstrui trebuie recitate numeroase documente, patristice, liturgice și teologice. Au fost făcute rezumate cu această temă⁷. Exegeții recomandă multă prudență în folosirea acestora. Le semnalăm pe cele mai însemnate.

Imaginea măreției Mariei este văzută în realitatea lumii fizice și în evenimentele din istorie, de exemplu în lumea stelelor ea e steaua dimineții; în aurora e vestitoarea luminii depline; în curcubeu, semn al timpului frumos și liniștit; în nori și pământ semne ale fecundității⁸, în paradisul terestru loc al fericirii și al fertilității; în arca lui Noe, purtătoare a unei noi umanități; în scara lui Iacob, punct de legătură între cer și pământ; în rugul aprins, mărturia prezenței divine; în lâna lui Ghedeon, acoperământ de binecuvântare divină⁹.

Și elementele liturgice au sugerat multe apropieri, după care femeile au avut un rol important în istoria biblică. Astfel e văzută Maria, noul Ierusalim, unde Dumnezeu locuiește; lăcașul celui înalt, tabernacolul de aur al euharistiei, poarta închisă prin care doar Dumnezeu a trecut¹⁰; noua Evă triumfătoare asupra diavolului și izvor de viață adevărată; Sara ce îl dă lumii pe Fiul promisiunii; Debora ce-și conduce poporul spre victorie; Iudita, cu strălucitoarele virtuți, eliberatoare a Israelului și copleșită de onoare; Estera care prin curaj și cucernicie învinge răul¹¹.

Dar mai ales în personificările metaforice sunt văzute simboluri ale fecioarei.

Așa, de exemplu, în Înțelepciunea divină din cărțile sapiențiale: această Înțelepciune era prezentă, ca Maria, în gândul lui Dumnezeu, ea e obiectul de predilecție care va coopera la opera sa (Prov 8). Tot astfel Israel, națiunea-mireasă plăcută de Iahve, despre care vorbesc profeții (Os 1-3) și care e cântată în Cântarea Cântărilor. Se atribuie Mariei tot ceea ce e de laudat în această națiune-mireasă a lui Iahve; frumusețea ei, căutarea mirelui iubit (Cânt 2,1; 4,7), până și durerea sa în momentul nenorocirii: „Voi, toți cei ce mergeți pe cale, veniți și vedeți de este pe lume durere la fel cu durerea ce-a dat peste mine” (Plâng 1,12)¹².

⁷ G. Demaret, *op. cit.*; L. Dumeste, *Notre-Dame d' Israel*, Paris 1936.

⁸ Ps 8,4; 19,2; Sir 50,6; Gn 9,12; lRe 18,41; Dt 8,7; Ps 84, 13.

⁹ Ps 8,4; 19,2; Sir 50,6; Gn 9,12; lRe 18,41; Dt 8,7; Ps 84, 13.

¹⁰ 10 Dt.12,5; Es 40, 20; Ez 44, 1.

¹¹ Cfr. Gen 3,15; 17,15; Jud 10-16; Est 5, Is. 14-15.

¹² A. Robert, *Despre sensul din Cântarea Cântărilor*, *op. cit.*, vol. I.

Originea davidică a Mariei

Genealogia în vechiul Israel

Genealogia era foarte importantă în vechiul Israel. Numeroase mărturii biblice o atestă, de la Geneză (5; 10; 25; 36; 46) până la Numeri (1-3; 26), în Ezdra (2), în Neemia (7,6), în Cronici (1,1-4; 7-8) și chiar și în Rut (4,18). Cu alte cuvinte era nevoie de convingerea că de apartenența autentică la unul din cele douăsprezece triburi ale lui Israel depindea dreptul de participare la bunurile mesianice. Mai mult decât toți erau interesați de membrii din succesiunea davidică, pentru că din această succesiune, după părerea comună, trebuie să iasă cel ce va împlini promisiunile, Mesia, salvatorul Israelului.

Listele cronologice constituiau un adevărat arbore genealogic care se caracteriza printr-o amplă schematizare a generațiilor, ceea ce a dus la înțelegerea firească a verbului a genera (*hōlid*).

Genealogia evanghelică

Prin acest climat social și prin acest arbore genealogic trebuie evaluate cele două genealogii ale lui Isus din Evangheliile lui Matei și a lui Luca. Cea din prima Evanghelie (Mt 1, 1-17) urmează calea descendentă: pleacă de la Avraam (1,2) cel căruia i-au fost încredințate vechile promisiuni mesianice, și de la regele David (1,6), pentru a ajunge prin Iosif, la ultima verigă, la Isus „numit Cristos” (1,16). Se află aici trei serii de câte paisprezece nume. Scopul acestei genealogii, nu mai puțin evident, e de a arăta că Isus, moștenitorul promisiunilor făcute primului patriarh al poporului ales, e Mesia, noul David care inaugurează împărăția atât de mult așteptată. Acest scop se potrivește cu cel din prima Evanghelie, și anume a arăta că persoana și opera lui Isus împlinesc în mod deplin veștile din lege și din profeți.

Și genealogia celei de-a treia Evanghelii (Lc 3,23-38) îi numește pe Avraam și pe David, dar urcă, de la Isus, fiul lui Iosif (3,23), la Adam, părintele speciei umane (3,38). Scopul său este de a demonstra că Isus împlinește nu numai istoria poporului ales, dar și aceea a întregii umanități, scop ce corespunde mai bine învățăturii universale a acestei Evanghelii. De fapt, sfântul Luca este preocupat să demonstreze, printre altele, că Isus este salvatorul lumii¹³.

Maria și genealogiile evanghelice

Suntem foarte surprinși când descoperim că cele două genealogii evanghelice sunt cele ale lui Iosif și nu cele ale Mariei. Avem impresia că ne găsim în fața unei contradicții. Pe de o parte, evangheliștii ne spun clar că Iosif nu era tatăl natural al lui Isus (Mt 1,18; Lc 1,27; 2,5), iar pe de altă parte vor să demonstreze, cu această, genealogie, apartenența lui Isus la originea davidică. Dar surprinderea dispare când luăm în considerare faptul că pentru vechii evrei paternitatea legală – prin adopțiune sau levirat – era foarte importantă și conferea copilului toate drepturile ereditare¹⁴. De aceea Iosif, descendent din

¹³ L. Vaganay, *Le probleme Synoptique*, Paris-Tournai 1954.

¹⁴ 14 Dt 25,5; Mt 22,24; cf. R.P. Vaux, *op. cit.*, v. 1.

linia regală și mesianică, cum ne arată genealogia, transmitea lui Isus drepturile legale ale acestei linii prin simplu fapt că era tatăl legal.

Această lege a paternității legale ne dă cheia unei alte dificultăți întâlnite în genealogiile evanghelice. Șaptesprezece din cele nouăsprezece nume care urmează de la David la Iosif sunt diferite în cele două liste, mai ales două nume date tatălui lui Iosif: Iacob într-o parte (Mt 1,16), Eli în cealaltă (Lc 3,23). Această divergență se explică „fie pentru că Matei a preferat succesiunea dinastică a descendenței naturale, fie pentru echivalența pusă între descendența legală (prin adopțiune sau levirat) și descendența naturală” (P. Benoit).

O opinie ceva mai recentă (plecând din secolul XVI) pretindea că Matei accentuează genealogia lui Iosif, iar Luca cea a Mariei. Aceasta nu ținea cont de vechile obiceiuri iudaice și se baza pe o lectură nepotrivită a unei fraze a genealogiei din cea de a treia Evanghelie. În loc de a citi „Isus era fiul (cum se credea) lui Iosif, fiul lui Eli”, se citea „Isus era fiul lui Eli”. Ei vedeau în Eli o formă abreviată a lui Eliachim sau Ioachim, și îl identificau cu Ioachim, tatăl Mariei. Această opinie nu are mulți susținători¹⁵.

Originea davidică a Mariei

Dacă Maria nu e implicată în cele două genealogii evanghelice, nu înseamnă neapărat că nu aparține succesiunii davidice. Există alte texte evanghelice care au legătură cu această chestiune și trebuie ținut cont de aceasta înainte de a formula o concluzie.

În pasajul Bunevestiri citim: „Îngerul Gabriel a fost trimis... la o fecioară, logodită cu un bărbat care se chema Iosif, din casa lui David” (Lc 1,27). Aici nu se vorbește din nou de originea davidică a lui Iosif. Chiar dacă pare mai natural aplicarea cuvintelor „din casa lui David” lui Iosif, nu e imposibil ca evanghelistul să se fi gândit mai ales la originea Mariei, întrucât povestirea este orientată spre Fecioară.

Nici îngerul Gabriel care o anunță pe Maria că Dumnezeu va da Fiului său tronul lui David (Lc 1,32), nici Zaharia care îl binecuvântează pe Dumnezeu, pentru că a generat mântuirea în casa lui David (Lc 1,69), nu afirmă originea davidică a Mariei. Amândoi pot să se gândească în mod simplu la paternitatea legală a lui Iosif, despre care vorbesc listele genealogice. Același lucru se spune despre Isus în afirmațiile sfântului Paul sau în Apocalipsă „Cel din sămânța lui David născut după trup” (Rom 1,3) și „Cel ce are cheia lui David” (Ap 3,7; 5,5; 22,16).

Cu ocazia recensământului, despre care vorbește Luca (Lc 2,1), toți locuitorii Palestinei merg să se înscrie în locurile lor natale. Iosif lasă Nazaretul pentru cetatea lui David, numită Betleem. Se duc pentru că el era „din casa și din seminția lui David... împreună cu Maria cea logodită cu el, care era însărcinată” (Lc 2,4). Oare numai datorită faptului că îi este logodnică Maria se alătură lui Iosif în această călătorie sau și pentru a se înscrie personal, pentru că și ea face

¹⁵ M. J. Lagrange. *L'évangile selon saint Luc*, Paris 1921; *Verbum Domini*, 1925.

MARIA ANUNȚATĂ ȘI PREFIGURATĂ ÎN SFÎNTA SCRIPTURĂ

parte din casa lui David? Evanghelistul se referă numai la primul motiv, dar nu-l exclude pe cel de-al doilea¹⁶.

Dacă privim aceste pasaje, trebuie să concludem că originea davidică a Mariei nu e decât o probabilitate și nu o certitudine. Dar pe de altă parte nu se poate nega originea davidică a Mariei datorită înrudirii sale cu Elisabeta care, născută în tribul lui Levi (Lc 1,5.36), era de neam sacerdotal. În realitate pentru a o putea face trebuie precizat înainte de toate felul acestei înrudiri, trebuie verificat dacă era naturală și nu numai legală. În această a doua ipoteză trebuie stabilit dacă este vorba de înrudire în succesiune directă sau indirectă.

¹⁶ Totuși unele manuscrise precizează că Maria s-a înscris ca descendentă a lui David.

Contribuția vechilor tradiții

Sfântul Ignațiu de Antiohia, pe la anul 110 d. Cr., vorbea deseori despre Isus Cristos, Fiul lui David după trup (Ef 18,2; 20,2; Rom 7,3). Dorește să spună prin aceasta că Maria era într-adevăr din seminția lui David? Nu e sigur, pentru că și el se poate gândi la o descendență legală, referindu-se la sfântul Paul care folosește aceeași formulă (Rom 1,3). Sfântul Iustin, pe la anul 150, se exprimă mult mai clar. El spune fără nici un echivoc că Isus se trăgea din David, prin Maria. Iată ce-i scria lui Trifon: Cristos, Fiul lui Dumnezeu este „dintr-o fecioară din seminția lui Avram, din tribul lui Iuda și din David” și el a consimțit să se facă trup. Protoevanghelia lui Iacob, conform aceleiași epoci, nu conține să mărturisească, la rândul ei, originea davidică a Mariei (cap. 10), îi numește pentru prima dată pe părinții ei, Ana și Ioachim, și ne dă ample informații despre viața lor (cap. 1-8). Cei doi soți erau bogați, locuiau aproape de Templu din Ierusalim și erau exemplul de sfințenie; ajunși la o vârstă înaintată nu aveau copii și erau mâhniți din această cauză. Atins de rugăciunile lor, Dumnezeu le răspunde prin mijlocirea unui înger care le vestește sfârșitul tristeții lor și prezice faima de care se va bucura fiica lor. Ana consacră de grabă pe copilul ce trebuie să se nască CIT. (1 Sam 1,11). Aceste detalii, care vor fi repetate de scrierile apocrife de mai târziu, dau mărturie despre pietatea mariană a autorului și despre locul excepțional pe care îl ocupa Fecioara Maria încă din primele comunități creștine¹⁷.

¹⁷ J. Amiot, *Evangelies apocryphes*, Paris, ed. Fayard 1952.

MARIA, SLUJITOAREA DOMNULUI

Remus Florin BOZÂNTAN

SUMMARY: Mary, the servante of the Lord. The mankind has made wonderful discoveries and has obtained unbelievable results in the areas of science and technique, has done great things on the road of progress and civilization, and lately, we may say, has managed to accelerate the course of history; yet the fundamental transformation, one that we may call „from origins”, is always joining the human destiny, and, through all the historical events, joins all and everyone in particular.

It is passing from „fall” to „resurrection”, from death to life. It is a *restless challenge* of the human consciences, a challenge of the whole historical conscience of man: the challenge to follow, in the old and always new way, the road „without falling” and the road of „resurrecting” in case of falling.

While the Church, together with the whole mankind, receives, along with the community of those who believe and in union with every man of good will, the great challenge contained in the words of Marian antiphon about the „people that falls and wants to resurrect”, at the same time It orients itself towards the Redeemer and His Mother, praying „Come unto our aid!” Truly the Church sees Our Lady in the redeeming Mystery of Christ and in Her own mystery; deeply rooted in the history of mankind, in the eternal call of man according to the plan which God in His Providence has established from eternity; sees and feels Her maternal presence and Her participation to the numerous problems connected to the life of individuals, of families and nations from nowadays; perceives Her as helper of the Christian people in his restless battle between good and evil, protecting the flock from falling, and if fallen, helping the people raise again to the dignity of *son of God*, and re-establishing the relation with God.

Biserica știe și ne învață împreună cu sfântul Paul că „unul este mijlocitorul nostru”: „Unul este Dumnezeu, unul este și mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, Omul Isus Cristos, care s-a dat pe sine răscumpărare pentru toți” (1 Tim 2,5-6). „Rolul de mamă al Mariei față de oameni nu umbrește și nu micșorează în nici un fel această unică mijlocire a lui Cristos, ci îi arată puterea”: este o mijlocire în Cristos¹.

Biserica ne învață că orice „influență mântuitoare a sfintei Fecioare asupra oamenilor... decurge din bunul plac al lui Dumnezeu și din belșugul meritelor lui Cristos, se întemeiază pe mijlocirea lui, depinde în întregime de ea și din ea își ia toată puterea; mijlocirea Mariei nu împiedică în nici un fel unirea directă a credincioșilor cu Cristos, ci o înlesnește”. Această influență mântuitoare este susținută de Spiritul Sfânt,

¹ Papa Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică 1992, p. 54.

care, după cum a adumbrit-o cu puterea sa pe Fecioara Maria punând început maternității ei divine, tot astfel îi susține neîncetat grija față de frații Fiului ei².

Într-adevăr, mijlocirea Mariei *este strâns legată de maternitatea ei*, având un caracter specific maternă, prin care se distinge de mijlocirea celorlalte făpturi ce participă, fiecare în felul ei, dar întotdeauna în mod subordonat, la unica mijlocire a lui Cristos; cu toate acestea și mijlocirea ei este prin participare. Căci „nici o făptură nu poate fi vreodată comparată cu Cuvântul întrupat și răscumpărător”, dar în același timp „unica mijlocire a Răscumpărătorului nu exclude, ci suscită în făpturi o *cooperare variată*, ce provine de la unicul izvor”; și astfel bunătatea unică a lui Dumnezeu este realmente răspândită, în diferite feluri, în făpturi.

Învățătura conciliului Vatican II prezintă adevărul despre mijlocirea Mariei ca *participare la unicul izvor care este mijlocirea lui Cristos însuși*. Într-adevăr, citim: „Acest rol subordonat al Mariei, Biserica nu pregetă să îl mărturisească, îl experimentează neconținut și îl recomandă iubirii credincioșilor, pentru ca, sprijiniți de această ocrotire maternă, să se atașeze mai strâns de mijlocitorul și mântuitorul lor”³. Un astfel de rol este și *deosebit și extraordinar*. El izvorăște din maternitatea ei divină și poate fi înțeles și trăit numai în credință, pe baza adevărului deplin asupra acestei maternități. Fiind Maria, datorită alegerii divine, Mama Fiului de o ființă cu Tatăl și însoțitoarea de o excepțională generozitate „în opera răscumpărării”, ea ne este Mamă în ordinea harului. Acest rol constituie o dimensiune reală a prezenței ei în misterul mântuitor al lui Cristos și al Bisericii.

Din acest punct de vedere trebuie să privim din nou evenimentul fundamental din economia mântuirii și anume întruparea Cuvântului la Bunavestire. Este semnificativ faptul că Maria, recunoscând în cuvântul solului divin voința Celui Preaînalt și supunându-se puterii lui, spune „Iată slujitoarea Domnului; fie mie după cuvântul tău” (Lc 1,38). Primul act de supunere față de unica mijlocire „între Dumnezeu și oameni” – aceea a lui Isus Cristos – este acceptarea maternității de către Fecioara din Nazaret. Maria consimte la alegerea făcută de Dumnezeu, pentru a deveni, prin lucrarea Spiritului Sfânt, Mama Fiului lui Dumnezeu. Se poate spune că acest *consimțământ* al ei pentru a fi Mamă este, mai presus de toate, *rodul dăruirii ei totale lui Dumnezeu în feciorie*. Maria a acceptat alegerea ei ca Mamă a Fiului lui Dumnezeu, fiind călăuzită de iubirea de logodnă prin care o persoană umană se „consacră” total lui Dumnezeu. Prin puterea acestei iubiri, Maria a voit să fie pururi și în toate „dăruită lui Dumnezeu”, ducându-și viața în feciorie⁴. Cuvintele „Iată slujitoarea Domnului” exprimă faptul că încă de la început ea și-a acceptat și și-a înțeles maternitatea ca o *dăruire totală de sine*, a persoanei sale, în slujba planurilor de mântuire ale celui preaînalt. Și întreaga ei participare maternă la viața lui Isus Cristos, Fiul ei, și-a împlinit-o până la capăt în mod corespunzător chemării ei la feciorie.

² *Ibidem*.

³ *Lumen gentium, Conciliul Vatican II*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică 2000, cap. 8.

⁴ Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*.

MARIA, SLUJITOAREA DOMNULUI

Maternitatea Mariei, străbătută total de iubirea de logodnă a „slujitoarei Domnului”, este prima și fundamentală dimensiune a acelei mijlociri pe care Biserica o mărturisește și o proclamă cu privire la ea și o *recomandă* neîncetat „iubirii credincioșilor”, punându-și într-însa multă încredere. De fapt, trebuie să recunoaștem că Dumnezeu însuși, Părintele veșnic, a fost cel dintâi *care a avut încredere în Fecioara din Nazaret*, dându-i-l pe Fiul său în misterul întrupării. Această alegere a ei la suprema menire și demnitate de Mamă a Fiului lui Dumnezeu se referă, pe plan ontologic, la realitatea unirii celor două naturi în persoana Cuvântului (*unirea ipostatică*). Faptul fundamental de a fi Mama Fiului lui Dumnezeu implică de la început o totală deschidere de suflet față de persoana lui Cristos, față de întreaga lui lucrare, de întreaga lui misiune⁵. Cuvintele „Iată slujitoarea Domnului” manifestă deschiderea spirituală a Mariei, care unește în mod desăvârșit iubirea specific feciorelnică și iubirea specific matern, legate și, într-un fel, contopite.

De aceea Maria a devenit nu numai „Mama care l-a născut și l-a crescut” pe Fiul omului, ci și „însoțitoarea de o excepțională generozitate” a lui Mesia Răscumpărătorul. După cum am spus, ea a înaintat în *peregrinarea* credinței și într-un astfel de drum până la picioarele Crucii s-a realizat și *colaborarea* ei maternă la întreaga misiune a Mântuitorului, prin toate faptele și suferințele ei. Pe această cale a colaborării la opera Fiului Răscumpărător, însăși maternitatea Mariei a cunoscut o transformare deosebită, umplându-se tot mai mult de *iubire aprinsă* față de toți aceia spre care se îndrepta misiunea lui Cristos. Prin această „iubire aprinsă”, având drept țintă ca, în unire cu Cristos, să redea sufletelor viața supranaturală, Maria *a intrat într-un mod cu totul personal în unica mijlocire „între Dumnezeu și oameni”*, *mijlocirea Omului Cristos Isus*. Fiind prima care a experimentat efectele supranaturale ale acestei unice mijlociri – deja la Bunavestire a fost salutată ca „plină de har” – trebuie să spunem că prin această plinătate de har și de viață supranaturală a fost pregătită în mod deosebit pentru colaborarea cu Cristos, unicul mijlocitor al mântuirii omului. O astfel de colaborare este tocmai această mijlocire subordonată mijlocirii lui Cristos.

În cazul Mariei este vorba despre o mijlocire deosebită și extraordinară, bazată pe plinătatea ei de har, care se traduce în totala disponibilitate a slujitoarei Domnului. Ca răspuns la această disponibilitate interioară a Mamei sale, Isus Cristos a pregătit-o din ce în ce mai mult să devină pentru oameni „Mamă în ordinea harului”. Acest lucru reiese, cel puțin indirect, din anumite amănunte notate de sinoptici (cf. Lc 11,28; 8,20-21; Mc 3,32-35; Mt 12,47-50) și mai ales de Evanghelia după Ioan (cf. 2,1-12; 19,25-27), pe care le-am pus în lumină mai înainte. Deosebit de grăitoare sunt, în această privință, cuvintele rostite de Isus pe cruce, referitor la Maria și la Ioan.

După evenimentele învierii și înălțării, intrând cu Apostolii în cenacol în așteptarea Rusalilor, Maria era între ei ca Maică a Domnului glorificat. Ea era nu numai aceea care „a înaintat în peregrinarea credinței”, ci și-a păstrat cu fidelitate unirea cu Fiul său „până sub cruce”, *ci și „slujitoarea Domnului”, lăsată de Fiul său ca Mamă în mijlocul Bisericii ce tocmai se naște*: „Iată Mama ta”. Astfel a început să se

⁵ *Ibidem* p. 57.

formeze o legătură deosebită între această Mamă și Biserică, într-adevăr, Biserica ce se naștea era rodul crucii și învierii Fiului ei. Maria, care încă de la început se dăruise fără rezervă persoanei și operei Fiului, nu putea să nu-și reverse, încă de la început, această dăruire maternă asupra Bisericii⁶. După plecarea Fiului, maternitatea ei rămâne în Biserică sub forma mijlocirii materne: intervenind pentru toți fiii săi, Mama colaborează la acțiunea mântuitoare a Fiului răscumpărător al lumii. Într-adevăr, conciliul afirmă: „Maternitatea Mariei, *dăinuie neîncetat* în economia harului... până la încununarea veșnică a tuturor celor aleși”. Prin moartea răscumpărătoare a Fiului său, mijlocirea maternă a slujitoarei Domnului și-a atins dimensiunea universală, căci opera Răscumpărării îmbrățișează pe toți oamenii. Astfel se manifestă în chip deosebit eficacitatea unică și universală a mijlocirii lui Cristos „între Dumnezeu și oameni”. Colaborarea Mariei participă, în modalitatea ei subordonată, la universalitatea mijlocirii răscumpărătorului, a unicului mijlocitor. Conciliul arată limpede acest lucru în cuvintele citate mai sus.

Citim de asemenea: „într-adevăr, ridicată la cer, ea nu a părăsit această misiune mântuitoare, ci prin mijlocirea ei multiformă continuă să ne obțină darurile mântuirii veșnice”⁷. Cu acest caracter de „întrepunere”, care s-a manifestat prima dată în Cana Galileii, mijlocirea Mariei continuă în istoria Bisericii și a lumii. Maria, „în iubirea ei maternă, are grijă de frații Fiului său care sunt încă pe cale și amenințați de primejdii și strămtorări, până ce vor fi duși în patria fericită”. Astfel maternitatea Mariei dăinuie în Biserică neîncetat ca mijlocire de rugăciune, iar Biserica își exprimă credința în acest adevăr invocând-o pe Maria „sub titlurile de apărătoare, sprijinitoare, ajutătoare, mijlocitoare”.

Prin mijlocirea ei subordonată mijlocirii Răscumpărătorului, Maria *contribuie în mod deosebit la unirea Bisericii* peregrine de pe pământ cu *realitatea* eshatologică și cerească a împărtășirii sfinților, de vreme ce ea este deja „ridicăta la cer”. Adevărul despre ridicarea ei la cer, definit de Pius al XIII-lea, a fost reafirmat de conciliul Vatican II, care a exprimat astfel credința Bisericii: „În sfârșit, Fecioara neprihănită, păstrată neatinsă de orice pată a păcatului strămoșesc, la capătul vieții sale pământești a fost ridicată cu trupul și cu sufletul în gloria cerească și a fost înălțată de Domnul ca Regină a universului pentru a fi mai pe deplin asemenea Fiului ei, Domnul domnilor (cf. Apoc 19,16) și învingător asupra păcatului și a morții”. Prin această învățătură Pius al XIII-lea a urmat tradiția care a fost exprimată în multe feluri în istoria Bisericii, atât în orient cât și în occident.

În misterul ridicării la cer și-au atins plinătatea definitivă în Maria toate efectele mijlocirii unice *a lui Cristos Răscumpărătorul lumii și Domnul înviat*: „... cu toții vor primi viața în Cristos. Fiecare, însă, la rândul lui: mai întâi, ca pârgă, Cristos; apoi, la venirea lui, cei care sunt ai lui Cristos” (1 Cor 15,22-23). În misterul ridicării la cer se exprimă credința Bisericii după care Maria este unită cu Cristos printr-o legătură strânsă și indisolubilă deoarece, dacă Mama-Fecioară a fost unită cu El în mod deosebit la prima

⁶ Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*.

⁷ *Lumen gentium* cap. VIII.

lui venire, prin continua ei colaborare cu El îi este unită și în așteptarea celei de a doua veniri; „răscumpărată într-un mod deosebit în vederea meritelor Fiului ei”, ea, ca Mamă, are și rolul de mijlocitoare a îndurării la venirea definitivă, când toți aceia care sunt ai lui Cristos vor fi treziți la viață și „ultimul dușman care va fi nimicuit va fi moartea” (1 Cor 15,26)⁸.

De această înălțare a strălucitei fiice a Sionului, prin ridicarea la cer este legat misterul slavei ei veșnice. Într-adevăr, Mama lui Cristos este glorificată ca „Regina universului”. Aceea care la Bunavestire s-a numit pe sine *slujitoarea Domnului* a rămas credincioasă până la sfârșit semnificației acestui nume, dovedind astfel că este o adevărată ucenică a lui Cristos, a aceluia care a subliniat cu tărie caracterul de slujire al misiunii venit să fie slujit, ci să slujească și să fie răscumpărare pentru mulți. (Mt 20,28).

Astfel Maria a fost prima dintre aceia care slujindu-l pe Cristos și în alții, îi aduc pe frații lor, cu umilință și răbdare, la Regele căruia a-i sluji înseamnă a domni și a câștiga pe deplin acea stare de libertate regească proprie ucenicilor lui Cristos: a sluji înseamnă a domni!

Cristos, care s-a făcut ascultător până la moarte și de aceea a fost înălțat de Tatăl, a intrat în slava împărăției sale; lui îi sunt supuse toate până când El însuși se va supune pe sine, și toată făptura, Tatălui, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate (cf. 1 Cor 15,27-28). Maria, slujitoarea Domnului, participă la această Domnie a Fiului. *Gloria de a sluji* nu încetează să-i constituie strălucirea regală: ridicată la cer, ea nu își încetează slujirea mântuitoare, în care se exprimă mijlocirea ei maternă „până la încununarea veșnică a tuturor celor aleși”. Astfel aceea care pe pământ și-a păstrat cu fidelitate unirea cu Fiul său până la picioarele crucii, continuă să rămână unită cu El, acum când „toate i-au fost supuse, *până când El însuși se va supune pe sine și toată făptura Tatălui care i-a supus lui toate*” (cf. 1 Cor 15,28). Astfel, în ridicarea ei la Cer, Maria este învăluită în întreaga realitate a împărtășirii sfinților și însăși unirea ei cu Fiul în glorie este toată îndreptată spre plinătatea definitivă a împărăției când „Dumnezeu va fi totul în toate”⁹.

Și în această fază mijlocirea maternă a Mariei continuă să fie subordonată Aceluia care este unicul Mijlocitor, până la realizarea definitivă a plinirii timpului când toate lucrurile vor fi adunate iarăși în Cristos.

Nunta din Cana Galileii

Sfântul Evanghelist Ioan este însă singurul care ne-o prezintă pe Sfânta Fecioară într-o postură inedită: aceea de mijlocitoare în rugăciune către Fiul ei. Este vorba de episodul din Cana Galileii, unde Isus a făcut *începutul minunilor sale și și-a arătat mărirea sa* în urma intervenției pline de solitudine a Maicii sale (In 2,1-11).

Relatarea minunii din Cana Galileii poate fi socotită drept un frontispiciu al Evangheliei de la Ioan, căci ea rezumă oarecum atitudinea Mântuitorului Cristos față de oameni, așa cum va fi ilustrată această atitudine pe întreg parcursul neîntrecutei

⁸ E. Ferent, *Mariologia*, Iași, Presa Bună 1999.

⁹ Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*

scrieri apostolice: El își asumă necazurile omenești și biruie orice dificultate, îmbogățind lucrurile din jur, dându-le consistență și sens. Ori, de pe acest frontispiciu nu lipsește chipul luminos al Maicii Domnului¹⁰.

Cât de grăitor este acest episod evanghelic. Cât de multe ne spune el despre ce a fost viața pământească a Domnului în anii copilăriei, ai adolescenței și ai tinereții sale, în familia sa și mai ales alături de Maica sa preacurată. Faptul este cu atât mai important, cu cât acești ani sunt pentru noi atât de „tăcuți”, în afară de momentul suirii la templu la doisprezece ani (Lc 2,41-52), Sfintele Evanghelii nu ne spun nimic despre perioada de circa treizeci de ani dintre nașterea Domnului și începutul activității sale publice.

Episodul de la Cana Galileii suplinește însă mult din această tăcere. Încrederea liniștită și desăvârșită a Maicii Domnului în Fiul ei este cum nu se poate mai grăitoare asupra a ceea ce a fost El până atunci pentru cei din jur¹¹.

Când intuiește încurcătura jenantă în care se află cei ce-i invitaseră la nuntă, sfânta Fecioară Maria pur și simplu îl informează pe Mântuitorul: „Nu mai au vin” (In 2,3). Știa, în primul rând, din lunga sa experiență de viață alături de Fiul ei, că acesta nu poate rămâne indiferent la necazul cuiva, că este oricând gata să-și asume durerile și necazurile tuturor. Mai știa apoi, cu aceeași absolută certitudine, că El găsește soluții oricărei probleme, că poate găsi o ieșire până și din impasul atât de neașteptat în care se află gazdele lor. De aceea, deși Domnul răspunde că problema nu este a sa și a Maicii sale (v. 4), fără a aștepta vreun alt cuvânt din gura lui zice slujitorilor: „Faceți orice vă va spune”. Maica Domnului dovedește cu acest prilej o cunoaștere adâncă a tainei Fiului ei, o încredere absolută în bunătatea sa, în compasiunea sa, față de suferințele altora, ca și în puterea sa dumnezeiască. Iar încrederea ei nu va fi dezmințită. Domnul va săvârși minunea prefacerii în *vinul cel bun* (v. 10) a apei din cele șase vase de piatră, transformând lipsa în belșug și împlinind astfel bucuria acelei nunți care l-a avut oaspete de cinste.

În atitudinea Maicii Domnului vorbește experiența ei de treizeci de ani. Câte necazuri și dureri va fi alinat glasul blând al lui Isus și mâna lui bătătorită de muncă grea în acești treizeci de ani, chiar dacă manifestările sale de până atunci nu sunt calificate drept „minuni”, început al „minunilor” fiind prefacerea apei în vin la Cana Galileii¹². Ni-l închipuim – cu deplin temei – pe copilul Isus asumându-și cu întreaga-i ființă și în toată imensitatea lor micile tragedii ale prietenilor de joacă din Nazaret, sau spălând și legând, cu lacrimi în ochi și cu mâini a căror atingere era totdeauna o dulce mângâiere, micile lor răni. De pe acum și neîncetat Mântuitorul lumii nu putea fi altfel decât „Cel ce șterge lacrimile de la toată fața”. De câte ori Maica Domnului nu va fi simțit ea însăși compasiunea sa, nu va fi primit alinare de la fața, mâinile și cuvintele Sale! Prin tot ceea ce era și făcea Isus se manifesta adevărata religiozitate, cea a faptei de iubire. Din aceeași experiență a conviețuirii cu Mântuitorul a desprins și sfântul

¹⁰ V. Mihoc, *Șapte tâlcuiri biblice despre Maica Domnului*, București, Christiana 1996.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

Iacob, cel numit „fratele Domnului” – fiu al Mariei lui Cleopa (Mc 15,40; 16,1), care era de fapt, cum am mai arătat, văr al Domnului – învățatura pe care ne-o transmite solemn în epistola sa catolică atunci când zice: „Cucernicia curată și neîntinată înaintea lui Dumnezeu și Tatăl, aceasta este: să cercetăm pe orfani și pe văduve în necazurile lor și să ne păzim pe noi fără de pată din partea lumii” (Iac. 1,27).

În Cana, Maica Domnului se poartă față de Fiul ei, cu încrederea neclintită ce s-a deprins s-o aibă în El; apelează instinctiv la El, sigură că El vrea și poate să prefacă necazul în bucurie. Putem spune că în persoana Maicii Domnului, înainte de orice altceva, se manifestă cea dintâi virtute creștină, credința în Mântuitorul Cristos. O credință întemeiată pe cuvintele profetice rostite la nașterea Fiului și pe care ea le-a păstrat cu sfințenie în inimă (Lc 2,19; 2,51), dar confirmată după aceea prin viața de zi cu zi a Mântuitorului. Ea, cea dintâi, a crezut în El și prin credința ei vor ajunge și alții la credință, într-adevăr, evanghelistul Ioan zice că, săvârșind Mântuitorul această primă minune în urma mijlocirii Maicii sale, „au crezut într-însul ucenicii săi” (In 2,11). Cei ce vor fi pietrele de temelie ale credinței creștine (Ef. 2,20): „Zidiți fiind pe temelie apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Isus Cristos; cf. Ap. 21,14: Iar zidul cetății avea douăsprezece pietre de temelie și în ele doisprezece apostoli ai Mielului) au ei înșiși o piatră de temelie, anume pe sfânta Fecioară Maria și credința ei în Fiul și Dumnezeul ei.”

Am relevat, din episodul de la Cana, compasiunea Mântuitorului pentru oameni. Compasiunea sa este însă și a Maicii precurate. Ea nu poate rămâne indiferentă față de situația neplăcută în care se află gazdele lor din Cana. Ea își asumă tulburarea lor. Putem spune, deci, că Maica și Fiul se aseamănă. Astfel încât episodul de la Cana Galileii este adânc grăitor nu numai cu privire la anii „tăcuți” ai lui Isus, ci și cu privire la Maica sa, înfățișându-ne-o suferind pentru durerile altora și rugându-se Fiului ei pentru alinarea lor. Dacă Mântuitorul n-a fost atunci la prima manifestare a bunătății sale nemărginite față de oameni, cu siguranță că nici Maica sa n-a fost la prima mijlocire pe lângă Fiul ei. Și, în orice caz, n-a fost ultima¹³.

De atunci și până astăzi și cât va fi lumea, Maica Domnului este rugătoare pentru întreaga omenire și mai ales pentru cei aflați în necazuri și în suferințe. Plecată din lume în cetatea cea frumoasă și cu totul luminată, alături de Fiul ei cel preaiubit și „înconjurată și fericită de toți locuitorii cerurilor”, cum se spune în Acatistul adormirii ei, Maica Domnului rămâne neîncetat „solitoarea către Dumnezeu pentru tot neamul creștinesc” și dătătoarea tuturor bunătăților. Arhanghelul a numit-o *plină de har*, din această plinătate ea revarsă neîncetat daruri binecuvântate asupra lumii. De aceea, adevărații credincioși cântă plini de bucurie minunile Maicii Domnului; ei cântă minunile dragostei acestei Mame unice și binecuvântate care, prin Fiul ei dumnezeiesc, ne-a primit și ne primește și pe noi ca fii.

La nunta din Cana a fost chemat nu numai Mântuitorul, ci și Maica sa. Iar minunea de acolo a săvârșit-o Isus prin Maica sa. Învățăm din aceasta că nu se cuvine a-l despărți pe Mântuitorul de Maica sa, a-l chema pe El și a o respinge pe Maica sa.

¹³ K. Rahner, *Marie, Mere du Seigneur*, Paris, Cerf 1960.

Pregătindu-ne și noi pentru participarea la strălucita bucurie a nunții celei cerești și veșnice, să-i aducem în inimile și în casele noastre pe Isus Cristos și pe Maica sa, ca Domnul cel preamărit, prin rugăciunile preacuratei Fecioare, să prefacă și pentru noi apa cea sărată a acestei vieți în vinul împărtășirii celei mai cu adevărat în împărăția sa.

Evanghelistul Ioan ne descrie prima minune a lui Isus la nunta din Cana. Aici Maria are din nou ocazia să cunoască distanța dintre ea și Fiul ei. Probabil că la baza invitației lui Isus și a mamei sale la nuntă au stat niște legături de rudenie. Era pe vremea aceea, ca și astăzi, obiceiul de a li se aduce mirilor, cu ocazia nunții, un cadou. Mirii din Cana aveau, deci, dreptul la un cadou; cadoul pe care Cristos l-a făcut mirilor a fost vinul obținut din apă printr-o minune.

Maria este preocupată ca totul să decurgă în ordine la nuntă și veselie să nu fie stingherită de nimic. Ea nu se dă în lături de la muncile de fiecare zi, neînsemnate, dar absolut necesare. Astfel ea observă că vinul e pe terminate și că din cauza aceasta mirii sunt pe punctul de a intra într-o situație neplăcută. Maria se gândește cum ar putea evita o asemenea situație. Ea, cu de la sine putere, nu are cum să-i ajute. Se îndreaptă atunci încrezătoare spre Fiul ei și îi șoptește: „Nu mai au vin”. Cererea de ajutor nu este direct exprimată, ci este doar insinuată¹⁴.

Cristos răspunde la această cerere indirectă de a interveni, printr-un refuz aparent: „Femeie, ce vrei de la mine? Nu mi-a venit încă ceasul!”. Voința Mariei nu-l poate determina pe Isus să facă un asemenea lucru, ci numai voința Tatălui său ceresc și la ceasul hotărât de dânsul. Dar Maria nu a înțeles răspunsul lui Isus ca un răspuns refuzat cu asprime. Ea este încredințată că Isus i-a luat în considerare cererea, chiar dacă răspunsul pe care Fiul ei i-l dăduse nu-l înțelegea. Ea nu vrea cătuși de puțin să răstoarne planurile Fiului ei¹⁵.

Acest fragment din Evanghelie ne redă o trăsătură fundamentală a sufletului Mariei: ea crede fără a încerca să pătrundă până la ultimele amănunte tainele lui Dumnezeu, e gata să slujească pe alții, nu-și pierde încrederea nici atunci când s-ar părea cumva că Fiul ei o ține la distanță și că o refuză în timp ce slujitorii umplu vasele, minunea deja se înfăptuiește. Ea s-a înfăptuit, prin urmare, prin intervenția Mariei. Rugăciunea Mariei în această împrejurare este o rugăciune de mijlocire. Maria îi prezintă Fiului ei cererea într-un mod neobișnuit, adică fără a-i avertiza în mod prealabil pe miri. Maria observă lipsa vinului, dar nu vrea să-i indisponă pe miri, de aceea nu le aduce la cunoștință că vinul e gata. Ea ajută fără a se lăsa rugată.

La nunta din Cana vedem în Maria în primul rând acea femeie care intervine pentru alții la Fiul ei, vedem în ea o *mijlocitoare*. Noi o invocăm pe Maria cu multe titluri. Cel mai frumos titlu este, poate, acela de „mijlocitoare”. „Fericita Fecioară – spune conciliul al II-lea din Vatican – este invocată în Biserică cu titlul de *mijlocitoare, ajutorul creștinilor...* etc.”. Dar acest lucru nu trebuie înțeles în sensul că ea ar umbri sau ar completa demnitatea și lucrarea lui Cristos, singurul mijlocitor. Într-adevăr, nu există o mijlocitoare mai puternică pe lângă Isus Cristos decât Maria, Mama sa.

¹⁴ Dreisben, H. Steffans, *Celebrarea Cuvântului lui Dumnezeu în luna mai*, Iași, Sapienția 2001, p. 99.

¹⁵ *Ibidem*.

MARIA, SLUJITOAREA DOMNULUI

Nenumărate sunt inscripțiile de pe pereții bisericilor care ne demonstrează că oamenii au fost ajutați în nevoile lor prin mijlocirea Mariei, că Maria își justifică titlul de mijlocitoare a oamenilor. Litania pe care noi o recităm seară de seară, este un strigăt către Maria de a mijloci pentru noi la Fiul ei. Dacă ea a intervenit pentru mirii din Cana Galileii, fără ca ei să o roage, și i-a scos din încurcătură, cum ar putea ea să rămână nepăsătoare când în necazurile pe care le întâmpinăm apelăm la ea ca să mijlocească pentru noi la Fiul ei.

Mama Fiului lui Dumnezeu

De la vestirea îngerului, de când Fecioara Maria a primit în inimă și în trup Cuvântul lui Dumnezeu și a dăruit viața lumii, e recunoscută de însuși îngerul Gabriel drept mamă a lui Dumnezeu și a Răscumpărătorului.

Răscumpărată în mod sublim în vederea meritelor Fiului său, adică primind o „inimă pură” încă din prima clipă a existenței sale de la Spiritul Sfânt, unită cu El printr-o legătură indisolubilă, a fost dăruită cu cel mai mare dar și demnitate, acela de a fi mama Fiului lui Dumnezeu prin care precedă cu mult toate rupturile cerești și pământestii¹⁶.

Cu toate acestea, este și rămâne unită cu neamul lui Adam și cu toți oamenii care au nevoie de mântuire, de răscumpărare.

Toate aceste daruri minunate primite de Maria de la Dumnezeu îndurărilor au determinat conciliul Vatican II s-o numească membru eminent și unic al Bisericii, tipul și modelul acesteia în credință și caritate, invitându-ne pe toți s-o venerăm ca pe mama noastră preaiubită.

Maria, Mama Bisericii

Cu înălțarea glorioasă a Mariei nu s-a încheiat misiunea maternă a Mariei, dimpotrivă, acum începe exercițiul misiunii maternității sale spirituale. Deși inundată de viața treimică beatificată și absorbită de contemplarea ei, ea continuă să fie prezentă și activă spiritualicește în toți fii răscumpărării, fiind mereu stimulată în exercițiul maternității sale de Iubirea necreată. Ea este Mama Bisericii în ordinea spirituală a harului.

Conciliul Vatican II, în strânsă legătură cu tradiția, a aruncat o nouă lumină asupra rolului Mamei lui Cristos în viața Bisericii. „Prin darul maternității divine, prin care este unită cu Fiul ei Răscumpărătorul, și prin harul și funcțiile ei deosebite, sfânta Fecioară este strâns unită și cu Biserica: Născătoarea de Dumnezeu este prototipul Bisericii și anume în ordinea credinței, iubirii și unirii perfecte cu Cristos¹⁷. Maria a rămas încă de la început împreună cu apostolii în așteptarea Rusalilor și este prezentă în Biserica peregrină în credință, din generație în generație, fiind cea fericită pentru că a crezut și model de speranță care nu înșală (Rom. 5,5).

Maria a crezut că se vor împlini cele spuse ei de Domnul. Ca fecioară, a crezut că va zămisli și va naște un fiu: pe „Cel Sfânt” căruia îi corespunde numele de *Fiul lui Dumnezeu*, numele de Isus – Dumnezeu care mântuiește. Ca slujitoare a Domnului, a

¹⁶ E. Ferent, *Mariologia*.

¹⁷ Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*.

rămas totală fidelă persoanei și misiunii acestui Fiul. Ca Mamă „prin credință și ascultare, a născut pe pământ pe însuși Fiul Tatălui, necunoscând bărbat, sub adumbrirea Spiritului Sfânt”.

Tema mijlocirii Născătoarei de Dumnezeu, este prezentă în toate sărbătorile bizantine. Este tema tuturor rugăciunilor adresate Născătoarei de Dumnezeu și a numeroaselor compoziții imnografice. O precizare se impune: pentru liturghia bizantină, această mijlocire, a Mariei sau, cum se mai spune, a Născătoarei de Dumnezeu, nu se adaugă sub nici o formă celei a lui Cristos. Pentru ele, mijlocirea sau medierea Maicii Domnului are loc numai în interiorul celor ale lui Cristos¹⁸. La fel se întâmplă și cu mijlocirea sfinților. Istoria cultului sfinților arată că rugăciunile adresate lor se făceau mult înaintea celor către Maica lui Cristos. Totuși, descoperirea rugăciunii *Sub tuum praesidium* dovedește că se adresau rugăciuni Mariei încă în secolul al IV-lea, poate chiar în secolul al III-lea. Biserica a acceptat întotdeauna că dreptii, prin rugăciunile lor, pot obține pentru toți creștinii ajutorul și mila lui Dumnezeu, la fel cum, datorită credinței, cei patru bărbați din Capernaum au obținut vindecarea și iertarea păcatelor paralicului adus la picioarele Mântuitorului (Mc 2,5 și textele paralele). Dar problema privește temeiul teologic al acestei credințe, potrivit căreia dreptii decedați pot să-i ajute prin rugăciunile lor pe cei care se mai află pe pământ.

Această credință a apărut în ultimele scrieri veterotestamentare, odată cu cea care permite celor în viață să se roage pentru cei morți (2 Mac. 12,39-46). Aceste credințe se manifestă plenar în Biserică prin cultul sfinților și prin practica rugăciunilor pentru decedați. Lucrul acesta este justificat de credința Bisericii în puterea învierii lui Cristos ca biruință asupra morții. El pare confirmat de afirmațiile cuprinse în rugăciunile pentru decedați și prin stabilirea zilei de sâmbătă, ziua coborârii lui Cristos în șeol, ziua în care Biserica bizantină îi comemorează solemn pe cei adormiți întru Domnul¹⁹.

După părerea Bisericii, învierea lui Cristos are de pe acum, înaintea celei de-a doua veniri, repercusiuni asupra vieții de dincolo de mormânt, pentru că moartea lui Cristos este o biruință asupra morții și s-a manifestat ca atare chiar în clipa în care Fiul lui Dumnezeu și-a dat sufletul pe Cruce. Într-adevăr, Mt. 27,51 ș.u. arată că, de îndată ce Cristos și-a dat ultima suflare, catapeteasma Templului s-a sfâșiat, pietrele s-au despicat și trupurile sfinților adormiți au înviat și au intrat în Cetatea Sfântă. Fără îndoială, evanghelistul are în vedere o manifestare a vieții celei noi, rezultat al biruinței lui Cristos asupra morții, care se traduce prin posibilitatea dreptilor decedați de a avea o viață intensă dincolo de moarte și de a interveni prin minuni în favoarea Bisericii luptătoare care recurge la ajutorul lor. Acesta este sensul în care părintele Bulgakov propune să interpretăm cuvântul *exīsan* din Ap. 20,1-6, text care vorbește despre împărăția de o mie de ani. Textul se referă mai ales la cei care au fost omorâți pentru a-l fi mărturisit pe Cristos: se spune aici că sufletele lor „au înviat (*exīsan*) și au împărățit cu Cristos o mie de ani” (v. 4). Textul adaugă: „este învierea cea dintâi” (v.

¹⁸ A. Kniazev, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, București, Humanitas 1998.

¹⁹ *Ibidem*.

5). Acest pasaj a primit o interpretare literală care a generat milenarismul, învățatură neacceptată de Biserică. În acest text s-a văzut o reprezentare simbolică a înnoirii Bisericii după persecuția de la Roma. Dar acestea nu ne împiedică să raportăm textul la o realitate spirituală pe care o trăiesc sfinții dincolo de mormânt datorită biruinței lui Cristos asupra morții. Sfinții și, împreună cu ei, Maica lui Cristos ar fi înviați și ar domni laolaltă cu Cristos înaintea învierii trupurilor muritoare (Rom 8,11). Participând la această primă înviere, ei ar fi deopotrivă prezenți și activi prin rugăciunile lor și prin minunile lor în viața Bisericii luptătoare.

Admițând o astfel de interpretare a participării Născătoarei de Dumnezeu la domnia de o mie de ani, trebuie să remarcăm că, prin mijlocirea și prin rugăciunile ei, Maica Domnului este mult mai prezentă decât toți sfinții în viața Bisericii pe pământ. Toate aceste manifestări ale prezenței ei în viața Bisericii se află la originea nenumăratelor sărbători votive și ale evlaviei credincioșilor, lucru despre care s-a mai vorbit. Se dovedește că Născătoarea de Dumnezeu are o prezență privilegiată, subliniată în textele – precum troparul și condacul – citite la sărbătoarea Adormirii, în care se spune că, părăsind lumea de pe pământ, Maica Domnului nu a părăsit-o prin rugăciunile ei²⁰. Nici moartea, nici mormântul nu au putut să îi ia puterea de a se ruga pentru lumea de aici. Din punctul de vedere al Bisericii, ea este mijlocitoarea prin excelență, cea care, chiar după moarte, nu încetează să se roage; este zidul de nebiruit, cetatea de neînving, cea care nu înșală niciodată încrederea credincioșilor. Oare ce realitate religioasă, exceptând biruința lui Cristos asupra morții, se poate compara cu acest aspect special al prezenței Născătoarei de Dumnezeu?

Mama creștinilor

Ca mijlocitoare, Maria se comportă ca o mamă. Ea este Maica lui Cristos, dar este și Maica credincioșilor. În Biserică, învățătura despre mijlocirea universală a Mariei a apărut la sfântul Andrei Criteanul († 740) – prin urmare relativ târziu. Ulterior – în secolele VIII-X a fost pusă în legătură cu învățătura despre maternitatea spirituală a Mariei (Gheorghe al Nicomidiei și sfântul Gherman al Constantinopolului). Această legătură s-a făcut mai ales după apariția iconografiei clasice. Ideea maternității Născătoarei de Dumnezeu este veche, deoarece apare în In 19,25-27. Într-adevăr, aici aflăm temeiul biblic al acestei învățături, precum și cel al prezenței active a Maicii Domnului în Biserică²¹.

Repus în întreg contextul celei de-a patra Evanghelii, acest text ține seama de ceasul lucrării lui Isus, care este în același timp ceasul pătimirii sale și cel al slavei sale (In 2, 4, 7, 30, 8, 20, 12, 23-27, 13, 1, 17, 1). Textul este însă în legătură evidentă cu episodul minunii de la Cana (In 2, 1-12), cum reiese din anumite caracteristici comune celor două scene. Venirea ceasului lui Isus deschide Maicii sale, posibilitatea de a interveni pe lângă el în favoarea oamenilor, pentru că ea înlătură obiecția pe care Isus o făcuse la Cana: „Ceasul meu n-a venit încă” (In 2,4). Și textul din In 19,25-27 trebuie repus în contextul lucrării lui Cristos. Aici este marcat ceasul Răscumpărării, al

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

împăcării lui Dumnezeu cu oamenii, al nașterii Bisericii. Biserica este noul popor al lui Dumnezeu. Ea reprezintă omenirea răscumpărată. Oamenii devin în ea fii adoptivi ai lui Dumnezeu. De acum înainte Isus îi va numi frați pe ucenicii săi (In 20,17, Evr 2,11-13, Ps. 21,24). În Noul Testament, poporul lui Dumnezeu devine astfel familia lui Dumnezeu. Așadar, Maica după trup a Fiului lui Dumnezeu făcut om devine Maica prin înfiere a celor pentru care Cristos a murit și pe care, prin această moarte, i-a făcut frați săi – altfel spus fiii adoptivi ai Tatălui său. Aceste două înfierii se împlinesc în planuri ontologice total diferite, amândouă fiind rezultatul lucrării lui Isus împlinite pe Cruce. Se poate considera că înfierea de către Maica Domnului înseamnă pentru cei răscumpărați, reprezentați pe Golgota de ucenicul mult iubit, că au devenit în Cristos fiii Dumnezeului său și ai Dumnezeului lor, ai Tatălui său și ai Tatălui lor (In 20,17b), iar Maica de pe pământ a Mântuitorului a devenit Maica celor vii (Gal 3,20). După părerea noastră, prezența Maicii lui Cristos în Biserică, având drept corolar ce am numit prezența ei liturgică, poate fi considerată mărturia adusă în viața Bisericii de către Maica Domnului pentru a atesta că această dublă înfiere a fost efectiv realizată de Fiul ei, că oamenii s-au împăcat cu Dumnezeu și între ei, că sunt chemați să formeze un singur popor, o singură familie, Biserica, familia lui Dumnezeu.

Concluzii

Omenirea a făcut descoperiri minunate și a obținut rezultate incredibile în domeniul științei și tehnicii, a realizat lucruri mărețe pe calea progresului și civilizației și în ultima vreme s-ar putea spune că a reușit să accelereze cursul istoriei; însă transformarea fundamentală, care s-ar putea numi „originară”, însoțește pururi drumul omului și, prin toate evenimentele istorice, îi însoțește pe toți și pe fiecare în parte.

Este trecere între „cădere” și „ridicare”, între moarte și viață. Este și o *provocare neîncetată* a conștiințelor umane, o provocare a întregii conștiințe istorice a omului: provocarea de a urma, în felul vechi și mereu nou, calea „fără cădere” și calea „ridicării” în caz de cădere.

În timp ce Biserica, împreună cu întreaga omenire, primește, alături de toată comunitatea celor ce cred și în unire cu orice om de bunăvoință, marea provocare conținută în cuvintele antifonei mariane despre „poporul ce cade și vrea să se ridice”, în același timp, ea se îndreaptă spre Răscumpărătorul și spre Maica lui cu invocația: „Vino în ajutor!” într-adevăr, Biserica o vede pe preacurata Fecioară în misterul mântuitor al lui Cristos și în propriul său mister; o vede adânc înrădăcinată în istoria omenirii, în chemarea veșnică a omului, după planul pe care Dumnezeu în providența sa l-a orânduit din veșnicie pentru el; îi vede și simte prezența maternă și participarea la problemele numeroase legate de viața indivizilor, a familiilor și națiunilor *din zilele noastre*; o vede ca ajutor al poporului creștin în lupta neîncetată între bine și rău, pentru ca el să nu cadă sau, dacă a căzut, să îl ridice iarăși la demnitatea de *fiu al lui Dumnezeu* și să îl repună în legătură cu Dumnezeu.

**SPIRITUALITATE TRINITARĂ
PREASFÂNTA TREIME OGLINDITĂ ÎN RUGĂCIUNEA
ÎNĂLȚARE CĂTRE PREASFÂNTA TREIME A FERICITEI
ELISABETA A SF. TREIMI**

Călin BOT

RIASSUNTO. Spiritualità trinitaria. Santissima Trinità rispecchiata nella preghiera *Ascensione verso la santissima Trinità*, di Beata Elisabeta della santissima Trinità. La spiritualità orientale ha come centro il mistero della Santissima Trinità. È per questo motivo che abbiamo scelto il presente soggetto da approfondire. Dall'altra parte, come dice P. Tomáš Špidlík, la spiritualità romena è un'integrazione fra la spiritualità orientale e quella occidentale.¹ Abbiamo scelto di presentare la preghiera di una monaca carmelitana, appunto per mostrare la vicinanza e la perfetta compatibilità delle due spiritualità, ciascuna con le sue ricchezze; senza suggerire con ciò un sincretismo. Per altro, cogliamo l'occasione per far conoscere di più nel nostro ambiente l'autrice di tale preghiera, cioè la beata Elisabeta della Trinità.

Dopo una presentazione biografica della beata Elisabeta della Trinità, procediamo con la traduzione della sua preghiera che ci fa da guida nella nostra riflessione. Di seguito, cerchiamo di individuare le funzioni di ognuna delle tre persone nella Trinità immanente. Infine, trattiamo il modo di rapportarsi del cristiano ad ognuna delle persone della Santissima Trinità, Padre Figlio e Spirito Santo.

Approfondendo la sua conoscenza sul Creatore, l'uomo, creato secondo l'immagine di Dio Trinità, arriverà a conoscere meglio se stesso. Inoltre, egli saprà rapportarsi in modo migliore al suo Dio e comprenderà di più quale sia la risposta che il Signore Dio attende da lui. Il rapportarsi e il rispondere del cristiano nei confronti di Dio costituisce la sua spiritualità. Infatti, non può esistere una spiritualità più sicura ed autentica di quella che ha come fondamento il dogma della Trinità.

Il Dio Trino costituisce un grande mistero. Dal rapportarsi consapevolmente ad un tale Dio risulta una spiritualità aperta verso un Dio che trascende la nostra comprensione, le nostre aspettative e, che è fondamentalmente libero ed imprevedibile. Una tale spiritualità sfavorirebbe le fissazioni su delle false sicurezze e l'appello ai falsi dèi.

¹ Cf. T. Špidlík *Spiritualitatea răsăritului creștin. Manual sistematic*, Sibiu, Deisis 2005 p. 51.

Il dogma della Trinità mette di fronte al cristiano un dio grande e maestoso. L'uomo, che sperimenta spesso la sua debolezza, miseria, incoerenza e peccaminosità, potrà credere soltanto in un tale Dio, in quanto solamente un tale Dio può salvarlo.

La spiritualità trinitaria insegna al cristiano la comunione, la coesione e l'unità. Essa insegna nello stesso tempo l'azione concertata e il rispetto pieno per la specificità e la personalità dell'altro.

Solamente il donarsi secondo il modello della Santissima Trinità rende possibile l'uscire da se stessi e la fecondità della vita cristiana. Dunque, soltanto l'incontro in profondità con un „tu” aiuta il cristiano ad uscire da se stesso e, in tal modo, riempirsi di meraviglia di fronte a tale incontro che porta con sè la ricchezza dell'altro. Soltanto nell'incontro con un „tu”, diverso da sè e complementare, il cristiano avrebbe una vita feconda.

I. Date biografice

Elisabeta Catez² s-a născut în 1880 la Camp d'Avor (Bourges), Franța. Caracter coleric, impetuos, mândru, entuziast, sensibil; frecventează și finalizează cu succes Conservatorul din Dijon. În 1901 intră în ordinul carmelitan, în aceeași localitate, și moare în urma unei boli foarte dureroase în noiembrie 1906. A fost beatificată de papa Ioan Paul al II-lea în 25 noiembrie 1985 și este sărbătorită (local) în 9 noiembrie.

Scrierea sa cea mai însemnată este rugăciunea *Înălțare către Preasfânta Treime*, scrisă, ca și după dictare, în 21 noiembrie 1904, rugăciune cu care atinge cele mai mari înălțimi ale literaturii mistice.

P. Vallée, dominican, o ajută să înțeleagă legătura dintre focul iubirii pe care ea îl experimentează în inima ei și misterul Sfintei Treimi. „Da, fiica mea, toată Trinitatea este acolo în inima ta.” Elisabeta se simte ca și scufundată într-un ocean, prinsă, îmbrățișată în relațiile de iubire care îl unesc pe Tatăl, pe Fiul și pe Spiritul Sfânt. „Am găsit cerul meu pe pământ, spune ea, deoarece cerul este Dumnezeu și Dumnezeu este în sufletul meu.”

Dintre darurile și mesajele pe care Elisabeta ni le-a lăsat sunt: *interioritatea* ca și dimensiune absolut reală a existenței creștine; *comuniunea* cu inefabilul și inexorabilul, care trebuie comunicat și dăruit Bisericii și lumii; *scufundarea* în taina întrupării până la a ajunge „inima” Sf. Treimi și inima lumii în propria inimă; *îndrăzneala teologică* care o face să rezolve dintr-o dată cele mai grave probleme puse gândirii noastre teologice.

Una dintre expresiile care rezumă spiritualitatea sa, și cu care – începând de la un moment dat – își semnează scrisorile este „lauda gloriei” lui Dumnezeu Tatăl, expresie din scrisoarea sf. Paul către Efeseni.³

² Datele biografice sunt preluate din: A. Sicari, Elisabetta della Trinità, în *Dizionario di Mistica* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998 și din *Théo. L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Droguet – Ardano/Fayard 1992, p. 67.

³ „Binecuvântat să fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Isus Cristos ... el ne-a rânduit de mai înainte spre înfiere ... spre lauda gloriei harului său ...”, Efeseni 1,6.

II. Înălțare către Preasfânta Treime⁴

O Dumnezeu meu, Treime pe care te ador, ajută-mă să mă uit complet pe mine pentru a mă stabili în tine, nemișcată și liniștită ca și când sufletul meu ar fi deja în veșnicie! Nimic să nu-mi poată tulbura pacea nici să mă facă să ies din tine, o Dumnezeu meu imutabil, dar fiecare clipă să mă ducă mai adânc în profunzimea misterului tău.

Pacifică-mi sufletul, fă din el cerul tău, o locuință plăcută pentru tine, locul odihnei tale. Să nu te las singur niciodată, dar să fiu continuu cu tine, mereu trează în credință, adorându-te fără încetare, dăruită fiind total acțiunii tale creatoare.

O Cristoase al meu iubit, răstignit din iubire, aș vrea să fiu o mireasă a inimii tale, aș vrea să te acopăr de glorie, aș vrea să te iubesc atât de mult... încât să nu mai rezist iubirii și să mor. Îmi simt însă neputința și-ți cer să mă acoperi tu însuși, să faci sufletul meu părtaș la tot ce simte sufletul tău, să mă înunzi, să mă invadezi, să te substituie mie, astfel încât viața mea să nu fie decât o iradiere a vieții tale. Vino în mine ca și adorator, ca și restaurator și salvator.

O Cuvinte veșnic, Cuvântul Dumnezeului meu, vreau să-mi petrec viața ascultându-te, vreau să mă fac perfect disponibilă pentru a învăța totul de la tine. Și apoi, trecând prin toate nopțile spiritului, prin tot pustiu, toate neputințele, vreau să mă stabilesc pentru totdeauna și să rămân în imensa ta lumină. O Astrul meu iubit, vrăjește-mă, pentru a nu mai putea ieși din lumina ta.

O Foc mistuitor, Spirite al iubirii, coboară în mine, pentru ca în sufletul meu să aibă loc într-un fel o altă întrupare a Cuvântului: să fiu pentru El o nouă ființă în care să-și reînnoiască întregul său mister.

Și Tu Părinte, apleacă-te asupra acestei sărace și mici creaturi, acoperă-o cu umbra ta, nu vedea în ea decât pe preaiubitul tău Fiu în care îți găsești deplina bucurie.

O Trinitatea mea, totul meu, fericirea mea, singurătate infinită, imensitate în care mă pierd, mă abandonez vouă ca și o pradă. Însmormântați-vă în mine pentru ca eu să mă pot îngropa în voi, în așteptarea contemplării în splendoarea voastră a abisului gloriei voastre.

III. Comentariu

Creștinismul autentic are nevoie de o spiritualitate consistentă, care să reziste încercărilor. Aceasta nu poate fi o spiritualitate bazată pe semne, „Suspinând [Isus] în duhul său, a spus: De ce caută generația aceasta un semn? Adevăr vă spun, nici un semn nu va fi dat generației acesteia”⁵, „decât semnul lui Iona profetul”⁶; nici o spiritualitate bazată pe satisfacții trecătoare, „Nu vă bucurați pentru aceasta, pentru că

⁴ Aceasta este rugăciunea Fericitei Elisabeta, rugăciunea care ne ghidează în reflecția noastră; Cf. E. Vaudeur, *O Dumnezeu meu Treime pe care o ador*, Blaj 1942, p. 7-9. Elisabeta scrie această rugăciune în 21 noiembrie 1904.

⁵ Marcu 8,12.

⁶ Matei 12,39.

vi se supun duhurile, ci bucurați-vă pentru că numele voastre sunt scrise în ceruri”⁷. Se cuvine să cultivăm o spiritualitate bazată pe Scriptură și pe doctrina Bisericii.

1. Relația cu Treimea

Fericita Elisabeta se adresează în rugăciune Treimii Preasfinte. Ea se duce cu gândul, inima și spiritul la centrul dreptei-credințe creștine. Așa ni s-a revelat Dumnezeu, unic în trei persoane. Un Dumnezeu atotputernic și singuratic în același timp ar fi un Dumnezeu înspăimântător, sinistru; aceasta deoarece ar fi o ființă care nu comunică în sine și nu se poate dărui, nu știe și nu experimentează comuniunea la nivelul dumnezeirii sale, în imaneța sa, „în casa sa”. Ori, cine nu experimentează comunicarea și comuniunea și își este suficient sieși este o monstruozitate egoistă. Dumnezeu este în sine, în esența sa „schimb etern de iubire”⁸, neîntrerupt curent de iubire, dăruire și acceptare a iubiri gratuite între persoanele Treimii. Din această dăruire eternă, suficientă Dumnezeirii, din această plinătate a Dumnezeirii rezultă existența noastră, creația înafara lui Dumnezeu, „după chipul său”⁹. Un Dumnezeu comuniune în sine, un Dumnezeu iubire, doar un astfel de Dumnezeu este credibil.

Dumnezeul nostru este desigur unic dar este și Treime și astfel ne raportăm la el și ne relaționăm cu el. Conform credinței creștine nu există un alt Dumnezeu concret care să aibă o existență separată de Tatăl, de Fiul și de Spiritul Sfânt. Deci Dumnezeul nostru este Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, nedespărțiți în esența Dumnezeirii și distincți în relațiile intertreimice. Evident că nu putem avea un raport cu una dintre persoanele Sf. Treimi fără a avea în același timp raporturi cu celelalte două persoane. Iată o posibilă definire a spiritualității creștine: o relație matură și maturizantă cu Tatăl, cu Fiul și cu Spiritul Sfânt.¹⁰

„Ajută-mă să mă uit complet pe mine”¹¹, se roagă fericita Elisabeta. Aceasta este dinamica iubirii, uitarea de sine. Cel iubit este mai important pentru tine decât tu însuși.

„... pentru a mă stabili în tine...”¹² Dumnezeu conține creația, asemeni unei mame pruncul în sân, Dumnezeu ne conține, „în [Dumnezeu] trăim, ne mișcăm și suntem”¹³, dar ne permite libertatea de-a renunța la El. Dorința de asociere, unire și fuziune este cea mai profundă în omul creat în acest scop: „Mă duc să vă pregătesc vouă loc... pentru ca să fiți și voi acolo unde sunt Eu”¹⁴, „la Tatăl meu și Tatăl vostru, la Dumnezeu meu și Dumnezeul vostru”¹⁵.

⁷ Luca 10,20.

⁸ L. Ladaria *La Trinità mistro di comunione*, Milano, Ed. Paoline 2004, p. 171.

⁹ Cf. Geneză 1,27. Evdochimov vorbește de un *microtheos*, a se vedea P. Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, București, Christiana 1993, p. 126.

¹⁰ Cf. E. Martinez *La vita cristiana e la spiritualità secondo San Paolo*, Roma, PUG 2000, p. 11.

¹¹ E. Vaudeur *O Dumnezeu! meu Treime pe care o ador*, p. 7.

¹² *Ibidem*.

¹³ Fapte 17,28.

¹⁴ Ioan 14,2-4; 17,24.

¹⁵ Ioan 20,17.

„... pentru a mă stabili în tine, nemișcată și liniștită ca și când sufletul meu ar fi deja în veșnicie.”¹⁶ Vorbește o carmelitană, o persoană consacrată la viața contemplativă. Cine dintre cei ce au fost aleși și au ales starea celibatului pentru împărăția lui Dumnezeu, nu-și dorește și nu este îndreptățit să-și dorească atingerea scopului pentru care trăiește și s-a dăruit? Cine nu-și dorește stabilitate într-o lume a ispitelor radicale ce ne hărțuiesc ființa și-o deșiră ca pe o țesătură ce devine iarăși fir? Aceeași dorință ar trebui să fie valabilă pentru oricare creștin botezat și pentru orice om.

2. Relația cu Cuvântul

Cuvântul lui Dumnezeu, a doua persoană din Treime în ordinea revelației, este născut din Tatăl în eternitate, „Fiul meu ești Tu Eu astăzi te-am născut” ne revelează psalmistul.¹⁷ Cuvântul este „alteritatea” Tatălui (deși nu un alt Tatăl). În limbaj omenesc cuvântul este capacitatea de exprimare a interiorității și exprimarea însăși. Tatăl născând pe Cuvântul se exprimă, se comunică și naște „alteritatea”, un „Tu” la nivelul unice și nedespărțitei Treimi.¹⁸

Relația cu Cuvântul în spiritualitatea creștină este aceea a ascultării, a focalizării atenției pentru a putea cunoaște intenția Tatălui, gândul său, planul său, voința sa.

Fericita Elisabeta vorbește în rugăciunea ei Cuvântului divin: Cuvântului pe care Tatăl l-a spus în eternitate și spunându-l, exprimându-l, l-a născut. Acestui CUVÂNT cu majuscule Fericita îi oferă viața spre ascultare: „vreau să-mi petrec viața ascultându-Te”¹⁹, cu scopul de a învăța totul de la El care vine direct de la Tatăl: „vreau să mă fac perfect disponibilă pentru a învăța totul de la tine”.²⁰

„Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu; Fiul, care este spre pieptul Tatălui, el l-a revelat”.²¹ Expresia „pieptul sau sânul Tatălui” indică intimitatea de iubire dintre Tatăl și Fiul, într-un context de revelare. Fiul ni-l revelează pe Tatăl în intimitatea divină, absolut inaccesibilă oamenilor. Ascultând ce spune Cuvântul putem privi în inima Tatălui, deoarece „Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Tatăl”.²²

„O Cristoase al meu iubit, răstignit din iubire, aș vrea să fiu o mireasă a inimii tale, aș vrea să te acopăr de glorie, aș vrea să te iubesc atât de mult... încât să nu mai rezist iubirii și să mor. Îmi simt însă neputința și-ți cer să mă acoperi Tu însuși, să faci sufletul meu părtaș la tot ce simte sufletul tău, să mă inunzi, să mă invadezi, să te substitui mie, astfel încât viața mea să nu fie decât o iradiere a vieții tale. Vino în mine ca și adorator, ca și restaurator și salvator.”²³

¹⁶ E. Vaudeur *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ Psalmul 2,7, preluat de Evrei 1,5. Tradiția și liturgia aplică acest verset nașterii Cuvântului din Tatăl în eternitate.

¹⁸ Cf. R. Garrigou-Lagrance *Cele trei conversiuni și cele trei căi*, Cluj-Napoca, Viața Creștină 1995, p. 26.

¹⁹ E. Vaudeur *op. cit.*, p. 8.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ioan 1,18.

²² Ioan 14,9.

²³ E. Vaudeur, *op. cit.*, p. 7-8.

Evident că nu-l putem despărți pe Isus de Cristos, de cel uns, investit de Tatăl, trimis de Tatăl, dar autoarea rugăciunii care ne ghidează în reflecția noastră se adresează lui Cristos, trimisului. Trimisul, întrupându-se, ne pune în legătură cu cel ce trimite. Cu acest trimis fericita Elisabeta vorbește. Cristos Isus al ei este răstignit din iubire și ea se vrea mireasa acestei inimi zdrobite. Se vrea „părtașă la ceea ce simte El”, El cel se sfâșie între două lumi asimetrice, lumea iubirii lui Dumnezeu pentru om și lumea răspunsului de iubire al oamenilor pentru Dumnezeu. Cristos reunește aceste lumi, răscumpărându-o și salvându-o pe cea de-a doua din puterea Satanei.

3. Relația cu Spiritul Sfânt

Spiritul Sfânt, a treia persoană a Treimii Preasfinte, în ordinea revelației, este Dumnezeu de aceeași natură cu Tatăl și Fiul. În intimitatea Treimii nedespărțite – scriu, speculând, teologii – Spiritul este cel care caracterizează Trinitatea având funcție în unitatea Tatălui și a Fiului în eterna viață a lui Dumnezeu în sine.²⁴ El, Spiritul, este darul și iubirea celor doi, Tatăl și Fiul; este mediul, „spațiul” iubirii; este comuniunea lor.²⁵ În Spirit, Tatăl și Fiul se-ntâlnesc; în Spirit, Dumnezeu se extaziază și iese din sine spre a crea, „La început... întuneric era deasupra adâncului și spiritul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor”.²⁶

Și în timp, în istoria Mântuirii, Spiritul Sfânt este mediul, spațiul comuniunii noastre cu Dumnezeu. Dacă în eternitate are funcție în unitatea Tatălui și a Fiului, și în timp Spiritul este cel ce operează unirea noastră cu Dumnezeul Treime. Dacă în Spirit Dumnezeu se extaziază și iese din sine – pentru a da viață și a întâlni pe un altul, omul, care nu e Dumnezeu, dar este ridicat la înălțimea unei reale comuniuni cu el – tot în Spirit omul se extaziază și iese din sinele său uman-natural pentru a se uni cu Dumnezeu.

În istoria Mântuirii, Rusaliile inaugurează o nouă și ultimă eră, era Spiritului Sfânt. Opera sfințirii, a configurării ființei noastre după chipul lui Cristos, se realizează numai în Spirit și de către Spiritul. Raportarea noastră la Spiritul Sfânt este raportarea la Dumnezeu care ne transformă.

„O Foc mistuitor, Spirite al iubirii, coboară în mine, pentru ca în sufletul meu să aibă loc într-un fel o altă întrupare a Cuvântului: să fiu pentru El o nouă ființă în care să-și reînnoiască întregul său mister.”²⁷

„Foc am venit să arunc pe pământ și ce altceva vreau decât să se aprindă!”²⁸; „Eu vă botez cu apă... însă cel care vine după mine... vă va boteza cu Spirit Sfânt și cu foc.”²⁹ Fericita Elisabeta imploră focul purificator. Odată îndrăgostită de Cristos este nerăbdătoare să treacă nopțile purificării naturii sale umane. Acestea, deși chinuiesc sălbatic ființa în transformarea ei, nu mai înspăimântă. Noi nu-i putem înțelege pe sfinți și logica lor, putem însă deduce din capacitatea lor de a suferi fierberea purificării

²⁴ Cf. L. Lalaria *La Trinità mistro di comunione*, p. 295-307.

²⁵ *Ibidem*, p. 280.

²⁶ Geneză 1,1-2.

²⁷ E. Vaudeur, *op. cit.*, p. 8.

²⁸ Luca 12,49.

²⁹ Matei 3,11.

ființei: că „au găsit”, că „au văzut”, că „au atins” ceva, sau mai precis pe Cineva care odată experimentat nu poate să nu fie dorit cu orice preț. Odată experimentat ori El (Dumnezeu) ori moartea sunt de dorit cu aceeași intensitate, deoarece moarte mai sălbatică decât lipsa lui nu există.

Focul mistuitor nu este altul decât focul iubirii care este însuși Spiritul Sfânt, foc ce transformă ființa, crescându-i capacitățile în vederea unirii pentru totdeauna cu Dumnezeu. Focul iubirii, lăsând integral libertate persoanei, i-a atins inima inimii și aceasta nu dorește nimic altceva decât să i se dăruiască neîntârziat, integral, ființial și pentru totdeauna. Atingerea ființei cu focul iubirii este experiența extatică, este experiența cea mai proprie omului creat pentru a se uni cu Dumnezeu.

4. Relația cu Tatăl

În imanența sa, Tatăl este principiul neprincipiat al Treimii, unica origine atât a Fiului cât și a Spiritului Sfânt;³⁰ este izvorul din care se naște Fiul și purcede Sfântul Spirit.

În transcendența lui, Dumnezeu ni se prezintă astfel: „Așa zise Domnul, Regele lui Israel și izbăvitorul său, Domnul Savaot: Eu sunt cel dintâi și cel de pe urmă și nu este alt Dumnezeu afară de mine”,³¹ „Eu sunt alfa și omega, spune Domnul Dumnezeu, cel care este, cel care era și care vine, atotputernicul”.³² Cine se poate prezenta în acești termeni dacă nu prioritar Tatăl? „Eu sunt cel ce sunt”,³³ cel ce face să existe totul, cel ce dă început existenței; nu primul izvor, ci Izvorul.

Relația noastră cu Tatăl este o relație de totală dependență încrezătoare. O relație în care totul vine de la Tatăl și se întoarce la El. Spiritualitatea relației noastre cu Tatăl nu poate fi decât una în care stă în centru conștiința gratuității iubirii lui pentru noi. „Ce ai să nu fi primit?”³⁴ În fața lui „Cel ce sunt” poți spune eu exist? Exist atât cât – clipă după clipă – mă susține darnica lui providență.

„Și tu Părinte, apleacă-te asupra acestei sărace și mici creaturi, acoperă-o cu umbra ta...”³⁵ Fericita Elisabeta se simte total dependentă de Dumnezeu, ea se consideră mică și săracă, creatură în raport cu Creatorul. Ea nu se sfiește să ceară protecția divină. Probabil purta în memoria inimii ei evenimente ale harului în care umbra lui Dumnezeu a dăruit viață. Spre exemplu: Fecioarei Maria îi explică îngerul Gabriel că „puterea celui preainalt o va umbri”³⁶, că această putere va face ca din ea să se nască mai presus de legile firii, Viața-Cristos. Și cum să nu fie eficace umbra lui Dumnezeu când, ne spun Faptele apostolilor „... aduceau bolnavii în piețe... ca, atunci

³⁰ Cf. E. Ferenc *Pneumatologia. Dubul Sfânt, Domnul și de viață făcătorul*, Iași Institutul Teologic Romano-Catolic 1999, p. 430.

³¹ Isaia 44,6.

³² Apocalips 1,8.

³³ Exod 3,14.

³⁴ 1 Corinteni 4,7.

³⁵ E. Vaudeur, *op. cit.*, p. 8.

³⁶ Cf. Luca 1,35.

când trecea Petru, măcar umbra lui să cadă pe vreunul dintre ei”³⁷, pentru a recăpăta viață?

„Nu vedea în ea decât pe preaiubitul tău Fiu în care îți găsești deplina bucurie.”³⁸ Sf. apostol Paul scrie despre „chipul pe care Cristos îl ia în noi”³⁹; așadar, Fericita Elisabeta îl invită pe Tatăl la bucuria de a-și vedea chipul Fiului său prinzând contur în ființa ei dăruită. Privește, Părinte veșnic această asemănare așa cum ți-ai dorit-o la creație: „Să-l facem pe om după chipul și asemănarea noastră”.⁴⁰

IV. Concluzii

Iată câteva gânduri care însumează ceva din spiritualitatea treimică.

Creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Treime, omul, prin aprofundarea cunoașterii Creatorului său, se va cunoaște mai bine pe sine. De asemenea, va ști să se raporteze mai bine la Dumnezeu, va înțelege care este răspunsul pe care Dumnezeu îl așteaptă de la el. Raportarea și răspunsul creștinului față de Dumnezeu constituie spiritualitatea acestuia. O spiritualitate mai sigură și mai autentică decât spiritualitatea care are la bază dogma Sf. Treimi nu poate exista.

Dumnezeul treimic este tainic. Raportarea cât mai conștientizată posibil la un astfel de Dumnezeu va face ca spiritualitatea creștinului să fie una deschisă; deschisă în fața unui Dumnezeu care ne depășește capacitățile, așteptările, este liber și imprevizibil. O astfel de spiritualitate va favoriza evitarea fixării, a sprijinirii pe garanții false, a idolilor de orice fel.

Dogma Sf. Treimi așează în fața creștinului un Dumnezeu mare. În constatarea propriei slăbiciuni, mizerii și incoerențe, a propriei păcătoșenii, numai un astfel de Dumnezeu este credibil, întrucât numai un astfel de Dumnezeu mare poate fi salvator.

Spiritualitatea trinitară învață comuniunea, coeziunea și unitatea; învață acțiunea concertată dar și respectarea deplină a specificității personalității fiecăruia.

Numai dăruirea după modelul Trinității face posibil extazul și fecunditatea. Numai faptul de a întâlni un „tu” în profunzime îl ajută pe creștin să iasă din sine și să se extazieze la întâlnirea noutății celui alt.⁴¹ Numai întâlnind un „tu” divers dar complementar individul poate deveni fecund.⁴²

³⁷ Fapte 5,15.

³⁸ E. Vaudeur, *op. cit.*, p. 8.

³⁹ „Căci pe cei pe care i-a cunoscut de mai înainte, de mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului său...” Romani 8,29.

⁴⁰ Geneză 1,26.

⁴¹ „Iată acum, os din oasele mele și carne din carnea mea” Geneză 2,23.

⁴² „Am dobândit om de la Dumnezeu” Geneză 4,1.

SPIRITUALITATE - RUGĂCIUNEA SFÂNTULUI EFREM SIRUL

Mihai NAVROȚCHI

RIASSUNTO: Spiritualità. La preghiera di Sant' Eufemio. La preghiera di Sant' Eufemio chiamata anche „La preghiera della Prestava”, contiene in essenza tutto il programma spirituale della vita cristiana nel periodo prima della Pasqua. La preghiera, composta da tre parti, nasconde una grande ricchezza di doni, ma presenta anche i bisogni spirituali del cristiano. La preghiera ha in base la preghiera di Sirah, ma Sant' Eufemio gli chiarisce un po' la struttura. Nella parte iniziale ce ne sono presentate una serie di richieste negative (la pigrizia, la preoccupazione per molte cose, l'amore di dominio). In questa parte iniziale Sant' Eufemio ci manda a riflettere alla parola dei santi padri. La seconda parte è composta di richieste positive (la purezza, la pazienza, l'amore) e delle virtù necessarie per la vita del cristiano, non solo nel periodo di preparazione per la Pasqua, ma in tutto l'anno. La terza parte è rappresentata dalle richieste per l'anima del cristiano, partendo dalle richieste trovate nella seconda parte. La preghiera di Sant' Eufemio costituisce un fondamento per il cristiano, iniziando con il periodo della Prestava per arrivare alla perfezione. Questa preghiera, come tutte le preghiere ha come scopo lodare il Signore. Questa preghiera costituisce una chiamata breve, proposta dalla Chiesa nella Prestava per una migliore preparazione per la Risurrezione del Signore.

Scurta rugăciune atribuită Sfântului Efrem Sirul reprezintă o particularitate specifică slujbelor din postul mare încât unii au numit-o „Rugăciunea postului mare”. Această rugăciune nu era rezervată odinioară doar perioadei Triodului, ci era utilizată la toate oficiile cu „Aliluia”. Această rugăciune trebuie să fie recitată la toate oficiile liturgice începând din luna săptămânii I până în miercurea patimilor cu excepția sâmbetelor și duminicilor unde rânduiala liturgică are un caracter festiv. Această rugăciune este:

„Doamne și Stăpâne al vieții mele, nu-mi da mie spiritul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de domnie și al grăirii în deșert.

Iară spiritul curăției, al umilinței, al răbdării și al dragostei dăruiește-l mie robului tău.

Așa Doamne Împărate, dăruiește-mi mie, ca să-mi văd greșelile mele, și să nu osândesc pe fratele meu; că bine ești cuvântat Doamne”¹.

Introducerea acestei rugăciuni în zilele de post se pare că este destul de recentă, deoarece nu o găsim în vechile tipicuri. Această rugăciune rezumă în chip admirabil întreg programul spiritual al postului mare, articulând în trei grupuri de cereri principale termenii ai vocabularului spiritual creștin. Rugăciunea, în toată scurtimea ei,

¹ *Orologhion*, p. 20

ascunde în sine o mare bogăție de cugetări și simțăminte sfinte și ne înfățișează toate nevoile noastre spirituale.

Pentru mulți, rugăciunea sfântului Efrem Sirul este foarte cunoscută. Simțământul de smerenie pe care l-a avut și sfântul Efrem în momentul scrierii acestei rugăciuni îl face pe creștin ca în lucrarea mântuirii sale să nu se sprijine numai pe propriile puteri, ci să cheme în ajutor și harul dumnezeiesc, caracteristică importantă a moralei creștine.

Fără a pretinde să-i epuizăm profunzimea, vom încerca să dăm câteva explicații acestei rugăciuni.

Cele trei părți ale rugăciunii formează trei grupuri de cereri adresate lui Dumnezeu, deci putem spune că este o rugăciune de cerere: în primul grup sunt cereri negative, pozitive în al doilea și „păstrătoare” ale stării dobândite, grație celui de-al doilea grup, în cel de-al treilea.

Primele cuvinte ale rugăciunii Sfântului Efrem sunt un citat aproximativ din cartea lui Isus Sirah (Ecleziasticul) 23,1.4.6. Restul cererilor reiau substanța rugăciunii lui Sirah, dar clarificându-i structura.

Sfântul Efrem vede în trândăvie pe cel dintâi și cel mai primejdios dușman al mântuirii sale și de aceea roagă pe Dumnezeu să-l izbăvească de acest dușman. Dar unii cred că trândăvia este o stare de râvnit. Avva Ammonas afirma în acest sens că „trândăvia este moartea și surparea sufletului”, iar Sfântul Isaac spune că „odihna și trândăvia sunt pierzania sufletului și pot vătăma mai mult decât demonii”. La Petru Damaschinul trândăvia este pusă într-adevăr în fruntea patimilor. Tot Petru Damaschin spune că trândăvia este originea risipirii. Unii părinți leagă această patimă de curiozitate. Trândăvia este periculoasă nu numai pentru că ne privează de unele lucruri, ci și prin ceea ce atrage după sine. Omul, creștinul trebuie să lucreze tot timpul deoarece și Isus Cristos zice despre sine și despre Tatăl: „Tatăl meu până acum lucrează, lucrez și Eu”². Trândăvia îl face pe om să umble după petreceri și distracții, iar acesteaucid sănătatea, cinstea, starea materială și poziția socială.

Spiritul griji de multe este împotriva veseliei lumești, dar și împotriva vieții creștine. Pentru că viața creștină cere curaj, tărie, bărbăție. Creștinul fiind preocupat de mântuirea sa, câteodată se înstrăinează de bunurile zgomotoase ale acestei lumi și se arată ca un gânditor. Faptul că el este de multe ori gânditor vine de la întrebarea: Cum se pot veseli unii când ar trebui să plângă? Astăzi este important pentru fiecare dintre noi a vedea de unde ia naștere acest spirit al griji de multe și care sunt mijloacele împotriva ei. Izvoarele griji de multe sunt de multe ori materiale, dar pe lângă acestea și cele spirituale. Pentru a nu fi dominate de această grijă, trebuie să citim Sfânta Evanghelie, să ne împărtășim.

Iubirea de domnie echivalează cu iubirea de slavă (mărire). Ea a fost ultima ispitire al lui Isus de către Satan atunci când s-a retras în pustie³. Avva Dorotei ne învață că orice patimă vine din iubirea de slavă (*philodoxia*). De acest spirit de domnie

² In. 5,7

³ Cf. Lc. 4,9

nimeni nu este scutit. Cel dominat de spiritul de domnie (sau stăpânire) este gata a folosi toate mijloacele pentru a-și putea atinge mai ușor ținta. Aici ne punem următoarea întrebare: creștinul nu are voie să tindă la vrednicii și la onoruri înalte? Da, el are voie să dorească ceea ce este bun. Atunci când este înzestrat cu talente poate să dorească și vrednicii înalte: „Cel ce voiește să fie mai mare între voi, să fie slugă tuturor”⁴. Iată legea așezată de către Isus. Cu cât cineva este mai sus cu atât trebuie să fie mai smerit, mai muncitor și mai dezinteresat. Să ne gândim că toți suntem făcuți pentru o astfel de mărire, față de care tot ce este mare și înalt aici pe pământ nu este decât o umbră.

Vorbele deșarte pe care le rostim rămân toate întregi și se adună și se păstrează toate la ziua judecării. De aceea trebuie să ne rugăm neconținut ca și David: „Pune, Doamne, pază gurii mele și ușă de îngrădire în jurul buzelor mele”. Trebuie să ne gândim că cuvântul omenesc este foarte prețios și vom da socoteli pentru acesta. Omul stăpânește cuvântul. Adam a dat nume tuturor animalelor, semn că el stăpânește cuvântul. Fiecare cuvânt, ieșind din mintea noastră, nu se mai întoarce niciodată la noi, zboară. După cuvântul rostit, fiecare își face o idee despre noi: fie respect, fie dispreț. „Omul înțelept prin cuvinte se face iubit, iar cel ce înmulțește vorba urâcios va fi”⁵. Vorbirea deșartă niciodată nu se bucură de respect. Cel care vorbește fără rost nu este capabil de nimic. Deci cuvântul ne mântuiește sau ne osândește.

Partea a doua a rugăciunii sfântului Efrem reia structura simetrică pe care am remarcat-o deja în prima parte reprezentând contrapartea ei pozitivă (cel puțin în primele două cereri).

Curăția. Mijloacele pentru apărarea curăției sunt: postul și munca. Cel care dorește să-și păzească curăția trupului și a sufletului trebuie să înlăture toate împrejurările în care ea ar putea să fie pătată. Sfântul Ioan Scărarul ne îndeamnă a pune perdea pe toate simțurile noastre. Curăția se mai poate păstra prin gândire la focul veșnic, la cruce, la patimile lui Cristos. Să ne păstrăm deci inima în curăție, pentru ca inima să ne poată feri și trupul de necurăție.

Smerenia sau umilința, constituie cea de-a doua cerere a celei de-a doua părți; apare drept remediul slavei deșarte și iubirii de domnie. Ea este temelia vieții spirituale. Și Isus Cristos mărturisește despre sine: spre cine voi privi, dacă nu spre cel blând și tăcut, și spre cel ce se cutremură de Cuvântul meu? Omul smerit este modest, liniștit, băgător de seamă, întâmpină supărările, nu ține minte răul, este gata să ierte pe oricine. Acestea sunt semnele smereniei. Lecțiile de smerenie le putem lua de la sfinții plăcuți lui Dumnezeu. Cel mai bine putem învăța smerenia de la Isus, care ne zice: „Învățați-vă de la Mine care sunt blând și smerit cu inima”, El s-a născut într-o peșteră, s-a culcat pe paie în iesle. Să învățăm astfel să fim ca Isus, pentru că nu doar ne sfătuiește, ci ne dă și pildă și putere ca să putem face ceea ce ne învață El.

Răbdarea are o importanță centrală în înțelegerea raportului analogic între cele 40 de zile ale postului mare. Nu este de ajuns să practicăm virtuțile doar pentru o

⁴ Mt. 20,26

⁵ Înțelepciunea lui Isus Sirah 20,12

vreme „deoarece numai cine va răbda până la sfârșit se va mântui”⁶. Răbdarea era cea mai mare virtute a martirilor. Imnografia bizantină este plină de laude la adresa răbdării mucenicilor. Răbdării, sfântul Efrem Sirul îi asociază iubirea – *agape* (nu trebuie înțeleasă în sensul cel mai înalt, de îndumnezeire). Trebuie înțeleasă, după cum ne spune și sfântul Maxim, ca și o „practică”. Atât răbdarea, cât și iubirea evidențiază motivul pentru care sfântul Efrem Sirul le-a pus împreună. Această ultimă cerere a celei de-a doua părți, poate fi socotită ca o evocare a iubirii, sinteză și temelie a tuturor celorlalte virtuți.

Ultima parte a rugăciunii sfântului Efrem Sirul este constituită tot dintr-o pereche, dar aici cererea pozitivă „dăruiește-mi mie, ca să-mi văd greșelile mele” precede cererea negativă: „și să nu osândesc pe fratele meu”. Aceste două virtuți se aplică celor care practică virtuți în postul mare și sunt autorizați să-i judece pe cei care nu au în aparență acel zel.

Judecarea aproapelui nu vine numai din mândrie, dar și din trândăvie. Judecata aproapelui reunește așadar toate păcatele de care îi cerem lui Dumnezeu să fim izbăviți rostind rugăciunea sfântului Efrem Sirul.

Celui care se cunoaște pe sine însuși, care se recunoaște păcătos, toți ceilalți, îi apar mult mai vrednici decât el ca să intre în Împărăție. Pentru a ajunge la starea de desăvârșire, creștinul va trebui să rămână în starea pe care a cerut-o să o dobândească în prima parte a rugăciunii sfântului Efrem Sirul.

Doxologia finală care încheie rugăciunea sfântului Efrem este un element comun și necesar oricărei rugăciuni în cultul bizantin, fiindcă rugăciunea, ca și virtuțile pe care le cere, n-are decât un singur scop: preamărirea lui Dumnezeu.

Rugăciunea sfântului Efrem Sirul reprezintă așadar o invocare concisă și bine structurată a ansamblului vieții spirituale propus de către Biserică.

Bibliografie

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 1988
 Inochentie al Odesei, *Cuvântări la sfântul și marele post*, București, Ed. Anastasia 1998
Orologhion, Blaj, Tipografia Seminarului Diecezan 1934
 Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte către monahi*, București, Ed. Anastasia 1996

⁶ Mt. 24,13

SACRALITATEA IUBIRII CONJUGALE

Traian-Radu COSTE

Zusammenfassung: Die Gezeihung der Ehelichen Liebe: „... die Liebe überschreitet die Unmöglichkeit bekannt zu sein und macht die Entgegengesetzten sich zu koinzidieren.”¹ Mann muss erkennen dass durch eine theologische – perluhne Begründung, die Geweihtung in dieser Taten des gegenseitigen Liebe, das Fundament der Existenz der Mensch sind. Auf diese Weise gibtes eine Aussetzung in die Theologie des Alten Testament die das historische, sozial aber im besonders geistige Kader abschließt, in der dieses Anblick der ehelichen Liebe sich findet. In die christische Perspektive des Neuen Gesetzes, zeigt sich die ehelichte Liebe als Frucht der Liebe Christus für die Menschheit durch die Tat der Hochopfer die Er es dem ehelichen Liebe bedingt oder besser gesagt dem Sakrament der Ehe. So könnten wir annehmen das die ehelichte Geweihtung als Argument der Relation zwischen uns und God existiert mit ewige Hielfe der Kirche.

I. Introducere

În ideea unei relații conjugale trebuie să luăm în considerare în primul rând necesitatea existenței unui instinct sau a unei dorințe interioare care să determine făurirea acestei stări care este iubirea conjugală.

Astfel această stare umană și intercalare de sentimente bineînțeleas la un nivel reciproc poate fi doar rodul unui singur act și anume cel al dragostei sau mai bine spus a stării sentimentale de *îndrăgostit*.

Orice situație de apariție a unei posibile iubiri conjugale necesită acest act al îndrăgostirii. Act care la rândul său este consecința unei întâlniri între două persoane de sex diferit care ajung la conștientizarea de sine că pentru a exista o relație a lor de cunoaștere se cere dăruirea unuia față de celălalt unde valoarea unui „eu” devine valoarea unui „tu” și invers².

În perspectiva societății, aceste relații pe care omul le dezvoltă în sistemele sale de comunicare se concretizează sau mai bine spus se definitivează în actul căsătoriei, un act de fundamentare a relației conjugale, o elaborare unică și autentică a ceea ce este rodul afecțiunii reciproce dintre două persoane. Omul a găsit în această manifestare a actului căsătoriei, jubileul unei lungi relații bazate pe sentimente adevărate și exprimate la nivelul cel mai intim, dar în acel timp și cel mai sincer și exemplificator posibil.

Dacă omul în general este nevoit să expună o dovadă a relațiilor sale sociale de-a lungul vieții, mulți au tendința dominată de materialism să se lanseze în activități sociale care îi aduc într-o stare de secesiune în rândul claselor sociale, bunăstare

¹ Marc-Antoine 2004, p. 25

² Sicari 2004, p. 13

materială sau altele de acest tip. Fără îndoială, puțini vor fi aceia care vor menționa poate prima lor iubire sau mai hotărâtor momentul căsătoriei și căsnicia lor ca și punct culminant al performanțelor înregistrate în relațiile cu alte persoane.

Biserica susține relațiile interumane și mai ales cele de natură conjugală între persoane de sex diferit în momentul în care nucleul acestor acțiuni este iubirea adevărată a unuia față de celălalt. Astfel, în concordanță cu iubirea lui Dumnezeu față de creația sa ea transpune această iubire conjugală la un nivel superior din punct de vedere spiritual. De aceea Biserica va privi aceste acte umane sub semnul unei sacralități care leagă pe om cu însăși Creatorul său a cărui sentiment identic a dus la apariția și existența omului până acum.

II. Iubirea conjugală în istoriografia biblică

II.1. Aspecte veterotestamentare

Începutul existenței omului este dominat de sentimentul iubirii reciproce atât în raport cu Creatorul cât și cu restul creației. Iubirea dintre om și Dumnezeu este rezultatul intervenției divine în viața și substanța ființei umane. Natura umană este nevoită să conștientizeze prezența acestei stări la nivel spiritual și sufletească, dar care se manifestă în două moduri diferite.

În situația primilor oameni această stare sufletească deține un nivel aparte de dăruire, conștientizare și mai ales sacralitate. Astfel că în relația sa cu Dumnezeu, omul se află într-o bine determinată relație de iubire cu acela care este Tatăl său. Conștientizarea prezenței divine precum și dialogul purtat cu Dumnezeu la nivel personal nu evocă altceva decât unicitatea relației conjugale care există între aceste două persoane. Fundamentul demnității omului devine în acel moment această relație cu Dumnezeu care nu este una intimă, ci parcurge viața de zi cu zi a omului în orice ipostază s-ar afla. În acest sens, datorită raportului unic și universal dintre om și Dumnezeu, se poate afirma existența iubirii ca și vocație fundamentală și înăscută a prezenței omului în această lume.³

Deși este fundamentată pe relația cu divinitatea, această iubire conjugală nu a fost totuși inviolabilă. Odată cu căderea omului în păcat acest raport universal și această transpunere personală se rupe. Astfel omul nu mai este capabil să îl conștientizeze pe Dumnezeu în plinătatea sa ca și scop universal. Datorită acestei acțiuni deliberate, relația cu divinul se transpune în interiorul afectiv, intelectual și spiritual al omului adică ea devine ceva intim, motiv pentru care scara valorilor în raport cu Dumnezeu devine mai diversificată, dar în același timp se și îngustează. În consecință inclusiv relațiile dintre bărbat și femeie se deformează de la obligativitatea lor rodnică de a fi un singur trup și suflet la o stare de necunoaștere, de străini⁴.

Pentru a prezenta a doua situație trebuie să luăm în considerare stare omului înainte ca el să fi săvârșit actul căderii în păcat. Or, în această instanță se poate concluda că omul ca și creație desăvârșită a lui Dumnezeu era îndatorat să supună restul creației prin prezența sa. Prezența sa la rândul ei se realiza prin relația conjugală

³ C.B.C. 1993, p. 348, art. 1604

⁴ *Ibidem*, p. 349, art. 1607

dintre bărbat și femeie. O relație am putea spune mai mult de armonie spirituală înainte de păcat și una de regăsire în celălalt odată aflați în starea păcatului. În acest sens sf. Ioan Gură de Aur menționa: „Că după călcarea poruncii a trăit bărbatul cu femeia; până atunci trăiau în rai ca îngerii... nu erau supuși nevoilor firii, ci au fost făcuți cu totul nesticăcioși și nemuritori, că nici nu aveau nevoie de îmbrăcăminte... erau îmbrăcați în slava de sus...”⁵. Relațiile dintre bărbat și femeie se deformează pe fondul învinovățirii reciproce astfel că raportul cu Creatorul se schimbă, apărând dorințe de dominare, de poftă și atracție reciprocă.

Totuși într-un act salvator tot Dumnezeu este cel care îi readuce pe oameni la un loc și cadrul conștientizării rolului său primordial și anume prin actul iubirii reciproce în sentiment, trăire și devotament unul față de altul. Astfel: „Prin înfăptuirea acestei iubiri, eu, om, mă pot îndumnezei. Devenind în mod real una cu celălalt, iubindu-l ca pe mine însumi, adică lucrând în comuniunea cuplului în chiar esența acestuia, care este iubirea dumnezeiască.”⁶

Ideea unei iubiri conjugale până la începutul timpului mesianic se raportează întotdeauna la prototipul relației umane dintre primii oameni. Astfel că în urma comiterii păcatului omul este invitat să îl redescopere pe Dumnezeu în cel de lângă el și mai bine spus prin intervenția directă a celui de lângă el. Sentimentul față de persoana la care ții este unul de încredere totală și profundă în binele pe care acea persoană ți-l poate transmite, motiv pentru care este inevitabilă intervenția lui Dumnezeu între doi oameni al cărei rod este iubirea și scop este binele reciproc. „În dragostea care v-a făcut să vă întâlniți pentru realizarea unui proiect de dragoste putem discerne prezența dragostei pentru Dumnezeu.”⁷

II.2. Concepții în Noul Testament

În perioada mesianică raportul de relații interumane se schimbă radical, dar își păstrează fundamentul de iubire reciprocă ca roade ale iubirii lui Dumnezeu. Cristos pregătește în aspectul social și ecleziologic instituționalizarea sacralității acestei iubiri conjugale care se concluzionează mai târziu în Biserică prin sacramentul căsătoriei.

Isus Cristos reflectând legea mozaică o transformă în necesitățile noului om salvat prin actul răscumpărării, reflexie care va schimba și concepția asupra a ceea ce este și ce trebuie să fie de fapt iubirea dintre două persoane. Astfel Cristos exprimă și argumentează legătura sentimentală dintre un bărbat și o femeie ca fiind indisolubilă prin exprimarea unui imperativ de ordin divin aflat în umbra actului creator: „ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă” (Mt. 19,6).

Perspectiva care este lansată prin acest argument pune problema iubirii conjugale la un nivel mult mai personal, dar în același timp și mai intim în raport cu divinitatea. Diferența față de situația veterotestamentală este tocmai acest raport intim dintre om și Dumnezeu care acum se realizează atât de bărbat cât și de femeie în același timp prin unirea lor în iubirea adevărată. „Bărbatul și femeia sunt de asemenea,

⁵ Ioan Gură de Aur 2003, p. 163-164

⁶ Philippe 1995, p. 42

⁷ Iubirea, p. 128

imposibil de cunoscut unul de către celălalt; totuși ei se pot cunoaște apofatic (tăinic), cu condiția de a se iubi așa cum Dumnezeu iubește ființa umană, sf. apostol Pavel zicând: Precum Cristos iubește Biserica.⁸ O iubire care necesită suferință și o trăire de consacrare totală în orice situație de criză existentă în viața unor astfel de oameni. Cristos duce valoarea inestimabilă a iubirii dintre oameni până la jertfa maximă posibilă omului, dar o condiționează ca fiind valabilă și adevărată doar în momentul când este raportată la iubirea pe care Isus o are pentru oameni. „... să vă iubiți unii pe alții așa cum v-am iubit eu. Nimeni nu are o iubire mai mare decât aceasta: ca cineva să-și dea viața pentru prietenii săi.” (In. 15,12-13)

În teologia paulină, importanța existenței iubirii conjugale merge paralel cu importanța existenței iubirii față de cel care din iubire față de oameni s-a dat pe sine spre răscumpărarea noastră. Astfel exemplificarea iubirii dintre două persoane este jertfa unuia pentru celălalt indiferent de cauze. În acest sens, sf. Pavel dezvoltă o relație cu semenii bazată pe existența permanentă a dragostei. O dragoste fundamentată pe iubirea lui Cristos care în acest mod duce la un protectorat de ordin divin adică la o ușoară dar sigură sacralitate.⁹

Fără nici un dubiu exemplul unic și edificator al culminării acestei relații de iubire conjugale este sfânta familie. Relația dintre Maria și Iosif depășește planul material sau sentimental ei regăsindu-se în iubirea față de Dumnezeu și planul său de mântuire. De aceea sf. Toma de Aquino va menționa asupra căsătoriei lor că este într-adevăr una veritabilă. El argumentează ideea pe teoria unei conjugări indivizibile a sufletelor. Astfel că în această situație fiecare dintre soți este obligat în mod invizibil să își păstreze fidelitatea unuia față de celălalt în relație cu iubirea față de Dumnezeu¹⁰.

„Chiar și în raportul cel mai reușit, când dragostea se realizează deplin, se manifestă o dorință de ceva mai mare, mai deplin, mai definitiv.”¹¹ În concluzie acest citat expune cu adevărat statutul iubirii conjugale în ideea mesianică. Orice relație de iubire dintre două persoane bazată pe sentimente autentice trebuie să fie acoperită de ideea dragostei lui Cristos față de Biserica sa. Astfel că actele săvârșite de către Cristos trebuie să se găsească în actele săvârșite de către cele două persoane îndrăgostite, ele fiind dispuse la săvârșirea lor necondiționat pentru binele și existența celuilalt. Din acest motiv actul suprem de armonie și uniune relațională se va concretiza din perspectivă ecleziologică în ceea ce Biserica numește căsătoria sau actul matrimonial dintre doi oameni, bărbat și femeie. „... iubirea depășește imposibilitatea de a fi cunoscut și de a face opusele să coincidă.”¹²

III. Poziția Bisericii în relațiile umane

Fără ezitare Biserica a promovat întotdeauna sacralitatea dragostei dintre două persoane ca element precedent actului sau mai bine zis sacramentului căsătoriei. Astfel Biserica a fost și este una dintre puținele instituții publice care transpune importanța

⁸ Marc-Antoine 2004, p. 24

⁹ Stadelmann 2001, p. 186-187

¹⁰ Toma de Aquino 1997, p. 331-342

¹¹ Iubirea, p.128

¹² Marc-Antoine 2004, p. 25

SACRALITATEA IUBIRII CONJUGALE

actului matrimonial ca și concretizare a iubirii conjugale la un nivel spiritual și simbolic în relație cu Dumnezeu. Ea ridică rolul actului căsătoriei de la un standard necesar bunăstării sociale sau a tradiției culturale la unul de punct primordial în viața a doi oameni care în acel moment se dedică unul altuia în fața autorității supreme care este Cristos.

De aceea, prin actul universal de autoritate eclezială și sacerdotală și anume conciliul ecumenic, Biserica exprimă poziția sa în următoarele rânduri: „Binele persoanei și al societății umane și creștine este strâns legat de bunul mers al comunității conjugale și familiei (art. 47). Comuniunea intimă de viață și de iubire conjugală, întemeiată de Creator și înzestrată de El cu legi proprii, se întemeiază pe legământul dintre soți sau, altfel spus, pe consimțământul lor personal irevocabil (art.48).”¹³

III.1. Perspectiva Bisericii până la conciliul Vatican II

Până la momentul deschiderii sociale și culturale a Bisericii, în cadrul organizării pe plan ecleziologic și pastoral reformele păstrau forma definită de conciliul ecumenic de la Trento cu puține modificări sau adăugări. Totuși și înainte de aceste reforme ecleziale sfinții părinți ai Bisericii expuneau într-o amplă analiză teologică importanța iubirii conjugale sub binecuvântarea iubirii lui Cristos în omiliile lor asupra Scripturii sau Tradiției.

În ideea sf. Grigorie de Nyssa căsătoria devine sursă de viață în iubirea dintre două persoane; astfel, el menționa: „A abandona căsătoria însemna a rămâne față în față cu moartea.”¹⁴ Totuși el nu ezită să menționeze necesitatea unei crunte și puternice vigilențe morale ca element suplimentar în relațiile pe care căsătoria le cere oamenilor.

Relația importantă pe care iubirea o dezvoltă în sufletul omului pentru o persoană cărui i se dovedește dragostea trebuie să fie în permanentă legătură cu harul divin. Sf. Dionisie Aeropagitul explică rolul înglobării celor două stări de iubire pentru o desăvârșire a sacralității. Astfel iubirea divină se relaționează cu iubirea umană mintală, sufletească și inclusiv fizică, el prezentând-o ca fiind: „... o putere unificatoare și înarticulate, care mișcă cele superioare spre purtarea de grijă a celor inferioare, iar pe cele de același fel spre reciprocitate în comuniune și la urmă pe cele inferioare spre întoarcere la cele mai înalte și mai înaintate.”¹⁵

Atât ca și valoare doctrinală, cât și socială, Biserica prin conciliul tridentin păstrează importanța actului matrimonial neschimbată. Astfel ea exprimă necesitatea consensului reciproc bazat și izvorât din rodul iubirii celor două persoane. În valoarea ei exprimată atunci căsătoria era unirea sau „asocierea” unui bărbat și o femeie ca a unor persoane legitime spre susținerea unei vieți nedespărțite. Această susținere a vieții nedespărțite este condiționată de o iubire reciprocă totală, sinceră și necondiționată de ceva omenesc. În cele din urmă

¹³ LG, p. 356-357

¹⁴ Brown 2000, p. 308

¹⁵ Dionisie Aeropagitul 1999, p. 151

conciliul exprimă principalele trei roade ale iubirii conjugale concluzionate în sacramentul căsătoriei și anume posibilitatea și îndatorirea consumării actului de procreare, credința ca element de întărire și coajutorare în relațiile soților de-a lungul vieții și taina sacramentală ca mister al iubirii desăvârșite a lui Cristos exprimată în actul matrimonial.¹⁶

III.2. Poziția Bisericii post-conciliare

De-a lungul istoriei umane, normele de conviețuire umană au determinat dezvoltarea unor adevărate ideologii de guvernare socială care au avut ca și primă consecință permanenta modificare sau alterare a ideii de moralitate sau existență în funcție de normele morale ori etice. Acestea au dus inclusiv la un regres al Bisericii în raport cu ideile timpurilor în care își desfășura activitatea. Astfel în urma conciliului Vatican II Biserica s-a redeschis societății, dar a păstrat aproape neschimbată doctrina creștină adaptând-o doar necesităților societății actuale.

În problema argumentării rolului definitoriu pe care actul matrimonial îl are în relațiile de iubire conjugale, inclusiv Bisericele surori au expus importanța acestuia fără nici o ezitare. În acest caz: „...căsnicia nu e o simplă asociere omenească, fondată pe obiceiuri sau pe principii mai mult sau mai puțin burgheze. Cununia nu este doar o recunoaștere a unui cuplu deja unit, căruia i se adaugă o binecuvântare. Căsătoria e, înainte de orice, unirea săvârșită de însuși Dumnezeu, după recunoașterea intuitivă și alegerea reciprocă a bărbatului și a femeii care doresc să trăiască împreună această taină a unirii dumnezeiești...”¹⁷

Ca reper de orientare spre o iubire conjugală, prietenia intervine ca prim act de exploatare a relațiilor dintre oameni. Ea este o relație privilegiată, dar care necesită atenție, energie și stabilitate implementând o iubire angajatoare inevitabilă.¹⁸ Din acest motiv, în vederea desăvârșirii iubirii conjugale, ea va expune întotdeauna unele criterii selective limitate propriilor interese și sentimente.

Biserica avertizează și observă o ușoară deviere de la sacralitatea unei astfel de iubiri conjugale printr-un element existent în orice relație, dar care necontrolat duce la ușoara și rapidă distrugere a unei relații sănătos întemeiate. Astfel acel element care este *pasiunea* trebuie mereu ponderat cu conștientizarea permanentă a importanței spirituale pe care iubirea a doi oameni o implică. Pasiunea implică din partea celor care iubesc acea disponibilitate totală în fața oricărei situații, caracter care oglindește existența unei relații de iubire conjugale autentice, dar în același timp dusă la extrem și exercitată această iubire permanent cu o doză puternică de pasiune duce la sufocarea și pierderea iubirii la nivel spiritual. Exemplul sistemului relațional din ziua de azi este foarte clar; acesta caută să pună la dispoziție mereu o iubire puternic pasională, dar care nu investește în latura spirituală pe motiv de perilitate. Totuși chiar lipsa aceluia grad de iubire conjugale duce la o încheiere

¹⁶ C.C.T. 1891, p. 260, 268

¹⁷ Philippe 1995, p. 40

¹⁸ Mărtincă 1999, p. 25

SACRALITATEA IUBIRII CONJUGALE

prematură și dureroasă a ceea ce părea a fi o relație armonioasă și cu mari perspective asupra viitorului. În acest caz un călugăr, Marie-Dominique Philippe o.p. concluziona acest fapt pe ideea: „Când iubirea spirituală este sufocată, îl consideri pe celălalt la cheremul tău.”¹⁹

Sfântul părinte Ioan Paul al II-lea expunea foarte clar în scrierile sale necesitatea unei iubiri conjugale dominată de iubirea pentru Dumnezeu care a lăsat omului acest sentiment ca element a existenței sale în sufletul uman. Suveranul pontif menționa obligativitatea dăruirii totale într-o iubire integrală dintre bărbat și femeie. Astfel, dăruirea fizică devine o minciună în lipsa dăruirii totale care cuprinde toată persoana umană la toate nivelurile existente.²⁰ În perspectiva sa rodul acestei condiții de dăruire într-o iubire conjugală adevărată corespunde definitivării actului conjugal care este sacramentul matrimonial. Acest sacrament la rândul său duce starea de iubire a celor două persoane la responsabilitățile fecunde pe care acea relație trebuie să le exercite în conformitate cu porunca lăsată de Dumnezeu primilor oameni. Astfel autoritatea supremă a Bisericii afirmă în totalitatea argumentelor strânsa legătură dintre iubirea conjugală și Cristos care este sacralitatea actului matrimonial prevăzut de către Biserică. „Doi botezați, consfințindu-și iubirea, acceptă ca Dumnezeu să se facă semn și acceptă vestea cea bună că Dumnezeu îi iubește pe oameni așa cum Cristos iubește Biserica.”²¹

Creștinismul și Biserica vor expune actul căsătoriei ca evoluție a iubirii conjugale, dar rodul actului matrimonial continuă sub caracterul iubirii dintre oameni la nivelul fundamentării familiei prin caracterul acesteia de comunitate deschisă transiterii vieții²². Astfel consimțământul matrimonial devine o instituție naturală specifică omului care deține elementul esențial pentru existența și mai bine spus asigurarea existenței umanității, adică misiunea exclusivă de propagare și transmitere a vieții. Or, aceasta este imposibilă fără un fundament adevărat, total și inviabil a iubirii dintre două ființe umane de sex diferit.

Totuși societatea acestei a doua modernități a dus caracterul indisolubil al actului matrimonial la o devalorizare sau o extremă care depășește normalitatea naturii în care a fost creat omul. Se cere din partea societății o recunoaștere și acțiune rapidă în respectarea drepturilor unor acte de natura matrimonială între relațiile homosexuale și o sfidare a caracterului indisolubil a ceea ce odată pentru veșnicie a fost căsătoria dintre un bărbat și o femeie. Or, aceste acte cerute de societatea actuală nu sunt altceva decât manifestarea la un nivel înalt a perversității și desfrânării de care ființa umană poate da dovadă. „Dragostea este adevărată când realizează esența sa, adică se poartă bine spre un bine autentic și de o manieră conformă naturii acestui bine. Trebuie aplicată această definiție în mod

¹⁹ Philippe 2003, p. 50

²⁰ FC, p. 14

²¹ Iubirea, p. 131

²² Carta, p. 7

egal dragostei între bărbat și femeie. În acest domeniu, de asemenea, dragostea adevărată perfecționează ființa persoanei și deschide existența sa.”²³

Deși aceasta cere ratificarea actelor sale printr-un sacrament care exprimă contrariul acțiunilor de care dau dovadă, Biserica expune poziția contrarie foarte clar și o și argumentează. Actul matrimonial, într-o situație de manifestare a necurăției, este principala și cea mai sigură soluție de înfrânare. Astfel chiar unii sfinți părinți ai Bisericii menționează că scopul primordial al căsătoriei ar fi tocmai evitarea unei asemenea situații²⁴. În acest sens Biserica prin autoritatea sa magisterială exprimă clar poziția sa prin argumentul de bază al oricărui act matrimonial și anume obligativitatea consumării actului conjugal în deschiderea spre transmiterea vieții: „În uniunile homosexuale este cu totul absentă dimensiunea conjugală, care reprezintă forma umană și ordonată a relațiilor sexuale. Într-adevăr, aceste relații sunt umane numai atunci și atâta timp cât exprimă și promovează ajutorul reciproc al sexelor în căsătorie și rămân deschise transmiterii vieții.”²⁵

Pentru a concluziona aspectul ecleziologic al iubirii conjugale care astfel se manifestă prin actul căsătoriei este cel mai indicat să expunem cel mai clar poziția canonului de ordin juridic și pastoral pe care Biserica îl dă și aplică în orice situație. Astfel: „Alianța matrimonială, fondată de Creator și structurată după legile sale, prin care bărbatul și femeia constituie între ei, cu consimțământ personal și irevocabil, consorțiul întregii vieți, prin caracterul ei natural este orânduită spre binele soților și pentru generarea și educarea fiilor (Can. 776 - § 1. cf 1055).”²⁶

Biserica expune în general existența iubirii conjugale ca act sacramental astfel că se redă ideea: „A iubi în mod sacramental înseamnă... a ne așeza propria iubire” (egocentrismul și individualismul) „atât de singulară și prețioasă în adâncă siguranță și experiență a unei iubiri mai mari, făcându-o să devină un fel de continuare a întrupării.”²⁷

IV. Concluzie

În urma realizării acestui studiu din perspectivă proprie pot menționa existența autentică a sacralității în ceea ce privește relațiile dintre doi oameni de sexe diferite. Omul este îndatorat prin natura sa de a fi creator sau făuritor de vieți omenești. Astfel acestuia i se acordă una dintre cele mai privilegiate caracteristici pe care Dumnezeu le deține în natura sa, și anume aceea de creator al unei ființe raționale, spirituale și inteligente. În acest fel omul devine co-creator sau mai tehnic expus asociat la conceperea a ceea ce poate fi o ființă unică și primordială pentru buna existență a ființei umane.

Nu se conștientizează importanța unei iubiri conjugale sub umbra unui fundament spiritual. Aceasta nu trebuie să fie una extremă, dominată de

²³ Wojtyła 1999, p. 63

²⁴ Larchet 2001, p. 481

²⁵ Considerații, p. 13

²⁶ C.C.B.O. 2001, p. 411

²⁷ Sicari 2004, p. 50

SACRALITATEA IUBIRII CONJUGALE

fundamentalism religios sau exacerbări ale egocentrismului antropologic. Ea trebuie să împletească într-o spirală armonioasă natura rațională și sentimentală a omului cu unicitatea relației sale spirituale cu Dumnezeu. Relația interumană este precedată de relația noastră cu elementul propagator al stării noastre de ființe existente care este persoana divină.

Astfel este imposibil ca în cadrul concretizării unei iubiri conjugale să nu se manifeste o juxtapunere a perspectivelor individuale asupra relației cu divinul. Tocmai această împărtășire, realizată într-un spirit eclezial duce la fondarea unei relații de o profundă esență supraomenească, caracter manifestat astfel doar în sacralitatea actului de consfințire matrimonială.

Omul este obligat să nu își uite originea făuritoare care de-a lungul istoriei omenirii a fost de nenumărate ori falsificată. Acesta prin excelență are o scripă divină prin contactul său cu Dumnezeu. Așadar în orice context social sau uman să realizeze acest contact, el va fi permanent înlănțuit de sacralitatea propagatoare a lui Dumnezeu.

V. Bibliografie

- Brown 2000: P. Brown, *Trupul și Societatea*, București, Rao 2000
- C.B.C. 1993: *Catehismul Bisericii Catolice*, București, Libreria Editrice Vaticana 1993
- C.C.B.O. 2001: *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale*, Cluj, Edit. Presa Universitară Clujeană 2001
- C.C.T. 1891: *Catehismul Conciliului Tridentin*, Tipărit la Gherla 1891
- Carta: *Carta drepturilor familiei*, Iași, Edit. Presa Bună 2000
- Considerații: *Considerații referitoare la proiectele de recunoaștere legală a uniunii dintre persoane homosexuale*, Iași, Presa Bună 2003
- Dionisie Aeropagitul 1999: sf. Dionisie Aeropagitul, *Opere complete*, București, Paideia 1999
- FC: Ioan Paul al II-lea, *Familiaris Consortio*, Iași, Presa Bună 1994
- Ioan Gură de Aur 2003: sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, București, Edit. Inst. Biblic de misiune al B.O.R. 2003
- Iubirea: *Iubirea se construiește*, București, Edit. Pauline 1999
- Larchet 2001: J.-C. Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, București, Sofia 2001
- LG: *Conciliul Ecumenic Vatican II – Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană* Lumen Gentium, Kirche in Not 1990
- Marc-Antoine 2004: Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Teologia sexualității heterosexualitatea și homosexualitatea din perspectivă creștină*, București, Christiana 2004
- Mărtincă 1999: I. Mărtincă, *Etica Doctrinei Sociale Creștine*, București, Gramar 1999
- Noul Testament*, Iași, Sapientia 2002
- Philippe 1995: M. Philippe, *Un singur trup – Aventura mistică a cuplului*, Timișoara, Amarcord 1995
- Philippe 2003: M.-D. Philippe, o.p., *În inima iubirii*, București, Paideia 2003

TRAIAN-RADU COSTE

- Sicari 2004: A.M. Sicari, *Cateheză despre căsătorie*, Tg. Lăpuș, Galaxia Gutenberg
2004
- Stadelmann 2001: Helge Stadelmann, *Epistola către Efeseni*, Korntal, Lumina
Lumii 2001
- Toma de Aquino 1997: Toma de Aquino, *Summa teologiae*, București, Edit.
Științifică 1997
- Wojtyla 1999: K. Wojtyla, *Dragoste și responsabilitate*, Oradea, Edit. Logos 1999

VOCAȚIA LA MOARTE, CHEMARE LA VIAȚĂ

Florentin CRIHALMEANU

RESUMÉ: La vocation à la mort, appel à la vie. Dans le contexte où l'on évite à mettre en discussion la dimension de la mort, sans qu'elle devienne par cela inévitable, peut-il être outil à en discerner le message positif (la mort comme appel à la vie) et la proposer comme sujet de réflexion durant la vie? Pour l'Orient antique, la mort s'oppose radicalement à la vie. L'Ancien Testament parle du *sheol*, le royaume de la mort, tout en soulignant que le pouvoir de l'Ange de la mort est limité par Dieu. Ce qui est encore plus important c'est le fait que la Bible rapporte l'origine de la mort au péché des premiers êtres humains, Adam et Ève. La mort n'est pourtant pas uniquement la punition de la faute, mais aussi l'occasion de la rédemption et de la vie éternelle. C'est là qu'intervient la valeur du baptême, le sacrement qui nous sauve de la mort du péché. C'est ce qui explique aussi l'attitude des pères et des martyres vis-à-vis à la mort, qui, loin de les épouvanter, leur facilite le don de la vraie vie. Si l'on peut discuter d'une vocation à la mort, elle est étroitement liée à l'appel à la vie.

Les Daces pratiquaient la foi en la vie éternelle, parfois à travers des sacrifices humains, ce qui illustre la puissance de cette croyance. La sérénité devant la mort est une coordonnée essentielle de la littérature populaire roumaine (et non seulement); rappelons-nous *Miorita* ou bien *Mesterul Manole*, où l'attitude devant la mort est interprétable, selon Eliade à partir des traditions antérieures au christianisme. Celui-ci n'annule pourtant pas cette perspective, par contre (à voire la littérature écrite durant la persécution communiste). De ce point de vu, les témoignages pour la foi, jusqu'au martyr, sont tout à fait illustratifs. Cette dimension a marqué profondément l'identité de l'Église gréco-catholique roumaine durant le siècle passé. Le pape Jean Paul II a souligné cela à plus d'occasion, lui aussi se faisant témoin de la véritable vocation à la mort, après l'avoir prêchée. Son testament, tout comme la présence des croyants dans la place Saint Pierre lors de son agonie et le moment de funérailles ont transformé sa mort en une occasion d'apostolat. Chaque mort peut le devenir et chaque vie peut être plus véritablement vécue dans la lumière de la mort.

Introducere

Adeseori în zilele noastre evităm să abordăm, să discutăm sau să medităm unul dintre evenimentele sigure și inevitabile ale vieții fiicărui dintre noi. Un eveniment care face parte din legea firii umane și care marchează definitiv încheierea șirului zilelor noastre pământeste. Putem însă privi această „chemare” spre moarte ca o chemare la viață? Poate fi de folos a medita asupra momentului propriei morți fiind încă în viață?

Iată câteva întrebări la care gândurile ce urmează încearcă să aducă repere din diferite domenii.

1. Câteva considerații teologice biblice și patristice despre moarte

Pentru omul Orientului antic viața și moartea sunt două domenii opuse unul celuilalt. Moartea este definită ca un loc, o „împărăție a morților”¹.

În Vechiul Testament locul morții este denumit *sheol*, o regiune sau „împărăție”, situată undeva în zonele subpământene, în care moartea își exercită puterea și unde ajung cei trecuți din viață. Puterea morții sau a îngerului morții nu poate acționa decât la locul și timpul permis de Dumnezeu. Cartea Facerii ne învață că moartea a pătruns în neamul omenesc prin păcatul de neascultare al protopărinților Adam și Eva². Alungarea din rai și moartea omului sunt condiții necesare pentru ca neamul omenesc să poată fi răscumpărat din păcat.

Prin moartea mântuitoare a Domnului nostru Isus Cristos, lemnul crucii devine noul „pom al vieții” iar păcatul devine acea *felix culpa*, ce ne-a dobândit nouă oamenilor un astfel de Răscumpărător (sf. Augustin). Deci privită din perspectiva creștină, moartea este pedeapsa datorată păcatului dar și calea spre mântuire, spre viața veșnică.

Sacramentul vindecător al morții păcatului primordial este taina botezului, care asimilându-ne simbolic morții lui Cristos ne încredințează că vom fi părtași ai învierii lui (Rom 6,3-5).

Icoana Învierii Domnului în tradiția bizantină ilustrează de fapt „coborârea la iad” și eliberarea tuturor celor aflați închiși în întunericul morții. Având în centru pe Cristos înveșmântat în haina strălucitoare a luminii învierii care prinzându-i pe Adam și Eva de mână, îi „trage în sus”, la viață, călcând în picioare „porțile morții”.

Astfel moartea nu este un element al neantului, al „neființei”³, ci devine o trecere spre viață. Prin Cristos moartea devine izvor de viață. „El s-a apropiat de moarte, ca să ia contact cu starea de cadavru și să-i dea naturii punctul de plecare al învierii”⁴.

Sf. Antonie cel Mare (+355), părintele monahismului eremitic, își învață ucenicii să practice frecvent „atenta observare a mișcărilor sufletului” și cugetarea la moarte. A doua practică spirituală (cugetarea la moarte) face omul să devină mai bun, mai înțelegător și mai smerit, aducându-i aminte că nu este veșnic și că odată va da socoteală de tot ce face și gândește⁵.

¹ T. Spidlik, *La spiritualite de l'Orient chretien. Manuel systematique*, Roma, PIOS 1978, p. 118-119

² Gn 3,3. și Rom 5,12

³ Vezi (sau mai corect spus ascultă) frecventa formulă mult vehiculată în mass-media „...la trecerea în neființă a marelui...”.

⁴ Sf Grigore de Nyssa, *Cateheze* 32,3.

⁵ Sf Antonie spunea: „Moartea de-o va avea omul în minte nemurire este, iar neavând-o în minte, moarte îi este” căci „de vom trăi ca și cum ar fi să murim în fiecare zi, nu vom păcătu...” Cf. N. Corneanu, *Viața și petrecerea Sf. Antonie cel mare*, Timișoara, Ed. Amarcord 1998, p. 77-80.

Sfinții nu se înfricoșează în fața morții, ba chiar unii caută să moară pentru Cristos⁶ sau se bucură că mor pentru că moartea înseamnă pentru ei nașterea la adevărata viață și condiția învierii⁷. Moartea devine astfel, pentru creștin, a treia și ultima „naștere”. În ordine cronologică după nașterea la viață, urmează nașterea la viața creștină, prin taina botezului și apoi „nașterea” la viața veșnică.

Pentru sfinții martiri ai primelor secole creștine, moartea este o dorință, o aspirație, un ideal spre care tind. Sf. Ignățiu de Antiohia (+108) este un model elocvent prin atitudinea curajoasă în fața morții⁸.

Deci putem afirma că există o chemare la moarte, dar nu pentru a rămâne în moarte, ci pentru ca omul trecând prin moarte să atingă idealul vieții veșnice de dincolo de moarte.

2. Idei despre moarte în cultura geto-dacică și în literatura românească

Marele scriitor și istoric al antichității Herodot (+429 a.Cr.) scriind despre religia geto-dacilor amintește credința acestora în nemurire⁹. Convingerea lor era că acela care moare, se duce la Zamolxis, divinitatea lor. De aceea, după tradiția statorită și la alte popoare din vechime¹⁰, geto-dacii practicau sacrificiile umane cu scopul de a restabili periodic legăturile personale cu divinitatea supremă. Motivul principal fiind asigurarea nemuririi și a unei vieți fericite a omului în lumea de dincolo. Această practică pune în evidență mai bine ideea vocației la moarte cu un scop foarte precis, acela de a fi mesagerul comunității către divinitate (Zamolxis)¹¹.

Literatura românească păstrează această notă ce uneori izbucnește în scrieri populare (dar și culte), de referință pentru neamul românesc. Mircea Eliade vorbind despre *Meșterul Manole* și *Miorița*, două creații populare semnificative în care tema vocației la moarte este prezentă, afirmă că „este semnificativ faptul că

⁶ A se vedea în viața Sf. Antonie cel Mare care încearcă să provoace propria arestare dar nu i se acordă importanță și atunci merge să-i îmbărbăteze pe cei care urmau să moară pentru credință. *Ibidem*, p. 66-67.

⁷ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 354.

⁸ „Lăsați-mă să fiu hrană a fiarelor – scria romanilor – prin care îmi este dat să dobândesc pe Dumnezeu. Sunt grâul lui Dumnezeu și cu dinții fiarelor voi fi măcinat, pentru a deveni pâinea curată a lui Cristos.(...) în viață fiind vă scriu, dorind moartea. Iubirea mi-a fost răstignită și nu mai este în mine foc iubitor de cele materiale, ci un izvor de apă vie care murmură și îmi zice înlăuntrul meu: «Vino la Tatăl!»” (Rom. 4,1; 7,2). Cf. Ignazio di Antiochia, *Lettere*, Felina (RE), c. Ed. San Lorenzo 1990, p. 26.28.

⁹ O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. III, București, Ed. Saeculum I.O. și Ed. Vestala 1999, p. 369, urm.

¹⁰ Popoarele din sud-estul Asiei, grecii și romanii; cfr O. Drimba, *op. cit.*, p. 374.

¹¹ Herodot notează: „Tot în al cincilea an aruncă sorții și întotdeauna pe acela dintre ei pe care cade sorțul îl trimite ca solie la Zamolxis, încredințându-i de fiecare dată toate nevoile lor”. Istoricul descrie apoi modalitatea în care se făcea trimiterea solului. Era apucat de mâini și de picioare și aruncat în sus deasupra vârfulor sulitelor ținute vertical. Dacă în cădere mesagerul murea străpuns era semn că zeul le este binevoitor. În caz contrar se alegea un alt mesager. Cfr Istoria, IV, 94, în O. Drimba, *loc. cit.*

aceste două creații ale geniului poetic românesc au ca motiv dramatic o moarte violentă acceptată cu seninătate”. Eliade încearcă să întrevadă o legătură îndepărtată cu tradiția geților cu privire la moarte: „se poate discuta îndelung dacă această concepție derivă direct sau nu din faimoasa bucurie de a muri a geților”. Pentru Eliade izvorul acestor idei și concepții este chiar precreștin: „arhetipul spiritualității populare românești aparține unui strat poetic anterior adaptării sufletului daco-roman la valorile creștine”. Deci rădăcinile concepției cu privire la moarte sau atitudinea în fața morții sunt pentru noi, românii, o moștenire ce merge chiar înaintea încreștinării străbunilor noștri daci.

Relativ recent o categorie de literatură românească aparte, puțin cunoscută, este literatura (scrieri memorialistice, autobiografice și poezii) din timpul persecuțiilor comuniste ale secolului trecut. Martirajul acceptat cu credință transformă atitudinea interioară a persoanei (deținutului), oferă un sens suferinței sale și conferă o nouă orientare propriei vieți¹².

3. Martirii sec. XX și papa Ioan-Paul al II-lea

Mărturiile din viața persoanelor private de libertate datorită convingerilor religioase afirmate cu tărie în timpul persecuțiilor comuniste rămân pentru noi tot atâtea dovezi de fidelitate în credință, ce ne demonstrează cum se poate dobândi puterea de a trece dincolo de teama morții, a privațiunilor sau torturilor. Doar câteva din numeroasele exemple care ar putea fi citate:

- P.S. Vasile Aftenie († 1950), Episcopul vicar de București, s-a rugat să devină primul martir al BRU și rugăciunea i-a fost ascultată, a decedat ca urmare a torturilor la care a fost supus (până la mutilare oribilă și sălbatică)¹³ la Ministerul de Interne, la București în 1950.

- P.S. Ioan Suci († 1953), Administrator apostolic la Blaj, predica în biserici cu multă vigoare încurajând credincioșii „să nu fie ca Iuda în vinerea mare ci să rămână alături de Isus”¹⁴.

- P.S. sa Iuliu Hossu († 1970), Episcopul de Cluj-Gherla, primul cardinal al neamului românesc, atunci când i s-au făcut repetate propuneri ademenitoare cu

¹² Poezia P.S. Ioan Ploscaru *Rugăciune pentru martiriu* este ilustrativă în acest sens: „(...)// Trecând prin seninul ce lumile-și ninge/ să-ți spunem iubirea fierbinte și-n cer,/ purtând ca odăjdii porfira de sânge/ și scumpe trofee: cătușe de fier.// Te-am ales pe Tine-n sînge și durere,/ Te-am urmat prin jurămînt și vot,/ ia-ne acum ca miei de junghiere:/ jertfe sfinte, ardere de tot!// Deschide-ne poarta cărării regale/ de cerești și roșii trandafiri,/ cea mai scurtă și mai dreaptă cale,/ cea de confesori și de martiri. (...)”. Cf. I. Andrei, *Cruci de grație. Versuri din închisoare*, Timișoara, Ed. Helicon 1993, p. 29.

¹³ Codruța Maria Știrban, M. Știrban, *Din istoria Bisericii române unite (1945-1989)*, Satu Mare, Ed. Muzeului Sătmărean 2000, p. 267.

¹⁴ „Oamenii sunt în stare să sufere pentru atâtea lucruri de nimic. Oare să nu fie nimeni care pentru Dumnezeu să fie în stare a suferi patimă și moarte? Să arătăm acum că nu suntem un popor de lași, să ne împărtășim acum din suferințele Domnului Isus pentru a fi vrednici să avem parte de învierea sa”, I. Suci, *Episcopul Ioan Suci. Apostol al iubirii – Sufletul tineretului*, Cluj-Napoca, Ed. Viața Creștină 2002, p. 103.

funcții înalte, cu avantaje materiale, cu plecarea în Occident, a răspuns scurt dar hotărât că mai bine rămâne în închisoare pentru că mai bine renunță la propria viață decât la propria credință: „Credința noastră este viața noastră”.

- P.S. sa Ioan Ploscaru († 1998) prin spiritualitatea sa profundă vedea în zăbrelele de la geamuri cruci de grații, bucurându-se că are marele har de a pătimi pentru Cristos. Astfel a reușit să transforme celula de închisoare în capelă de rugăciune și meditație, timpul detenției în timp de reculegere și moartea a devenit un ideal de viață, o nouă viață în Cristos.

În „Scrisoarea apostolică a sf. părinte papa Ioan-Paul al II-lea la al III-lea centenar al Unirii Bisericii greco-catolice din România cu Biserica Romei” Servul lui Dumnezeu Ioan Paul al II-lea, definește prin diferite sintagme această biserică pornind de la istoria ei¹⁵. Remarcând dureroasa și dificila mărturie de fidelitate a Bisericii greco-catolice, consideră că astfel și-a dobândit apelativul de „Biserică a martorilor uniții, ai adevărului și iubirii”. Persecuțiile îndurate și strălucirea martiriului i-au dobândit și titlul de „Biserică a mărturisitorilor și martirilor”. Pontiful roman considera că unul dintre elementele ce definesc identitatea Bisericii greco-catolice din România este și acela al „rănilor persecuțiilor secolului XX”¹⁶.

În anul jubiliar 2000, suveranul pontif adresându-se ierarhiei, clerului și credincioșilor greco-catolici români prezenți la Roma, oferă o frumoasă definiție a martiriului: „Martiriul este înainte de toate o puternică experiență spirituală ce izvorăște dintr-o inimă care îl iubește pe Domnul ca adevăr suprem și bine suprem la care nu se poate renunța. Fie ca acest tezaur al Bisericii voastre să aducă roade abundente și în libertatea dobândită”¹⁷.

Acceptarea morții pentru credință, martiriul, este văzut nu doar ca un simplu act de curaj în fața morții ci mai mult decât atât, o dorință spirituală ce își are izvorul în iubirea față de Dumnezeu.

4. Papa Ioan-Paul al II-lea, profet al *apostolatului morții*

Se poate vorbi de un *apostolat al morții*? Pare absurd și totuși pontiful roman care a introdus biserica în mileniul al III-lea ne-a demonstrat practic că este posibil. La celebrarea funeraliilor sf. părinte papa Ioan-Paul al II-lea s-au putut înțelege cuvintele profetice scrise în testamentul său cu peste douăzeci de ani înainte. Am privit fascinați credincioșii care, treptat, s-au adunat în Piața Sf. Petru

¹⁵ Este prima scrisoare apostolică a unui pontif roman adresată Bisericii greco-catolice din România, un document inedit încă puțin studiat și puțin cunoscut. F. Crihălmeanu, *Urme pe file de timp, la răsruce de milenii*, Cluj-Napoca, Casa de editură „Unitas” 2002, p. 195-202.

¹⁶ Papa Ioan-Paul al II-lea amintea atunci cele șase elemente definitorii ale identității Bisericii greco-catolice din România: „își înfițe rădăcinile în Cuvântul lui Dumnezeu, în învățătura sfinților părinți și în tradiția bizantină, dar posedă în afară de aceasta o expresie a sa specifică, în unirea cu scaunul apostolic și în rănile persecuțiilor din secolul XX, pe lângă latinitatea poporului său”. *Loc. cit.*, p. 198.

¹⁷ Omilia sf. părinte papa Ioan-Paul al II-lea la Jubileul național al românilor, la celebrarea primei sf. liturghii în rit bizantin, în limba română, pentru întâia oară pe treapta cea mai înaltă a altarului „Confesiunii” în bazilica San Pietro din Roma. *Loc. cit.*, p. 202.

în ultimele zile de suferință, în mod spontan, pentru a fi alături de păstorul lor, culminând apoi cu mulțimea ce a asistat la emoționanta ceremonie funebră (fără precedent în istoria papilor romani) din Piața S. Pietro la Roma în 8 aprilie 2005. Celebrarea liturgică cu participare internațională și ecumenică a chemat la împreună-rugăciune și reculegere timp de mai bine de trei ore persoane cu înalte ranguri social-politice, reprezentanți ai unor națiuni sau mari organizații, înalți reprezentanți ai confesiunilor creștine și religiilor lumii alături de care se aflau simpli pelerini, copii, tineri, familii, vârstnici, bolnavi etc., toți reuniți în jurul trupului neînsuflețit al vicarului lui Cristos, în fața Bazilicii S. Pietro. Un adevărat moment de pace, de armonie și înțelegere care a pus împreună etnii aflate în conflict, religii și confesiuni aflate în litigii, președinți de națiuni, oameni politici și de afaceri. S-a realizat astfel împlinirea dorinței papei Ioan-Paul al II-lea așa cum cu spirit profetic o scrisese în testamentul său încă în 1980¹⁸:

„Sper ca Cristos să facă moartea mea utilă...”. Ce putea să însemne aceasta? Cum ar fi putut să se îplinească aceasta? Am înțeles atunci, acolo, prin acel adevărat *apostolat al morții*, care a convertit și va converti încă multe suflete la credință. Am înțeles că fiecare dintre noi are o vocație la moarte, vrând-nevrând, chiar dacă nu ne place să ne gândim la momentul actului final al vieții noastre. O vocație ce poate deveni și ultima ocazie de apostolat, dar care trebuie împlinită cu nestrămutată credință, cu perseverență în speranță și cu deplină iubire.

Concluzie sau învățătură de viață

Cugetarea la moarte a fost recomandată mereu începând cu filosofii antichității până la cei moderni, dictonul *memento mori* constituind de fapt un permanent stimulent spre practicarea virtuților și un antidot eficient pentru păcat.

Pentru creștini putem vorbi despre o vocație la moarte, deoarece este evenimentul sigur și inevitabil al vieții fiecăruia dintre noi. Moartea nu mai este un loc, o stare, o „împărăție cu puterea ei”, ci este doar un prag, o trecere, spre o altă viață, spre o altă dimensiune spirituală. Momentul morții devine astfel, „marea inițiatoare”¹⁹ poarta spre începutul adevăratului mister creștin care conferă mai mare și mai profundă importanță vieții. În acest sens un dicton medieval invită: „*învață să mori câtă vreme ești în viață, pentru ca murind să poți dobândi Viața*”²⁰.

¹⁸ „Încă o dată doresc să mă încredințez total harului Domnului. El Însuși va decide când și cum trebuie să-mi închei viața pământească și slujirea pastorală. În viață și în moarte, *Totus Tuus* prin Maria Neprihănită. Acceptând această moarte, încă de pe acum, sper ca Cristos să îmi dea harul pentru trecerea finală, adică pentru Paștele meu. Sper de asemenea ca El să o facă *utilă* și pentru această cauză mai importantă pe care caut să o slujesc: mântuirea oamenilor, apărarea familiei umane și, în ea, a tuturor națiunilor și a tuturor popoarelor (...) și *utilă* pentru persoanele pe care mi le-a încredințat în mod special, pentru problema Bisericii, pentru gloria lui Dumnezeu însuși”. Cf. *Testamentul sf. părinte papa Ioan-Paul al II-lea*, publicat pe site-ul *catholica.ro* în aprilie 2005.

¹⁹ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, București, Ed. IBM al BOR 1996, p. 353.

²⁰ *Disce mori vivens, moriens ut vivere possis*. Cf. E. Munteanu, L.G. Munteanu, *Aeterna Latinitas, Mică enciclopedie a gândirii europene în expresie latină*, Iași, Ed. Polirom 1996, p. 71, col. st.

VOCAȚIA LA MOARTE, CHEMARE LA VIAȚĂ

Meditând asupra „vocației la moarte” se poate aprofunda și conferi un sens mai profund timpului vieții²¹. Se poate întoarce privirea „ochilor sufletului” mai mult spre acele valori care rămân și trec dincolo de moarte și astfel se va putea face un bun discernământ asupra alegerilor pe care le facem în această viață.

„Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința. Isus Cristos, ieri și azi și în veci, este același”. (Evr 13,7-8).

²¹ „Moartea este incontestabil faptul cel mai profund și cel mai semnificativ al vieții, care ridică pe cel din urmă dintre muritori deasupra cotidianului și platitudinii. Ea singură pune, prin profunzimea ei chestiunea sensului vieții.(...) Dacă aspirația întregii ființe spre eternitate este esența vieții, apoi – printr-un curios paradox – această eternitate nu se obține decât prin moarte, care este soarta a tot ceea ce trăiește în lume”. Cf. N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Paris 1935, p. 323-324, 326.

SFÂNTUL ȘTEFAN SAU CUNUNA MARTIRIULUI

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: Saint Étienne ou la couronne du martyre. Le présent article vise de discerner les motivations du martyre à partir du cas de saint Étienne, le premier disciple du Christ qui s'est donné la vie pour la foi. Même si son cas est tout à fait spécial, vu les circonstances de sa vie et de sa mort, son exemple reste illustratif pour tous les chrétiens qui, en de diverses périodes et contextes sont appelés à témoigner leur croyance, parfois de façon héroïque. Saint Étienne a vécu dans la communauté apostolique, animée par la conviction de detenir la réponse à l'attente messianique. La foi inébranlable en Jésus Christ en est la principale coordonnée, à côté du don de l'Esprit, le Paraclet prommis par le Seigneur. Ce sont justement ces convictions la source de l'amour fraternel des membres de la première communauté chrétienne, tout comme du courage de témoigner, au pris de la vie, la Bonne Nouvelle. Saint Étienne n'a pas été un apôtre au sens propre du terme, mais il a pu appartenir à l'entourage de Jésus. Les Actes des Apôtres nous font savoir qu'il a été consacré diacre dans le groupe des sept qui étaient appelés à un service administratif mais aussi à la prédication, à côtés des disciples. Son courage dans le témoignage a incité les autorités judaïques à l'accuser de blasphémie et à le faire tuer près des murs du Jérusalem. Sa passion rappelle en beaucoup d'aspects celle du Christ, le fruit de son sacrifice étant la vision béatifique du Seigneur, anticipation de la vie éternelle. Un autre fruit en est, selon la tradition, la conversion de Saul, le futur apôtre des nations. Le martyre de saint Étienne reste exemplaire pour tous les chrétiens, ce pourquoi ce saint est célébré dans l'Église.

I. Introducere

„Creștetul tău primind cunună, preasfințite Ștefan, mucenicul lui Cristos, cel ce după nume ești cunună a darurilor, te-ai arătat ca o cunună de aur a bunătăților. Că ai fost sălășluire preînțeleaptă a înțelepciunii, pe care o ai cinstit, câștigând-o ție iubită. Pentru aceasta ai fost cinstit cu mărire și cu bun dar.”¹

Sfântul Ștefan este unul dintre primii ucenici ai lui Cristos și unul dintre cei șapte diaconi ai comunității creștine primare. Însuflețit de o credință și o dragoste duse până la martiriu, el a știut să-l mărturisească pe Mântuitorul prin cuvânt și faptă, dându-și chiar viața pentru El, suportând o dureroasă tortură, devenind astfel cel dintâi martir al Bisericii. „Era un suflet înflăcărat, strălucind de îndrăzneală, cel dintâi și model al acestei serii de oameni demni de admirație pe care creștinismul îi va vedea punându-se în slujba sa, și care, găsind viața în Isus, vor considera drept ceva natural a i-o sacrifica.”²

¹ M.D., Glasul al patrulea de la Vecernie

² Neamțiu, p. 246; Rops 1948, p. 40-42

Numele Sfântului diacon Ștefan se poate tălmăci din limba greacă prin cuvintele coroană/ cunună, încoronat/ încununat, trimițându-ne cu gândul la textul paulin care vorbește despre cununa alergătorului învingător în cursă. Se poate spune că este un nume predestinat sau predestinant pentru cel dintâi martir. „Făcutu-ți-s-au ție ca niște trepte și scări pentru minunata suire mulțimea de pietre; pe care urcându-te ai privit pe Domnul, stând de-a dreapta Tatălui, tinzându-ți ție, cel ce porți nume asemănător, cunună, cu dreapta cea de viață purtătoare. Înaintea căruia stai aproape, ca un preaslăvit biruitor și fruntaș al ucenicilor.”³

În schimb, în limba ebraică, Ștefan înseamnă model, ceea ce nu este mai puțin semnificativ pentru viața și moartea lui, Ștefan fiind pildă pentru orice creștin și pentru toți martirii care i-au urmat. După o altă etimologie, *Strenue fans* înseamnă cel care vorbește cu hotărâre, fapt ilustrativ pentru predicile lui și mai cu seamă pentru discursul său dinaintea morții. Acest nume mai poate să însemne și cel care vorbește cu putere celor bătrâni – *Strenue fans anus* – ducându-ne cu gândul la faptul că vorbea văduvelor, povățuindu-le după sfaturile primite de la apostoli.⁴

Articolul de față își propune drept scop să pună în evidență câteva aspecte legate de viața de mărturisitor și moartea de martir a Sfântului Ștefan, în contextul vieții Bisericii primare dar și ca pildă demnă de urmat în Biserica din orice timp, în viața oricărui creștin. Îmi este cu neputință să mă opresc a remarca faptul că timpurile apostolice la care se va face referire în cele ce urmează se aseamănă mult cu situația actuală în care se găsește Biserica: pe atunci, Biserica „în fașă” trebuia să lupte atât cu iudaismul, cât și cu religiile păgâne, atât cu autoritatea religioasă, cât și cu cea profană, ochi ce, privind, nu vedeau și urechi care, ascultând, nu auzeau; astăzi, creștinismul, deși răspândit, după porunca Mântuitorului și prin lucrarea mărturisitorilor, până la marginile pământului, este din nou expus indiferenței și persecuțiilor, chiar dacă acestea îmbracă astăzi forme mai subtile. Creștinii lumii actuale sunt puși adesea în situația de a da cu îndrăzneală mărturie despre Cristos, riscându-și uneori bunul nume și prețuirea din partea celorlalți, ori pur și simplu acceptând să meargă pururea contra curentului, sub ploaia de batjocuri a celor din jur, sacrificându-și alteori bunurile sau chiar viața. A fi creștin, în Biserica apostolică sau în Biserica mileniului trei înseamnă, așa cum ne învață sfântul Ștefan, a intra într-o riscantă aventură de credință, fundamentată pe rațiune și har, și de a merge drept spre țelul suprem, indiferent ce ne-ar rezerva calea, spre a dobândi cununa victoriei.

Spre deosebire de cazul altor sfinți, ceea ce este inedit pentru sfântul Ștefan este faptul că puținele elemente ce le avem despre viața și martiriul său le deținem direct din Scriptură. Astfel, textele ce vorbesc despre sfântul Ștefan se află în Cartea faptelor apostolilor, capitolele 6,8-15 și 7,1-60. Aceste pasaje despre sfântul Ștefan ne aduc un alt fel de mărturie evanghelică decât cele cu care ne-au obișnuit Faptele apostolilor. Cele două texte se află într-o strânsă legătură. Aceste pasaje constituie un caz unic, în

³ M.D., Stihirile apostolului, glasul al patrulea de la vecernie; Sfântul

⁴ Voragine 1998, p. 63

sensul că acest personaj apare contemplat pentru sine însuși, independent de ministerul său (în Faptele apostolilor personajele sunt în general prezentate în dependență față de ministerul lor, sfințenia, mărimea spirituală a unei persoane fiind consecința directă a slujirii îndeplinite). Figura lui Ștefan apare drept una a unui sfânt, primul sfânt creștin; măreția sa întrece slujirea, ca o valoare în sine. Figura lui este imaginea curată și vie a lui Cristos. Dacă Sfântul Luca, autorul cărții Faptelor apostolilor, este interesat mai cu seamă de felul cum se răspândește în epoca apostolică mesajul creștin, datorită ministerului predicării, episodul procesului și martiriului sfântului Ștefan se încadrează în aceeași linie a mărturiei evanghelice, nu numai prin cuvânt însă, ci prin imitarea lui Cristos până la moartea pentru credință. „El este martor al lui Cristos prin mărturia sa, dar mai presus de toate pentru faptul că viața și moartea sa îl fac prezent pe Domnul”.⁵

II. Fundamentele martirajului în Biserica apostolică

1. Țara Sfântă în zorii creștinismului

Ultimii ani ai domniei lui Tiberiu – anii 36-37 – se pot caracteriza printr-o atmosferă de pace în întreaga zonă mediteraneană: Statul se bucura de echilibru, în pofida vieții de dezmăț și cruzime pe care o ducea împăratul; cetatea Romei era liniștită, provinciile supuse în mod desăvârșit, comerțul, pe căile terestre sau maritime, înfloritor. În Palestina nu părea să se întâmple nimic nou sau extraordinar. La Ierusalim domnea ordinea, asigurată de autoritatea neîncrezătoare și uneori brutală a procuratorului roman Ponțiu Pilat. Populația evreiască, acceptând mai degrabă de nevoie autoritatea romană, și mai puțin din spirit de supunere, își ducea viața obișnuită, cum făcuse de secole, supunându-se tuturor preceptelor Legii mozaice și menținându-și tradițiile din strămoși, sub controlul vigilent al sinedrului. În acest context se răspândește vestea cea bună a mântuirii, pornind de la o mică comunitate de evrei din Ierusalim, veste care în câteva secole avea să bulverseze lumea întreagă, fiind acceptată ca revelație a adevărului.⁶

2. Comunitatea creștină din Ierusalim – deținătoarea răspunsului la așteptarea mesianică

a. „Frații” – o nouă sectă în cadrul iudaismului?

Vestea cea bună a mântuirii se răspândește așadar din cadrul unui grup restrâns de evrei din Ierusalim, care, în aparență, nu se distingeau cu nimic de iudeii obișnuiți, remarcându-se chiar prin asiduitatea cu care practicau preceptele legii și toate cele ce țineau de tradiție: se întâlneau în templu, de obicei sub porticul lui Solomon, recitând zilnic binecuvântările de la răsăritul soarelui și de la ceasul al nouălea, ținând sabbatul, postind de două ori pe săptămână, după obiceiul fariseilor. Nu aparțineau claselor conducătoare, nu aveau nimic cu mai marii preoților sau cu bătrânii poporului. Rar se întâmpla ca vreunul dintre cărturari, ca Nicodim de pildă, să întrețină relații bune cu ei. Majoritatea erau oameni simpli, dintre aceia disprețuiți de cărturari și scribi, în mare

⁵ Robu 1996, p. 169; Barsotti, Mareș 1997, p. 79

⁶ Rops 1948, p. 7-8

parte galileeni sau evrei din regiuni îndepărtate, păgâne (Pont, Egipt, Libia, Capadochia etc.), uneori romani sau arabi. Erau o adunare ciudată... Se cunoștea faptul că se reunesc adesea pentru ceremonii care erau în aparență evreiești, dar căpătau pentru ei o nouă semnificație, ca de pildă mesele în comun. Între ei, armonia era evidentă. La început, se numeau între ei discipoli, mai apoi începând a se chema frați. Totuși nu formau o sectă, așa cum erau atâtea în Israel. Nu semănau nici cu fariseii care afișau o austeritate ostentativă, nici cu esenienii care se retrăgeu din lume pentru a se dedica vieții de post și rugăciune, nu își construiau o sinagogă aparte (biseriță-*kénésell*), deși legea permitea aceasta oricărui grup de minimum zece iudei care ar fi dorit să se roage împreună în afara rugăciunilor care se făceau în templu și la care trebuiau să participe în mod obligatoriu. Semănau cel mult cu așa-numitul curent al „săracilor lui Israel” (*anavim*), format din oameni care, dezgustați de luxul în care trăia clasa sacerdotală și prea săraci și neinstruiți pentru a intra în rândurile fariseilor, practicau ca unică regulă de viață versetul 1 din Psalmul 128: „Ferice de acela care se teme de Yahwé și umblă în căile lui”, fără a fi asimilați însă acestui curent. Grupul fraților nu avea deloc tendința de a se izola, fiind deschis față de toată lumea; din contră, capii săi îi îndemnau pe toți să se alăture comunității lor. Toată lumea se întreba care este tainica legătură care îi ține laolaltă, cum puteau să trăiască așa frumos și armonios, cum de nu aveau nevoie de nici un semn exterior, ce îi ținea la Ierusalim, parcă în așteptarea unui eveniment de care numai ei aveau cunoștință?⁷

b. „Mesia a venit”

Răspunsul lor la toate aceste întrebări se sintetiza într-o scurtă frază: „Mesia a venit între noi!” Așteptarea mesianică era caracteristica principală a poporului Israel de secole întregi. Anii 30 nu se deosebeau de alte perioade în acest sens: preocuparea pentru venirea lui Mesia era constantă. Să ne gândim doar ce l-au întrebat pe Ioan trimișii mai marilor preoți și ai leviților: „Tu ești Mesia?” sau cum l-a anunțat Andrei pe Petru: „L-am găsit pe Mesia!”. Genul literar așa-numit apocaliptic era mai dezvoltat ca oricând și așteptarea unui semn ceresc – atunci când în Țara promisă totul decăzuse, pământul ei fiind fărâmițat între urmașii lui Irod și dinastia Macabeilor distrusă – mai acută ca oricând, chiar dacă se manifesta în forme diverse în diferitele fracțiuni ale iudaismului. Această așteptare a lui Mesia trebuie înțeleasă ca un ansamblu psihologic alcătuit din credință simplă, pietate vie, dorință de revanșă, teamă secretă, gustul poporului pentru fantastic. Rugăciunea israelitului credincios era: „Trâmbițați în Sion cu surle de sărbătoare! Strigați în Ierusalim vestirea mesagerului bucuriei! Spuneți că Yahwé, în îndurarea sa a vizitat Israelul! Ridică-te, Ierusalime, înalță-ți inima! Privește la copiii tăi de la răsărit și de la apus pe care i-a adunat Domnul! Bucuria lor întru Domnul se aude și de la miazănoapte și vin cu mule și dinspre îndepărtatele insule. Munții s-au netezit și văile s-au astupat, iar pădurile le-au dat umbră în calea lor. Ca să se gătească pentru sărbătoarea Domnului, au trecut prin păduri frumos mirositoare. Ierusalime, îmbracă-ți veșmântul de mărire; curăță-ți veșmântul sfințeniei.

⁷ Rops 1948, p. 8-10; Sfântul

Căci Dumnezeu a promis fericirea poporului tău, acum și pururea. Fie ca promisiunea lui Dumnezeu, făcută odinioară părinților noștri să se îplinească și, prin numele său sfânt, Ierusalimul să fie pe veci înălțat!” (Psalmii lui Solomon, 11). Comunitatea fraților din Ierusalim afirma că aceste timpuri s-au împlinit și că promisiunea făcută de Dumnezeu strămoșilor s-a realizat. Simon, supranumit Petru, care părea să fie capul lor afirma chiar, în fața unui important auditoriu, că Mesia era Isus Cristos cel răstignit de iudei (v. Fp. Ap. 2).⁸

3. Fundamentele mărturiei creștine

a. *Credința în Isus Cristos – Mântuitorul*

Dar de unde venea convingerea acestui grup în a predica ceea ce predica? Pe când era încă în viață Isus, atașamentul acestor oameni era explicabil, căci cu toții erau conștienți de puterea pe care o avea în sine, fiecare simțind imboldul de a abandona totul și de a-l urma în chiar momentul întâlnirii cu El. Mărturia lui Isus în fața lui Ponțiu Pilat: „Eu sunt (Cristosul) și îl veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Tatălui și întorcându-se pe norii cerului...” (v. Mc. 14,61), considerată drept blasfemie și constituind o acuzație suficientă pentru condamnare, mărturie susținută până la sfârșit de Învățătorul care și-a acceptat moartea putea fi încă o motivație. Până aici nimic extraordinar: mulți aventurieri au atras discipoli și și-au susținut doctrina până la moarte. Cum de, dincolo de moartea sa rușinoasă și evidentul său eșec temporal credința că El este Domn al timpului dăinuia? „Misterul credinței în Isus, alcătuit deopotrivă din rațiune și har exista deja în aceste timpuri originare așa cum avea să se manifeste în toată puterea sa în ceasurile dramatice în care mii de ființe, în fața călăilor Romei, au arătat că preferă această credință până chiar și vieții lor și așa cum în liniștea mănăstirilor... sau a azilelor dăinuie de-a lungul secolelor... (Cei care l-au urmat pe Isus) credeau în Isus Mesia, în pofida a orice, chiar în pofida îngrozitorului eșec al destinului său terestru, și nu virtutea unui simplu atașament sentimental, ci pentru că la ei ajunseseră dovezi clare care susțineau caracterul său supranatural”.⁹

b. *Primirea Spiritului*

Înainte de evenimentul Înălțării lui Isus la cer, timp de patruzeci de zile după Înviere, apostolii se bucură de prezența Domnului, care le dă ultimele învățături despre Împărăția lui Dumnezeu; aceste zile sunt un timp de pregătire necesar începutului vieții comunității creștine, așa după cum cele patruzeci de zile petrecute în deșert au precedat începerea activității publice a lui Isus. După duminica Paștilor, aparițiile lui Isus sunt pentru apostoli o dovadă a Învierii sale, nemai fiind așadar necesare atunci când apostolii vor fi dobândit convingerea nestrămutată că Învierea a avut loc. Înălțarea la cer a lui Isus este retragerea prezenței lui vizibile din viața cotidiană a comunității creștine, aceasta neexcluzând însă noi intervenții ale sale în viața omului sau a Bisericii, cum ar fi apariția pe drumul Damascului care a determinat convertirea lui Paul de pildă. Acum, cunoașterea lui Cristos și comuniunea cu El au loc în

⁸ Rops 1948, p. 10-14

⁹ Rops 1948, p. 14

intimitate; ucenicii, primindu-l pe Spiritul Sfânt, nu au nevoie de viziuni pentru a se menține în această legătură intimă cu Domnul. Împărăția lui Dumnezeu reprezintă o realitate care este deja prezentă, constituită din însăși viața lui Isus și a ucenicilor săi, prezența lui Cristos cel Înviat în mijlocul nostru. „Ucenicii trăiesc deja comuniunea sfinților, trăiesc bucuria lui Dumnezeu, pacea și posedarea vieții veșnice. Împărăția lui Dumnezeu «este dreptate, pace și bucurie în Spiritul Sfânt» (Rom. 14,17). Apostolii vor fi aruncați în închisoare... dar ei pleacă cu bucurie. Ei nu mai pot fi învinși...” Primirea Spiritului de către ucenici în ziua cincizecimii reprezintă momentul botezului Bisericii întru Spiritul Sfânt. Așa cum Isus și-a început misiunea sa în Galileea, cu botezul în Iordan, pentru a o termina la Ierusalim, tot așa își încep și apostolii misiunea lor în ziua de Rusalii, la Ierusalim, pentru a o termina la Roma. Primirea Spiritului este chezașia unității apostolilor cu Cristos și între ei. Este totodată impulsul ce îi face să devină martori până la marginile pământului; ucenicul, după Înălțarea lui Cristos, nu trebuie să fie altceva decât sacramentul prezenței sale. El, cel care s-a făcut nevăzut, are nevoie de mărturia omului pentru a se poate face prin acesta prezența sa vizibilă în lume. Ucenicii vor avea de purtat mesajul Mântuirii până la sfârșitul timpurilor în lume, devenind martori ai lui Cristos nu numai pentru că l-au văzut, ci și pentru că au primit Spiritul Sfânt pentru a da mărturie.¹⁰

4. Comunitatea din Ierusalim – o prezență mărturisitoare

Comunitatea din Ierusalim era alcătuită dintr-un număr de aproximativ o sută douăzeci de persoane. Grupul era alcătuit din cei unsprezece apostoli rămași după trădarea lui Iuda – înlocuit la inițiativa lui Petru cu un „martor al Învierii”, Matia – rudele Domnului, între care Fecioara Maria, oameni, bărbați și femei care îl urmaseră în cursul întregii sale activități. Biserica abia născută este o comunitate iudeo-creștină, cu centrul la Ierusalim. Capul acestei comunități avea să fie Iacob. În curând avea să se fundamenteze și comunitatea din Antiohia, centru al lumii elenistice, în a cărei dezvoltare un rol important avea să-l joace Paul, recunoscut drept apostolul nemurilor. Petru apare de la început ca și cap al întregii Biserici, el fiind cel care introduce cel dintâi păgân în comunitatea creștină și care explică iudeo-creștinilor motivația sa. Știm că în această comunitate „toți erau statornici într-un suflet în rugăciune”; rugăciunea este expresia unității create între ucenici de Cristos. Una dintre coordonatele de bază ale celei dintâi comunități creștine era ministerul apostolic. Prezența Apostolului în sânul comunității conferă mărturiei autenticitate și autoritate; acest minister se exercită mai cu seamă prin învățătură și conducerea rugăciunii celor credincioși, dar și prin săvârșirea de fapte minunate pentru cei necredincioși. În comunitatea primară domnea o comuniune de sentimente, o unitate a inimilor și a sufletelor. Această unitate de dragoste se manifestă prin bucurie. Primii creștini erau statornici în „frângerea pâinii”; frângerea pâinii înseamnă aici și euharistie și agapă, un gest care reînnoiește cina cea de taină și implicit jertfa lui Cristos, dar, totodată, redă un conținut religios actului celui mai uman cu putință, nutriția; faptul de a mânca și a

¹⁰ Barsotti, Mareș 1997, p. 7-14

bea devine astfel un gest religios de comuniune fraternă. Căci rugăciunea era un alt element de maximă importanță în cadrul Bisericii apostolice; aceasta presupunea desigur recitarea psalmilor, a rugăciunii Tatăl nostru, dar și a unor rugăciuni spontane, izvorâte din carisma Spiritului și conștiința prezenței lui Cristos. Dragostea are ca rod comuniunea de bunuri, realizată în mod liber. Atunci când ți-ai dat sufletul, poți oare să reții doar pentru tine bunurile tale, în vreme ce alții duc lipsă? Dragostea ucenicilor a dat naștere dorinței de a se dezlipi de bunuri pentru a le împărți în mod fratern. În acest fel, mai mult decât individul singur, comunitatea este sacrament al prezenței lui Dumnezeu, mai cu seamă pentru cei necredincioși, care o admiră nu fără un oarecare sentiment de teamă; această manifestare a prezenței lui Dumnezeu este de altminteri eficace în raport cu ceilalți, transmițând dragostea, și în general lucrarea lui Dumnezeu și altora.¹¹

5. O opoziție care pretinde mărturia până la moarte

Dar dezvoltarea comunității creștine nu comportă doar aspecte pozitive; atracția pe care creștinii o suscită în popor provoacă o reacție negativă din partea capilor acestuia, conducătorii săi religioși. Ei socotiseră că, omorându-l pe Cristos, totul se va sfârși, dar ucenicii acestuia, spunând că El a înviat din morți și săvârșind minuni în numele lui, atrăgeau tot mai mulți iudei de partea lor. Conflictul și persecuțiile nu puteau să nu izbucnească, din dorința de a se pune odată capăt acestei aventuri ce ar fi trebuit să se sfârșească mai curând. Dar opoziția puterii lumesti nu avea să facă altceva decât să întărească mărturia Spiritului, vestirea învierii devenind de acum publică și solemnă. Doar Isus spusese: „Când vă vor duce în fața sinagogilor, a magistraților și a autorităților, nu vă preocupați cum să vă dezvinovați sau ce să spuneți; pentru că Spiritul Sfânt vă va învăța în acele momente ce aveți de spus”. Acest Spirit face la momentul oportun din acuzați acuzatori, din judecați judecători, nelăsând ca „aventura” creștină să moară în fașă. Apostolii nu se tem nici atunci când autoritățile le interzic să mai predice, și nici nu își încetează activitatea. „Așa se naște și creștea Biserica: obstacolele și dificultățile care ar trebui să împiedice misiunea acelor pe care Domnul și i-a ales, devin mai degrabă o ocazie prin care se manifestă și mai mult libertatea de neînving a lucrării divine.” Comunitatea simte că împreună cu sinediul toată lumea se coalizează împotriva sa, că răutatea lumii se ridică împotriva lui Dumnezeu și ea opune acestor rele puterea armelor lui Dumnezeu: predicarea apostolică și minunile. Sinediul mai speră încă în faptul că poate să-i reducă la tăcere pe ucenicii Nazarineanului, decizând chiar să acționeze cu mai multă fermitate, aruncându-i în închisoare pe unii dintre apostoli; dar Dumnezeu le vine în ajutor, eliberându-i în mod miraculos și apoi poruncindu-le să predice în templu. Mărturia lor, departe de a scădea în intensitate, capătă tot mai multă putere și libertate: nu-i interesează sinediul, nu-i neliniștește pericolul unei noi condamnări, nu-i înspăimântă moartea; pentru ei, pare că nu există decât Cristos cel înviat. Când sunt prinși iar și duși în fața sinediului, bătuți, torturați, se întorc la predicare, bucușori de a fi putut

¹¹ Barsotti, Mareș 1997, p. 14-60; Sfântul Ștefan

pătimi pentru Domnul. „Valul care trebuia să-i cufunde îi ridică. Astfel crește Dumnezeu în inima omului: El face să treacă obstacolele fără să-și dea seama de pericole”. În felul acesta crește Împărăția lui Dumnezeu, nu în sensul că omul ar adăuga ceva gloriei sale, ci în sensul că Cristos acum trăiește tot mai mult în inimile ucenicilor.¹²

6. O comunitate care se organizează – nașterea ministerului ecleziastic

a. Curentul elenistic și cel iudaizant

Expansiunea creștinismului avea să antreneze în curând o nouă problemă, în afara opoziției fățișe a iudeilor: în chiar sânul mișcării creștine se dezvoltă două curente distincte (cel elenistic și cel iudaizant), fapt datorat în primul rând creșterii numărului credincioșilor proveniți din diaspora. În cadrul iudaismului au coexistat mereu două maniere de a trăi revelația: una particularistă, dezvoltată mai ales la Ierusalim și în Palestina, excluzând relațiile cu alte popoare, considerându-le blestemate și impure, cultivând cu mândrie și în mod exclusivist principiul poporului ales și o alta universalistă, dezvoltată mai cu seamă în diaspora (și mai mult decât oriunde în Alexandria), unde, fără a se disprețui vreun precept al legii, se considera că mesajul lui Dumnezeu se adresa omenirii întregi, ba chiar că religiile altor popoare sunt o sursă de îmbogățire spirituală de pus în slujba Dumnezeului unic, această din urmă tendință având drept consecință și dezvoltarea prozelitismului. În timpul predicării lui Isus și imediat după înălțarea sa la cer, iudaismul se afla așadar într-un echilibru instabil, fiind scindat între exclusivismul care avea să devină din ce în ce mai violent, ajungând până la războiul iudaic, și respectabilul universalism, care însă nu găsea îndrăzneala de a merge până la capăt, afirmând că de acum „nu mai este nici tăiere împrejur nici netăiere împrejur”. Această diferență nu putea să nu marcheze și comunitatea creștină primară, deși în cursul întregii predicări, Isus nu-și învățase ucenicii nimic care să îndemne la particularism, la izolare, la egoism în cele spirituale, mereu făcându-se auzit același strigăt eliberator care cheamă pe toți oamenii, indiferent de origine sau religie la convertire și mântuire. Astfel, fraza rostită de Isus în ziua înălțării, înainte de despărțirea fizică: „Mergeți și faceți ucenici în toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui, al Fiului și al Spiritului Sfânt și învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit...” (Mt. 28, 19-20) este absolut ilustrativă în acest sens. Dar, dezvoltat în mediul iudaic, mesajul lui Isus putea fi ușor deformat în sensul acestui particularism care avea drept deviză ideea că „de la iudei vine mântuirea”, frază de altminteri rostită de Isus în convorbirea cu samariteanca și nu nejustificabilă până la urmă prin inevitabilul orgoliu al poporului ales, și antrena pretenția ca aceia ce se converteau să se supună și tuturor preceptelor legii mozaice, asemeni prozelitilor. Dar mesajul creștin risca astfel să nu rămână nimic mai mult decât doctrina unei secte iudaice. În Biserica primară, nu fără opoziție, incidente și discuții, curentul elenist, cu un pronunțat caracter universalist, a fost cel care a învins particularismul iudaizant. Cartea faptelor apostolilor ne raportează cu finețe un astfel de incident: nemulțumiți de felul

¹² Barsotti, Mareș 1997, p. 60-70

în care erau acordate ajutoarele pentru cei săraci, creștinii din mediul elenistic se plâng celor din mediul iudaic, această problemă de ordin material, practic, ascunzând însă o alta, anume temerea de a fi tratați ca și creștini de mâna a doua. La această problemă a fost găsită soluția alegerii a șapte „bărbați cu nume bun și plini de Spirit Sfânt” din rândul eleniștilor, care aveau să se ocupe de împășirea ajutoarelor și slujirea săracilor, scutindu-i astfel pe apostoli de chestiunile administrative și veghind ca echitatea să domnească în cadrul comunității.¹³

b. Despre alegerea celor șapte

Astfel au fost instituți diaconii, în număr de șapte, poate pentru că șapte era numărul membrilor consiliului municipal în cetățile evreiești sau pentru că tot șapte fusese numărul pâinilor înmulțite de Isus în Decapoli, minune care prefigurează convertirea ne-evreilor, și șapte numărul coșurilor cu frimituri ce s-au adunat. Cu toții erau eleniști de origine, după cum și numele lor o arată: Ștefan, Filip, Procor, Nicanor, Timon, Parmenas, Nicolae. Care avea să fie rolul acestor conducători de rangul doi în Biserică? Desigur, în primul rând unul administrativ, după cum s-a văzut mai sus, dar și de predicare, căci, după alegerea lor, apostolii și-au pus asupra lor mâinile, implorând pentru ei darurile Spiritului Sfânt. Astfel consacrați, ei nu aveau să fie doar miniștrii unui oficiu material, încadrându-se în ierarhie, numele și funcția lor rămânând până astăzi o treaptă a ordului sacru. Alegerea lor avea să aibă importante consecințe în dezvoltarea ulterioară a Bisericii; dacă cei doisprezece apostoli erau cu toții legați de comunitatea iudaică și rămăseseră oarecum închiși în aceasta, cei șapte diaconi erau oameni tineri, cu toții provenind dintr-un mediu mai deschis noului, caracteristici pe care le-au imprimat desigur și comunității creștine. Cartea Faptelor apostolilor relatează de altminteri, imediat după ce descrie episodul alegerii celor șapte diaconi: „Și cuvântul lui Dumnezeu se răspândea tot mai mult, iar numărul discipolilor creștea la Ierusalim” (Fp. Ap. 6,7).¹⁴

Numărul șapte este și numărul universalității; noul Israel este un popor care nu se închide în sine și nu se izolează de celelalte neamuri. Spre deosebire de cei doisprezece apostoli care erau încă moștenitorii celor doisprezece seminții ale lui Israel, cei șapte sunt reprezentanții întregii omeniri care este chemată să facă parte din noul popor al lui Dumnezeu. Ei sunt șapte, precum șapte sunt bisericile cărora li se va adresa Apocalipsa lui Ioan la sfârșitul erei apostolice. Prin ei, Biserica arată că dorește să primească la sine pe toți fiii lui Dumnezeu răspândiți în lume. Prin consacrarea celor șapte se naște ministerul ecleziastic. Cei șapte sunt aleși, iar apostolii își impun mâinile; ritul este simplu, dar bogat în semnificații, arătând că nu este suficientă alegerea și numirea din partea comunității, fiind necesară de asemenea și transmiterea unei puteri. Acestor primi diaconi li se transmite funcția ecleziastică a apostolilor, nu și privilegiile acestora, cu toții participând la puterea unică și indivizibilă a preoției lui Cristos.

¹³ Rops 1948, p. 35-37

¹⁴ Rops 1948, p. 37-40; Sfântul; Sfântul Ștefan

Biserica apare acum ca o comunitate ordonată, condusă nu numai de carismatici, ci și de persoane desemnate de comunitate.¹⁵

III. Sfântul Ștefan – mărturisitor și martir

1. Ce știm concret despre Ștefan?

a. Ștefan în Scriptură

O „biografie” a sa nu poate fi decât succintă, fapt simbolic așa cum este și numele Sfântului Ștefan: nu Ștefan este cel important, ci acela pe care el îl mărturisește – Domnul Isus Cristos. Cartea faptelor apostolilor ne oferă o schiță a vieții și martiriului sfântului Ștefan, după cum urmează. Ștefan provenea din mediul elenistic, fiind probabil originar din Alexandria. A fost crescut în legea iudaică, fiind un bun cunoscător al Scripturilor și al tradițiilor ebraice, dar totodată și al filosofiei din lumea elenistică. Ca și ceilalți evrei din vremea sa, Ștefan a fost educat însă în credința greșită a așteptării unui Mesia care avea să fie un împărat pământean puternic și avea să dezrobească poporul Israel de sub jugul roman. El a făcut probabil parte din grupul celor șazececi și doi sau șaptezeci și doi de ucenici ai lui Isus. Ascultarea cuvântărilor Învățătorului i-a spulberat această falsă credință despre Mesia, Ștefan aderând de timpuriu la misiunea mesianică a lui Isus, atașându-i-se cu întreaga ființă și devenind un ucenic plin de râvnă pentru Domnul. Se poate spune că era unul dintre propagatorii curentului elenistic în Biserica primară, fiind un spirit deschis la nou și gata de a-și asuma rupturile pe care creștinismul le impunea în raport cu lumea iudaică; în predicarea sa nu se asemena prea mult cu Petru, care îl vestea pe Isus cu precădere drept împlinirea adevărată a promisiunii și profețiilor, Ștefan reținând probabil mai cu seamă ideea că nu se poate pune vin nou în burdufuri vechi sau coase petec nou la haină veche. Cunoscând mentalitatea din lumea elenistică, îi era cu siguranță mai ușor decât lui Petru să predice celor proveniți din aceasta. Tânărul ucenic a fost ales împreună cu alți șase bărbați spre a fi diacon, slujitor în prima comunitate creștină; această slujire a sa presupunea o componentă administrativă, în sensul de a ajuta pe cei săraci și pe văduve, fără a exclude însă o dimensiune catehetică, prin funcția de a învăța putându-se explica impunerea mâinilor apostolilor după alegerea celor șapte. Se distingea prin capacitatea sa de dăruire, slujire, prin cunoașterea adâncă a Scripturilor, prin minunile pe care le săvârșea; activitatea sa a fost desigur determinantă în creșterea numărului fraților comunității din Ierusalim. Deranjând prin aceasta fracțiunile conservatoare din sânul iudaismului, Ștefan a fost învinuit pe nedrept de blasfemie și, lovit cu arma minciunii și a calomniei, a fost dus la judecată în fața sinedrului. În fața autorității supreme a poporului Israel, devine din acuzat acuzator al iudeilor, pe care îi muștră pentru orbirea lor în fața trimișilor lui Dumnezeu, și în special față de Isus Cristos: „Voi ce tari în cerbice și netăiți împrejur la inimă și la urechi, voi pururea stați împotriva Spiritului Sfânt, precum părinții voștri așa și voi! Pe care dintre prooroci nu l-au prigunit părinții voștri? Și au ucis pe cei ce au vestit mai dinainte sosirea celui drept, ai cărui vânzători și ucigași v-ați făcut voi acum...” (Fp. Ap. 7,51-52). După o

¹⁵ Barsotti, Mareș 1997, p. 74-77

judecată ilegală, a fost omorât cu pietre aproape de zidurile Ierusalimului, dându-și cu iubire viața pentru a-l mărturisi până la capăt pe acela care s-a jertfit pentru el și pentru cei mulți.¹⁶

b. Ștefan în tradiție

Tradiția mai adaugă câteva elemente acestei biografii. Sfântul Augustin afirmă că sfântul Ștefan s-a făcut cunoscut prin numeroase minuni: învierea a șase morți și vindecarea a nenumărați bolnavi. El relatează că se puneau flori pe altarul sfântului, iar când se atingeau cu ele oameni bolnavi, aceștia se vindecau. La fel, hainele atinse de altarul lui și îmbrăcate de bolnavi au produs vindecări. În capitolul XXII din *Cetatea lui Dumnezeu*, el istorisește o astfel de vindecare a unei nevătătoare, prin atingerea ochilor săi cu flori de pe altarul sfântului. În aceeași carte, Augustin povestește cum Martial, un om de vază dintr-un oraș, însă necredincios, s-a convertit după ce ginerele său, un om deosebit de credincios, i-a ascus sub căpătâi niște flori de pe altarul sfântului martir; după ce a dormit o noapte, fără să știe, cu acele flori sub cap, în zori, convertit în mod miraculos, el l-a chemat la sine pe episcopul locului pentru a-și mărturisi credința; cum acesta nu era de găsit, a venit un preot care i-a primit mărturisirea și i-a administrat botezul. Rugăciunea pe care o rostea adesea Martial era „Isuse Cristoase, primește-mi sufletul!”, la fel fără a ști că acestea fuseseră ultimele cuvinte ale lui Ștefan. În aceeași carte se povestește despre miraculoasa vindecare a Petroniei, o femeie care suferea de timp îndelungat de o boală de care nu mai scăpa, indiferent de leacurile folosite. Căutând mereu să se tămăduiască, ea s-a dus la un evreu care i-a dat un inel, cerându-i să și-l lege la brâu cu o sfoară; cum nici astfel nu s-a vindecat, Petronia s-a gândit să meargă la Biserica celui dintâi martir ca să se roage. Cu toate că nu-și dezlegase cordonul, inelul a căzut singur pe jos și ea s-a simțit pe loc vindecată. Un alt miracol, nu mai puțin uimitor este relatat în aceeași carte: în Cezareea Capadochiei era o nobilă care își pierduse soțul, rămânând cu zece copii în grijă; într-o zi, când aceștia au supărat-o, ea i-a blestemat și de îndată ei s-au îmbolnăvit, tremurându-le mâinile și picioarele. Copleșiți de durere, ei au plecat în lume, doi dintre ei (Paul și Palladia) căutându-l pe sfântul Augustin și istorisindu-i cele întâmplate. La sfatul acestuia, timp de cincisprezece zile înaintea Paștilor, ei au făcut rugăciuni în Biserica sfântului Ștefan, cerându-i sănătate. În ziua de Paști, în prezența unei numeroase mulțimi, Paul a intrat în altar și s-a rugat în genunchi; atunci când s-a ridicat, mâinile și picioarele sale nu mai tremurau. Sora lui s-a ridicat din mulțime și, încă tremurând, s-a îndreptat spre altar, vindecându-se și ea dintr-o dată.¹⁷

De aceea, nu este de mirare că tradiția Bisericii invocă și astăzi mijlocirea sfântului Ștefan pentru vindecarea celor bolnavi. „Grabnică vindecare dăruiește-mi, Mântuitorule, și ca un iubitor de oameni luminează-mi mintea, Cristoase, ca un singur îndurat, ca să spun cumplitele nevoințe ale dreptului; prin care el s-a arătat întâiul

¹⁶ Robu 1996, p. 170; 176; Rops 1948, p. 14-19; 42; Neamțiu, p. 246-247; Timus 1998, p. 828-832; Sfântul

¹⁷ Voragine, 1998, p. 66-69

nevoitor, cununa, precum și slava și lauda tuturor sfinților tăi mucenici și fala și bucuria noastră; credința tare și zidul de apărare al celor ce alcargă la racla cea izvorătoare de tămăduire. Ci acum, întâiule mucenic și dumnezeiescule Ștefan, nu înceta a te ruga Mântuitorului pentru noi toți.” Se spune că Ștefan a murit în anul când Isus s-a înălțat la cer, la începutul lunii august, în dimineața celei de-a treia zile. Gamaliel și Nicodim, care erau de partea creștinilor în toate sfaturile evreiești, l-au îngropat cu mare cinste în pământul celui dintâi.¹⁸

2. Ștefan – martor al lui Cristos până la moarte

Ștefan este un martor al lui Cristos, adică un sfânt, în sensul că el aduce prin martiriul său o mărturie publică solemnă pentru Cristos, aceasta nerealizându-se doar prin cuvânt, prin predicare, ci prin asumarea morții lui Cristos. Există ceva unic în martiriul lui Ștefan, față de moartea prin martiriu a oricărui alt sfânt din timpurile apostolice sau de mai târziu; este vorba tocmai de această repetare a situației morții Fiului lui Dumnezeu: aceeași ură a iudeilor, aceeași judecată nedreaptă, aceeași dispoziție lăuntrică același strigăt puternic în momentul morții. Tocmai această atitudine lăuntrică este de pus în evidență chiar înaintea similitudinii evenimentelor exterioare; dacă Isus spusese, rugându-se pentru soldații care își împărțeau veșmintele sale, batjocorindu-l: „Tată, iartă-i, că nu știu ce fac” (Lc. 23, 4), Ștefan se roagă cam în același fel pentru cei care îl persecută: „Doamne, nu le socoti aceasta drept păcat...” (Fp. Ap. 7,60). La fel, dacă Isus se adresa Tatălui în clipa morții spunând: „Părinte, în mâinile tale îmi dau sufletul...”, Ștefan rostește: „Doamne Isuse, primește spiritul meu...”. Ceea ce deosebește cele două patimi este perspectiva gloriei. „Se spune că mărturia creștină implică unitatea celor două momente complementare ale misterului: participarea la patimă și participarea la glorie. Isus spusese că «Sunt unii care nu vor muri până nu vor vedea pe Fiul Omului venind în împărăția sa...» (Mt. 16,28). Aici este exprimat clar că Ștefan vede gloria, îl vede pe Isus.” Este pentru Ștefan anticiparea Judecății de Apoi despre care vorbește Apocalipsa. Este vorba totodată și de o ruptură față de iudaism; dacă până în acel moment Petru, chiar spunând capilor evreilor: „Judecați voi înșivă dacă e drept în fața lui Dumnezeu a asculta mai mult de voi decât de El...”, nu le respingea totuși autoritatea, acum Ștefan invocă puterea lui Isus care vine să judece sinedrul. Fiul Omului vine așadar atât pentru a-l încorona pe martir, împlinind ceea ce promisese îngerii la înălțarea sa, cât și pentru a-i condamna pe iudei, care aveau să recunoască împlinirea profeției din timpul procesului, privind venirea lui Cristos pe norii cerului.¹⁹

3. Motivații ale martiriului lui Ștefan

a. *Credința în Cristos – temelie a mărturiei*

„Începătură de mântuire a toată lumea s-a făcut stăpâne, nașterea ta, și mucenicilor temei de mărturisire vrednică de Dumnezeu...”²⁰

¹⁸ M.D., Condacul sfântului, glasul al treilea, alt icos, la utrenie; Voragine, 1998, p. 66

¹⁹ Barsotti, Mareș 1997, p. 81-83; Sfântul; Sfântul Ștefan

²⁰ M.D., Canonul sfântului mucenic, cântarea a șasea de la utrenie

Ce l-a determinat însă pe Ștefan să accepte moartea, și încă o astfel de moarte? În cazul lui, ca și în cazul oricărui martir dintre cei care i-au urmat în timpurile de început ale Bisericii, pe arenele Romei sau pretutindeni în lume, sau în cazul tuturor celor care își sacrifică viața până astăzi în mănăstiri, misiuni ori pur și simplu în lume, pentru Dumnezeu, răspunsul este credința în Isus Cristos, credință ținută deopotrivă din rațiune și har. Chiar dacă nu oricine putea înțelege în timpurile de început ale Bisericii ce îi ținea laolaltă pe cei care se numeau discipoli și apoi frați, totuși, ei aveau motive raționale și totodată supranaturale în a-i rămâne fideli lui Isus și a-l mărturisi în pofida disprețului celorlalți și în pofida oricărei primejdii ce i-ar fi amenințat. E adevărat că Patimile și Moartea Domnului au zdruncinat pentru un timp unitatea grupului de discipoli, grupul frângându-se pentru o vreme, dar apoi refăcându-se, mai puternic.²¹

b. Euharistia – hrană a credinței

Una dintre motivațiile lor psihologice consta în faptul că în numeroase rânduri Domnul le vestise patima, legând-o în mod simbolic de taina euharistiei. Isus a dat în joia mare o formă sacramentală unei învățături asupra căreia insistase de numeroase ori în cursul activității sale publice: „Eu sunt pâinea vieții, cine mănâncă din această pâine va trăi în veci...”, clarificând sensul dramei care avea să încheie destinul său pământesc, devenind începutul unei noi alianțe: „Luați mîncați, acesta este trupul meu, care pentru voi se frînge spre iertarea păcatelor...”; ideea de alianță avea să fie coordonată de bază a comunității discipolilor, care se considera pe drept cuvânt moștenitoarea poporului ales și, deci, noul popor al lui Dumnezeu. Euharistia celebrată în sânul comunității creștine primare avea să fie unul dintre pilonii săi de bază. Desigur că și diaconul Ștefan participa împreună cu frații la „frîngerea pâinii”, hrană a credinței.²²

c. Învierea Domnului – cheazășie a împlinirii Promisiunii

O altă astfel de motivație era învierea Domnului. Dacă un filosof antic zicea: „Prentu a crede în nemurire, ar trebui ca un om să învie din morți”, ei bine, apostolii, și grupul mai larg care îl urmau pe Isus, între care probabil se afla și Ștefan, puteau cu tărie afirma că Isus Cristos înviase din morți, ceea ce era o dovadă a împlinirii promisiunilor mesianice dar și a existenței vieții veșnice. Pe când era lovit cu pietre, sfântul Ștefan a spus că vede „cerurile deschise și pe Fiul Omului stînd de-a dreapta Tatălui, de asemenea împlinire a promisiunii și totodată a avertismentului lui Isus: „sunt unii care nu vor vedea moartea până ce nu vor vedea slava lui Dumnezeu”/ „mă voi întoarce pe norii cerului”; dincolo de sensul apocaliptic se poate distinge în această viziune a lui Ștefan o judecare a lui Israel, cel care își ucide profeții. El mai spusese apostolilor săi: „În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea” sau „nu este ucenicul mai mare decât învățătorul său; pentru ucenic, Cristos este viața, iar

²¹ Rops 1948, p. 14-15

²² Rops 1948, p. 15-16

trecerea din existența pământească, oricât de dureroasă ar fi ea, reprezintă nașterea la adevărata viață.²³

d. Asistența Mângâietorului

Primirea Spiritului Sfânt era o altă motivație a rezistenței grupului de creștini din Biserica primară. Coborârea Spiritului Sfânt era cea din urmă cheazășie a împlinirii promisiunii făcute de Dumnezeu poporului Israel dar și a continuei purtări de grijă a Mântuitorului față de comunitatea sa; doar El răspunsese protestelor apostolilor în clipa vestirii morții și înălțării sale la cer arătându-le că le este de folos ca El să plece pentru a li-l putea trimite pe Mângâietorul, cel ce avea să-i întărească în misiunea lor și să-i facă să înțeleagă toate câte El îi învățase. Acum ucenicii puteau afirma cu tărie: Mesia a coborât în mijlocul nostru și a statornicit noua alianță la Rusalii, trimițându-ne Spirit Sfânt. Credința în lucrarea Spiritului Sfânt este o altă caracteristică a vieții noi întru Cristos: Spiritul care l-a călăuzit pe Isus, care a coborât asupra sa la botez, care l-a inspirat mereu, care a fost trimis asupra apostolilor, acesta l-a umplut și pe Ștefan. Este aici vorba de adevărul că Spiritul Sfânt inspiră Biserica și o face să crească, făcând să crească persoanele care o formează.²⁴

4. Atitudinea de mărturisitor și martir a Sfântului Ștefan

a. A trăi mereu în și din prezența lui Cristos – puntea spre sfințenie

În moartea sa, ca și în viață, martirul Ștefan este întâi de toate „semnul prezenței unice a lui Cristos”; aceasta este caracteristica definitorie a sfințeniei, indiferent de particularitățile unei vocații. S-ar putea spune în acest sens că trăsătura definitorie a sfințeniei lui Ștefan este curajul slujirii fără limită și curajul mărturisirii până la moarte a lui Cristos. Cristos este cel ce trăiește în fiecare astfel de sfânt, El doar este viața. De fapt, fiecare om este imaginea lui Dumnezeu și este chemat să trăiască întru Cristos. Răspunzând acestei vocații, unică posibilitate de împlinire autentic umană (dincolo de preceptele legii), orice om poate dobândi sfințenia. În viață, Ștefan și-a slujit aproapele cu o dăruire fără limită, după modelul lui Cristos: el a fost diacon, a predicat, a săvârșit minuni etc.²⁵.

Vatican II ne învață că Cristos nu ne cheamă pe toți neapărat la a-l mărturisi prin fapte eroice, ci la a crește întru El prin atenția dată fiecărei clipe, fiecărei acțiuni mici sau mari. Oferta fiecărei fapte lui Dumnezeu este pentru noi antrenamentul necesar pentru ca în momentele dificile sau în ceasul din urmă să putem rosti rugăciunea sfântului Ștefan: „Primește, Doamne Isuse Cristoase, sufletul meu.” Probabil așa și-a trăit și Ștefan viața astfel încât în final să și-o poată da cu atâta detașare. Sfântul Ștefan ne oferă și o pildă a trăirii iertării: sub loviturile pietrelor, el se roagă pentru ucigașii săi, cerând lui Dumnezeu să nu le socotească acel păcat. El

²³ Rops 1948, p. 16-17

²⁴ Rops 1948, p. 17-19; Robu 1996, p. 179

²⁵ Barsotti, Mareș 1997, p. 80

trebuie că și-a trăit întreaga viață întru ietarea celor care îi greșeau de a putut să practice această virtute și față de cei care îi luau viața.²⁶

b. Două virtuți ce încununează o viață de mărturisitor și o moarte de martir

Două sunt virtuțile care încununează viața de mărturisitor și moartea de martir ale sfântului Ștefan: caritatea dusă până la eroism și tăria sa mai presus de fire. Caritatea sa este pusă în evidență de alegerea sa ca și diacon, pentru susținerea văduvelor, orfanilor și a celor săraci; până aici nimic extraordinar, căci fiecare om este înclinat, prin natura sa, să simtă milă pentru cei defavorizați. Dar Ștefan a practicat virtutea milei, în mod eroic, până și față de dușmanii săi, față de cei care îl ucideau cu pietre, acuzându-l pe nedrept; ori, de astă dată, nu mai este vorba despre o atitudine naturală, căci natura noastră ne împinge la ură față de dușmanii noștri, ci de o virtute supranaturală, prin excelență, izvorâtă din iubirea lui Cristos cel răstignit. Rugăciunea lui Ștefan pentru prigonitorii săi este pur și simplu un gest dumnezeiesc. Cea de-a doua virtute pe care o practică Ștefan până la eroism este tăria creștină. Viziunea cerului deschis și aceea a Domnului „stând” de-a dreapta lui Dumnezeu – nu șezând, așa cum apare în alte viziuni, ci stând în picioare, parcă așteptându-l pe ucenicul său – îi dă sfântului tăria de a accepta cu seninătate și tortura, și moartea pentru Cristos, și de-a-și încredința, fericit, sufletul său Domnului, binemeritând, prin harul său, cununa de mucenic. De aceea Biserica îl laudă pe Ștefan cu astfel de cuvinte: „Cât de nebiruită a fost îndrăzneala dumnezeieștii râvne a întâiului mucenic! Că s-a luptat vitejește, până la sânge împotriva ucigașilor lui Dumnezeu” sau „Măritul începător al cetei de mucenici, Ștefan, depășind cu harul legile firii, se luminează cu dumnezeiască mărire.”²⁷

5. Desăvășind în trupul său ceea ce lipsește suferințelor lui Cristos...

a. Devenind cuvântul lui Dumnezeu

Luând cuvântul în fața sinedriului, Ștefan nu se gândește nici o clipă să-și scape viața. Vorbind, el nu caută să se apere, să se justifice, dorind un singur lucru: să strige în gura mare credința sa, astfel încât ea să fie auzită: aceasta va fi atitudinea oricărui martir. Discursul lui Ștefan este cel mai lung dintre toate discursurile pe care ni le prezintă Faptele apostolilor; el constituie o sinteză a istoriei sacre a poporului Israel. Dacă, în aparență, nu face altceva decât să repete lucruri de toți știute, ca istoria lui Avraam, Iosif, Moise, el comportă un profund sens teologic, anume interpretarea creștină a întregii Scripturi ca unic sens al revelației vetreotestamentare. „O exegeză a cuvântului lui Dumnezeu nu poate fi alta decât o exegeză creștină, deoarece cuvântul lui Dumnezeu nu este altceva decât Cuvântul lui Dumnezeu făcut om”; dacă nu s-ar referi la Cristos, acest cuvânt ar fi nu unul divin, ci doar unul uman. Asta face Ștefan prin discursul său: arată tuturor, bine știind că toți cunosc cele relatate, sensul lor autentic întru Cristos. Cristos Domnul este cel prefigurat de Iosif, tânărul vândut de frații săi dar rânduit drept cap al națiunii și izbăvitor și tot El cel despre care Moise a proorocit: „Dumnezeu va ridica un profet dintre frații voștri, la fel ca și mine.” Cristos

²⁶ Robu 1996, p. 170-171

²⁷ M.D., Canonul sfântului mucenic, cântarea a șasea de la utrenie; Neamțiu, p. 247

este țelul drumului fără împlinire a lui Avraam. Ștefan nu pregetă să îi acuze pe iudei pentru felul în care l-au tratat pe Isus, Mântuitorul neamului, cel de un sânge cu ei, trădat și ucis și care încă poate să le dea viață. El vede în reconstruirea templului și în cultul desfășurat acolo un semn al infidelității poporului față de Dumnezeu, accentuând asupra împlinirii promisiunii lui Dumnezeu în Cristos, în evenimentele desfășurate sub ochii lor. Pentru Ștefan, istoria lui Israel este istoria împietririi inimii poporului, sfârșind cu uciderea celui drept. Discursul lui Ștefan are un caracter profetic, surprinzând planul lui Dumnezeu și acțiunea sa în istorie într-o desfășurare amplă și solemnă. Ștefan nu vorbește despre noua comunitate a celor mântuiți; opera mântuirii este continuată implicit în istoria lui Iosif și Moise; viziunea planului lui Dumnezeu în discursul sfântului Ștefan se termină cu repudierea Israelului ca popor al lui Dumnezeu. Se deduce că în locul acestuia rămâne noua comunitate a celor ce au crezut și au primit Spirit Sfânt, constituindu-se în noul templu nefăcut de mâini omenești. Biserica Catolică îl consideră pe sfântul Ștefan drept primul exeget (școala de la Ierusalim, unde se formează viitorii teologi exegeți, se află într-o mănăstire care îl are ca patron), el explicând Scripturile cu ajutorul special al Spiritului Sfânt. Atunci când iudeii prezenți la judecata sa strigă cu toții „blasfemie”, și chiar înainte, Ștefan știa ce avea să urmeze: el deja văzuse cerurile deschise și pe Fiul Omului.²⁸

b. Văzându-l pe Dumnezeu față la față

Isus cel înviat s-a arătat în câteva rânduri apostolilor, înălțându-se apoi la ceruri, moment care pare acela al dispariției sale definitive din lumea fizică a experienței obișnuite a omului. Înălțarea lui Isus este o retragere liberă a sa din viața pământească, dar El rămâne de asemenea liber să se arate cui vrea: este cazul viziunii lui Ștefan, al viziunii lui Paul pe drumul Damascului, momente decisive în viața Bisericii, asemănătoare ca semnificație cu aparițiile de care s-au bucurat apostolii după înviere. În cursul procesului său, Ștefan a văzut slava lui Dumnezeu, pe care dorea să o vadă și nădăjduia că o va dobândi în viața de dincolo. El a văzut gloria lui Dumnezeu înainte de vreme, ca și cum deja ar fi părăsit trupul său și și-ar fi primit răsplata cea binemeritată a martiriului, jertfa sa unită cu jertfa lui Cristos. El a descoperit martoriilor martiriului său ceea ce vedea, așa încât credincioșii să dobândească mai multă tărie în credință, iar cei necredincioși să se rușineze.²⁹

Este greu de definit în ce sens a văzut Ștefan gloria lui Dumnezeu. Ar putea fi vorba de revelarea lui Dumnezeu întru lumină; psalmistul spune că acela ce se apropie de Dumnezeu este luminat: or, Scriptura afirmă că fața lui Ștefan strălucea ca a unui înger, semn că Ștefan intra în lumina lui Dumnezeu. Viziunea lui Ștefan este una oculară, dar și intelectuală: în cerul deschis îl vede pe Cristos în care îl recunoaște pe Fiul Omului din profeția lui Daniel; „prin viziunea fizică are loc perceperea unei realități teologice: Ștefan vede gloria aceuia care a fost ucis și gloria Fiului Omului care vine să judece lumea”, această judecată a lumii implicând glorificarea celor aleși.

²⁸ Barsotti, Mareș 1997, p. 87-89; 89-90; Rops 1948, p. 42; Robu 1996, p. 177

²⁹ Barsotti, Mareș 1997, p. 82; V.S., p. 509-510

În acest sens creștinii din vremurile apostolice nu se înșelau crezând în venirea iminentă a lui Cristos, aceasta realizându-se în fiecare moment în care oamenii aleg să trăiască întru El sau să se separe definitiv de El, alegere pecetluită de moartea fizică.³⁰

c. Urmând patima Domnului

Ștefan nu putea să nu conștientizeze asemănarea dintre patima sa și patimile Mântuitorului, dintre moartea sa și moartea Mântuitorului, dar nu în sensul de a găsi în similitudinea situațiilor un prilej de mândrie, ci ca pentru a practica principiul lui Ioan Botezătorul: „Trebuie ca El să crească, iar eu să mă micșorez...” Procesul lui Isus și cel al lui Ștefan, jertfa Domnului și martiriul sfântului prezintă așadar evidente asemănări la nivel exterior. Nu putem să nu vedem în pasajele care vorbesc în Cartea faptelor despre martiriul lui Ștefan, cum parcă se repetă procesul și patimile lui Cristos, cel puțin în linii mari. Ștefan este acuzat pe nedrept, asemeni lui Isus, de blasfemie și judecat de conducătorii religioși ai poporului. Moartea sa se produce în afara cetății („a fost dus afară” spune Scriptura) asemeni răstignirii, dar și nașterii Mântuitorului, o tradiție afirmând că Ștefan ar fi fost martirizat foarte aproape de locul agoniei lui Cristos; nu departe de locul unde Isus a asudat sânge, primul martir și-a vărsat sângele pentru a-l mărturisi până la moarte pe Domnul). Ștefan, ca și Isus, cade pradă urii de rând a iudeilor, care nu sunt capabili în fața predicării și pildei sale de sfințenie, așa cum nu fuseseră capabili nici în vremea vieții pământești a lui Cristos, să treacă dincolo de dorințele și așteptările lor pentru a-l recunoaște pe Mesia prezent sau mărturisit. Sfântul Ștefan, înainte de a-și da sufletul, strigă puternic, asemeni Domnului răstignit; deosebirea constă însă în faptul că Ștefan trăiește patima în lumina învierii, moartea și gloria împreună, în vreme ce Cristos le trăise separat: dacă Cristos, Fiul lui Dumnezeu strigase pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” (v. Mt. 27,45), Ștefan, martorul învierii sale glorioase, va spune sub ploaia de pietre ucigașe: „Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând la dreapta lui Dumnezeu” (v. Fp. Ap. 7,56); înțelegem de aici că, dacă pentru ucenic Cristos este viața, trecerea din existența pământească, oricât de dureroasă, reprezintă nașterea la adevărata viață. La fel, moartea lui Ștefan, împlinită prin lapidare se aseamănă cu cea a lui Cristos, amândouă fiind deopotrivă de îngrozitoare și umilitoare: răstignirea era astfel moartea rezervată sclavilor revoltați, iar lapidarea păcătoșilor publici.³¹

Lapidarea era așadar la unele popoare antice, inclusiv cel evreu, moartea celor care săvârșeau un păcat public, cum ar fi cel al blasfemiei, păcatele împotriva naturii, adulterul; săvârșit public sau fiind de o deosebită gravitate, acest păcat trebuia să fie pedepsit pe față, moartea administrată fiind chinuitoare (sângele necurgând direct), expresie a cruzimii publice și vizând să servească drept exemplu pentru ceilalți. Ștefan a fost acuzat de blasfemie, păcat deosebit de grav în legea veche: era o blasfemie

³⁰ V.S., p. 83

³¹ Barsotti, Mareș 1997, p. 80; Robu 1996, p. 169

pentru iudei a spune că Isus este Fiul lui Dumnezeu, Cristosul, Mântuitorul lumii, ceea ce făcuse Ștefan, predicând.³²

Mai frapantă însă este asemănarea atitudinii lăuntrice a sfântului martir Ștefan în fața trecerii din viața pământească cu aceea a lui Cristos pe Cruce, fiindu-ne pildă în viață. Ștefan se roagă pentru cei care îlucid: „Doamne, nu le socoti lor acest păcat” (v. Fp. Ap. 7,60), așa cum Isus se rugase de pe cruce pentru soldații care își împărțeau veșmintele lui și îl batjocoreau: „Tată, iartă-i, că nu știu ce fac” (v. Lc. 23,4). În rugăciunea de la începutul liturghiei latine din sărbătoarea sfântului Ștefan i se cere lui Dumnezeu harul iubirii dușmanilor după exemplul sfântului celebrat și cel al iertării acestora (înțelegem aici prin dușmani pe toți cei care ne-ar sta în față cu dușmănie, cu împotrivire, dar mai ales pe aceia care s-ar împotrivi crezului nostru religios: „Te rugăm, Doamne, să ne dai harul de a imita exemplul sfântului Ștefan, a cărui naștere o sărbătorim astăzi: să învățăm și noi să-i iubim pe dușmanii noștri, după cum el a știut să se roage pentru prigonitorii săi.” Aceste cuvintele ale sale pot înlocui în mod eficient în sufletul nostru în momente de tentație judecata asupra aproapelui, păcat pe care am fi tentați să-l adăugăm drept răspuns la greșelile altora față de noi; iertarea este o coordonată deosebit de importantă a vieții lui Ștefan și o chemare pentru noi, căci iertarea celorlalți ne întărește în certitudinea că și noi vom fi iertați. Să-l laudăm și noi în rugăciune: „Următor preales al cinstitiei tale patimi, stăpâne Cristoase, fiind Ștefan, răsplătește ucigașilor săi cu grăire de bine.”³³

Cuvintele sfântului în fața morții „În mâinile tale, Doamne, îmi încredințez sufletul” ilustrează trăirea virtuților credinței, speranței și iubirii, a abandonului deplin în voia lui Dumnezeu, asemănându-se cu ultimele cuvinte ale Fiului lui Dumnezeu: „Tată, în mâinile tale, îmi dau sufletul”. Aceste cuvinte pot fi pentru noi o rugăciune în diferite momente, în fața unei replici care ar cere un răspuns tăios sau în clipe de dificultate, ori, pur și simplu în cadrul rugăciunii de dimineață și de seară; încredințând sufletul nostru lui Dumnezeu, îi cerem practic tot ajutorul de care avem nevoie; pentru viața lui Ștefan, rugăciunea este una din principalele coordonate, ceea ce ar trebui să devină și pentru noi, după îndemnul Bisericii: rugăciunea care întărește într-o slujire.³⁴

d. „Sângele martirilor – sămânța creștinilor”

În martiriul său, Ștefan pare că trăiește ceea ce sfântul Paul avea să exprime mai târziu: „desăvârșesc în trupul meu ceea ce lipsește suferințelor lui Cristos”, nu în sensul că patimii lui Cristos i-ar lipsi ceva pentru a fi desăvârșită și a răscumpăra pe deplin omenirea, ci în sensul că ea trebuie să se îplinească în fiecare din noi, în Ștefan, în Paul, în mine, în unire cu jertfa unică a lui Cristos. Și cum jertfa sau micile noastre jertfe nu pot să rămână fără de rod, este poate cazul să subliniem o anumită legătură ce există între acești doi sfinți. Pasajul scripturistic care se referă la sfântul

³² Robu 1996, p. 178

³³ *Liturghierul roman*, Arhiepiscopia romano-catolică de București, 1993, p. 658 *apud* Robu 1996, p. 176; Robu 1996, p. 172-175; M.D., Canonul sfântului mucenic, cântarea a șasea de la utrenic; Sfântul

³⁴ Robu 1996, p. 172-175

Ștefan îl menționează în două rânduri pe Saul, cel ce avea să devină apostolul Paul, făcându-ne cunoscut faptul că aceia care îl acuzau pe Ștefan de blasfemie la picioarele lui și-au depus hainele și că el era dintre cei care aprobau uciderea sa (v. Fp. Ap. 7,58; 8,1). Aceste mențiuni se pot justifica desigur prin importanța pe care Paul o are în cartea Faptelor apostolilor, dar pot de asemenea dezvălui o anumită legătură între cei doi sfinți. Așa după cum Matia luase locul lui Iuda în colegiul apostolic, Saul avea să ia locul lui Ștefan în rândul celor șapte, de astă dată nu prin alegerea comunității, ci după alegerea lui Isus însuși. Ministerul lui Paul este unul mai mult carismatic decât unul instituționalizat, cum fusese al lui Ștefan, dar și despre Ștefan spune Scriptura că era „plin de Spirit Sfânt.” Desigur că Saul și-a găsit începutul transformării sale launtrice în acest exemplu al lui Ștefan, un om care s-a arătat gata să-și dea viața pentru ceea ce credea, pentru acela pe care îl urma. Dacă credem că „sângele martirilor este sămânța creștinilor” putem vedea în moartea lui Ștefan sămânța de credință din cel care avea să devină dintr-un prigonitor al Bisericii apostolul neamurilor.³⁵

„Sângele mucenicilor este totdeauna o sămânță care aduce roade... Rugăciunea și sângele lui Ștefan au biruit în taină și acest Saul, după ce s-a întâlnit cu Domnul, pe drumul Damascului, s-a făcut sfântul și marele nostru apostol Pavel. Sângele mucenicilor totdeauna lucrează biruințele Domnului.”³⁶

6. Prin moarte la viață...

Nu există nici o fărâmbă de teamă în martiriul lui Ștefan, el nu cunoaște frica morții, această atitudine a sa decurgând din virtutea credinței și speranței. El poate să-și înfrunte acuzatorii într-un discurs exegetic sau prin iertare. Scriptura spune că fața lui strălucea la vederea lui Dumnezeu. De aceea, reprezentările sfântului Ștefan în artă vor fi caracterizate întotdeauna de amprenta tinereții; deși realitatea istorică a tinereții sale nu reprezintă o certitudine, ne este greu să ni-l imaginăm bătrân. Am putea să-l parafrazăm în cazul său pe sfântul Toma care spune că fericiții trăiesc o tinerețe eternă, nu propriu-zis pământească, ci care reflectă noutatea vieții divine. Frica morții nu răzbate din nici o reprezentare a sfântului Ștefan, fața lui „strălucind ca a unui înger”, după cum spune textul scripturistic, impregnată de viziunea gloriei. Dacă credem că frumusețea și adevărul sunt un singur lucru, vom înțelege de ce martiriul teribil la care a fost supus Ștefan nu l-a distrus, din contră, îmbrăcându-l în frumusețe. Sfântul Ștefan apare mereu reprezentat în iconografie cu coroana victoriei, cu ramura de palmier, semnul martiriului, îmbrăcat în haină de diacon. Învățăm de la Ștefan să acceptăm să-l urmăm și să-l mărturisim pe Cristos indiferent de disprețul sau ocările lumii, pietre ce se abat astăzi asupra creștinului, căci sfântul Ștefan a înțeles cu adevărat ce înseamnă „Îmi veți fi martori până la marginile pământului”, alegând mai bine moartea decât a nu-l mărturisi pe Cristos.³⁷

³⁵ Barsotti, Mareș 1997, p. 89-90; Robu 1996, p. 171; Sfântul

³⁶ Ghius 1995, p. 367

³⁷ Barsotti, Mareș 1997, p. 81; Robu 1996, p. 175-176

„Luminându-ți mintea cu harul Spiritului, ca un înger te-ai arătat la înfățișare, preasfințite Ștefan, pătruns fiindu-ți trupul de strălucirea cea dinlăuntru și arătând, celor ce priveau, seninătatea sufletului tău; prin care ai ajuns și la privirea luminii, deschizându-ți-se ție cerurile în chip uimitor, cel ce ești începutul și lauda ucenicilor.”³⁸

7. Cinstirea Sfântului martir Ștefan

Biserica îl celebrează pe Sfântul Ștefan ca prim martir: astfel ea aduce cinstire celui care l-a cinstit în mod deosebit pe Cristos. Biserica ni-l oferă ca pildă a trăirii evanghelice, a practicării iubirii față de dușmani și iertării față de toți, față de noi înșine și față de alții; Ștefan ne este însă mai ales o pildă întru urmarea lui Cristos.³⁹

„Stăpânul nostru ieri a venit la noi cu trup, iar astăzi sluga lui a ieșit cu totul din trup; ieri Împăratul nostru s-a născut cu trup, astăzi sluga cu pietre este ucisă; că pentru dânsul se și sfârșește întâiul mucenic și dumnezeiescul Ștefan”⁴⁰ Felul în care este așezată sărbătoarea sfântului Ștefan în calendarul Bisericii Catolice, în imediată apropiere de Crăciun (26 decembrie în Biserica apuseană și 27 în cea răsăriteană) nu este deloc lipsit de semnificație: „coborând pe pământ, spune un sfânt părinte, arătându-și iubirea, Mântuitorul l-a înălțat pe Ștefan pentru a-și arăta și el iubirea; coborând Pruncul Isus în neputința firii omenești, l-a ridicat prin martiriu pe Ștefan la puterea fiilor lui Dumnezeu”. Este vorba de un răspuns al firii omenești la iubirea lui Dumnezeu care îl trimite pe Mântuitorul. Aproximarea de sărbătoarea Crăciunului ne arată sensul pe care îl are chemarea adresată fiecăruia de către Cristos venit în lume: aceea de a-și purta gândul spre cer. Dacă sărbătoarea Crăciunului are o notă de bucurie și veselie, sărbătoarea sfântului Ștefan adaugă o notă de tristețe perioadei nașterii, Biserica voind însă să ne învețe prin această alăturare a celor două sărbători că realitatea nașterii lui Cristos nu poate fi separată de crucea sa, că a primi pe Cristos înseamnă a primi și semnul Crucii, a cărei greutate depinde de felul și darul slujirii fiecăruia. Sfântul Ștefan a fost diacon, unul care și-a consacrat viața slujirii semenilor, după modelul lui Cristos, ducând această slujire până la treapta eroică. Biserica poate astfel să-i cânte celui dintâi martir: „Împăratului și Stăpânului tuturor, celui ce s-a născut pe pământ, cunună preastrălucită te aduci, nu împodobită cu pietre scumpe, ci acoperită cu flori din sânghiurile tale...”⁴¹

Sfântul Ștefan a început să fie sărbătorit atât în apus cât și în răsărit cel puțin din secolul al IV-lea, dacă nu chiar mai devreme. Cultul său a crescut ulterior prin descoperirea mormântului său de către preotul Lucian, în anul 415. Moaștele sale au fost duse la Constantinopol și apoi la Roma, adăugându-li-se și pietre ce se presupune că ar fi fost folosite la martirizarea sa. În Evul Mediu îi erau dedicate numeroase biserici, ca de pildă catedralele din Bourges, Sens sau Toulouse, nu mai puțin de 46 în

³⁸ M.D., Sthirile apostolului, glasul al patrula de la vecernie

³⁹ Robu 1996, p. 175

⁴⁰ M.D., Condacul sfântului, glasul al treilea de la utrenie

⁴¹ Robu 1996, p. 169; 174-175; M.D., Glasul al doilea de la vecernie

Anglia. Întotdeauna sărbătoarea sfântului Ștefan a fost plasată în preajma Crăciunului, datorită urmării atât de angajate a lui Cristos.⁴²

„... Să ne recomandăm cu încredere mijlocirii sfântului protomartir Ștefan, rugându-l să ne obțină de la Mântuitorul harul iubirii și tăriei creștine ca să-l mărturisim fără șovăire pe Isus în toate împrejurările, atât cu vorba, cât și cu fapta. Să-l rugăm să ne câștige harul de a scoate, ca el, din gândul la cer și din speranța fericirii ce ne așteaptă acolo, tăria de a lupta fără compromis pentru triumful voinei lui Cristos în noi și în jurul nostru și de a accepta cu smerenie, blândețe și seninătate, din iubire pentru El, necazurile și greutățile de fiecare zi. Să-i cerem să ne obțină, de asemeni, harul acelei iubiri suprafirești, divine, care îmbrățișează deopotrivă pe cei buni și pe cei răi, pe cei ce ne urăsc și pe cei ce ne iubesc, pe cei ce ne vorbesc de rău, ca și pe cei ce ne prețuiesc și ne laudă; dar, mai presus de toate, harul de a ierta din toată inima pe cei care ne-au ofensat grav, ucigându-ne, poate, chiar bunul nume, și să dezlăcuim din inimă orice urmă de resentimente, spre a împlini astfel porunca cea nouă a lui Isus: «Poruncă nouă vă dau, ca să vă iubiți unii pe alții; precum v-am iubit Eu, și voi să vă iubiți unii pe alții» (In. 13,34). «Iubiți pe vrăjmașii voștri, grațiți de bine pe cei ce vă grăiesc de rău, faceți bine celor ce vă urăsc și vă rugați pentru cei ce vă asupresc și vă ponegresc: ca să fiți fiii Tatălui vostru care este în cer, căci El răsare soarele său și peste cei răi și peste cei buni, și plouă și peste cei drepti, și peste cei nedrepti»» (Mt. 5,44-45).⁴³

V. În chip de concluzii

Sfântul Ștefan a fost încununat, după cum vestea parcă numele său, ca primul martir, constituind un model de suferință și viață împlinită întru Cristos, pe care l-a mărturisit în toată viața sa, prin predicarea sa și slujirea celor săraci. Ștefan, deși tânăr, era înzestrat cu o aleasă învățătură și o înțelepciune pe care o împărtășea celor bătrâni.

Scriptura spune și că era plin de Spirit Sfânt, aceste cuvinte surprinzând esențialul: ce altceva trebuia să fie ucenicul lui Cristos în timpurile apostolice și ce altceva ar trebui să fie astăzi decât un purtător de Spirit Sfânt, de viață, de suflu înnoitor adică, într-o lume fără viață dacă nu-l cunoaște pe Dumnezeu?... Acest Spirit Sfânt, Mângâietorul promis de Isus apostolilor săi, descins asupra lor o dată pentru totdeauna la Rusalii, a fost cel ce a dat tărie Sfântului Ștefan în a-l mărturisi pe Cristos în viață și în moarte și este și astăzi forța noastră sub ploaia de pietre ce pot dori să ne despartă de Dumnezeu.

Sfântul Ștefan, primul martir al Bisericii, deschide șirul lung din toate secolele al martirilor care au dat mărturie despre Cristos, care și-au dat viața pentru Cristos pentru a arăta tăria credinței lor, decurgând din convingerea că ei nu-și dau viața pentru un om, ci pentru un Om-Dumnezeu.⁴⁴

⁴² Farmer 1999, p. 405; Sfântul Ștefan

⁴³ Neamțiu, p. 248

⁴⁴ Robu 1996, p. 177

Prescurtări și bibliografie

- Barsotti, Mareș 1997: D. Barsotti, P. Mareș, *Meditații din Faptele Apostolilor*, Bacău, Gradprint 1997
- Farmer 1999: D.H. Farmer, *Dicționar al sfinților*, București, Univers enciclopedic 1999
- Ghius 1995: B. Ghius, *Proloagele*, vol I, Bacău, Bunavestire 1995
- M.D.: *Mineiul pe decembrie*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al B.O.R. 1991
- Neamțiu: Gh. Neamțiu, *Cuvântul Vieții. Predici pentru duminicile și sărbătorile anului*, Cluj-Napoca, Viața Creștină
- Robu 1996: I. Robu, *Sfinții ne învață. Predici la diferite sărbători*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice 1996
- Rops 1948: D. Rops, *L'Église des Apôtres et des martyres*, Paris, Librairie Arthème Fayard 1948
- Sfântul: Sfântul apostol, întâiul mucenic și arhidiacon Ștefan, http://www.bisericasfantulstefan.home.ro/viata_sfant.htm
- Sfântul Ștefan: Sfântul Ștefan, <http://www.greco-catolic.ro/sfinti.asp?vsfinti=on&vieti=303>
- Timuș 1998: G. Timuș, *Dicționar agiografic, cuprinzând viețile sfinților de la A-Z*, Satu-Mare 1998, Mănăstirea Portărița
- V.S.: *Viețile Sfinților pe luna decembrie*, Roman, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor 1993
- Voragine 1998: J. de Voragine, *Legenda de aur*, vol I, Cluj-Napoca, Editura Dacia 1998.

RELIGIÖSE ERZIEHUNG: PROVOKATIONEN IM EUROPA DER ZWEITEN MODERNE ESSAY ZUR SITUATION DES RELIGIÖSEN LERNENS

Engelbert GROSS

1. „România văzută de sus”: politisch-kulturelle Gedankensplitter zur Mobilisierung des theologischen Denkens

Wer von München nach Cluj-Napoca fliegt, der findet im Flugzeug in der Tasche vor seinem Sitz das Pressemagazin der Fluggesellschaft. Bei meinem Flug ist es dieses Mal das Magazin „România văzută de sus”. Es thematisiert Life-Style, Tourismus, Ökonomie und Kultur. Doch zu allererst thematisiert meine Ausgabe des Magazins die Integration Rumäniens in das neue Haus Europa. Ich lese über sie und bin bald überrascht: Nicht wenige der Gedanken des politisch-ökonomischen Themas erscheinen erstaunlicherweise auch theologisch und pädagogisch relevant! Sie provozieren die Theologen und Pädagogen. Sie reizen sie und zwingen sie zu einem spezifischen Nachdenken. Darum locken sie mich, Splitter und Elemente aus dem Ganzen zu zitieren und bewußt zu machen: als Material der Diskussion auf dem Weg der Kirchen in die neue Situation „Europäische Union”:

„Aderarea la UE este un moment istoric providențial pentru România”¹: ist „providentia”, ist „Vorsehung” nicht eine theologische Perspektive?

„Nu toate categoriile de populație vor simți la fel și vor avea aceeași viziune asupra integrării”²: wie ist die Situation der Kommunikation und der Kommunion in den unterschiedlichen Kategorien von Konfessionen und Kirchen?

„Ei vor avea un spațiu larg de învățare”³: sind die Kirchen bereit zu lernen; sind die Theologen neugierig auf die neuen Konditionen der Religion?

„Cred că lucrul acesta e foarte important pentru schimbarea modului cum ne autopercepem și, mai departe, pentru schimbarea ținutelor pe care ne propunem să le atingem”⁴: müssen die Kirchen von sich selbst nun ein neues Bild machen; gibt es im Haus Europa für Kirche, Theologie und Pädagogik neue Ziele?

„Reprezentăm prima generație de după revoluție perfect conectată la ceea ce se întâmplă în Europa și în lume”⁵: haben die jungen Theologen und Pädagogen ein

¹ N. Idu, Aderarea la UE este un moment istoric providențial pentru România, *România văzută de sus* 4, 2006, 3.

² *Ebenda*.

³ *Ebenda*.

⁴ T. Chiuariu, EU am fost premiant și nu pot trăi cu ideea că țara mea este mereu repetentă. Vreau ca România să joace un rol important în Uniunea Europeană, *România văzută de sus* 4, 2006, 6.

⁵ *Ebenda*, 7.

Bewußtsein von ihrer providentiellen Aufgabe in Kirche, Ökumene und Kooperation mit den Religionen der Welt?

Diese fünf Gedankensplitter aus dem Magazin einer rumänischen Fluggesellschaft und die aus ihnen resultierenden theologisch und pädagogisch relevanten Fragen werden im folgenden Essay berührt werden.

2. Mujo und Suljo – und das neue Haus Europa in der Zweiten Moderne

2.1 Mujo und Suljo

In einem bosnischen Witz beklagt sich Mujo bei seinem Freund Suljo: „Je mehr ich lerne, desto verwirrter werde ich. Wieso? Pass auf: Ich lese einen weisen großen Lehrer, der behauptet: «Du bist Vernunft, nichts als Vernunft, die Vernunft ist die Herrscherin über alles. *Cogito ergo sum*». Gerade habe ich mich dieser Erkenntnis angepasst, kommt ein weiterer Lehrer und sagt: «Bauch. Bauch, was du isst, bist du. In einem Palais denkt man auf eine ganz andere Art und Weise als in einer Hütte. Bauch bist du.» Okay. Kaum habe ich mich dem angepasst, kommt wieder ein großer Lehrer: «Das Herz. Das Herz, die Empfindsamkeit, du bist dein Herz, du bist, was du fühlst. Ich versuche, das zu begreifen, da kommt ein weiterer großer Weiser und sagt: «Genitalien. Genitalien, das ist dein Wesen.» Also, was soll ich denn tun?» Darauf antwortet sein Freund: „Warte nur, es kommt noch schlimmer. Der fünfte Lehrer wird behaupten: «Alles ist so relativ.»»⁶

Die halbwegs klaren großen Muster zur Gestaltung unserer Gesellschaft und unseres Alltags sind weg. Es gibt die großen weithin gültigen Entwürfe für das Ganze nicht mehr: Christentum, Rationalismus, Sensualismus, Materialismus, Biologismus, Sexglorifizierung, Liberalismus, Sozialismus. Von vorn her, von der Zukunft her gibt es die Drohung: Es kommt schlimm. Das, was schlimm ist und kommt, das ist die Nachricht: Alles ist relativ.

Diese Nachricht könnte uns allen einigermaßen egal sein, wenn sie im unscheinbaren Volksstamm der Naga oder Kurumba irgendwo in Indien den Alltag im kleinen Kreise bestimmen würde. Aber diese Nachricht zirkuliert mitten in unserem Europa: Alles ist relativ. Und sie zirkuliert hier nicht bloß elitär, sondern allgemein. Sie zirkuliert hier nicht nur in Köpfen, sondern sie dominiert das Handeln.

„Alles ist relativ!“ Das ist ein starkes in der Gesellschaft unserer Zweiten Moderne wirkendes Element. Mujo und Suljo haben uns dieses Element witzig in den Blick des heutigen Abends geschoben.

2.2. Zweite Moderne

Wenn wir von Zweiter Moderne sprechen, dann meinen wir ein aktuelles soziologisches Muster. Es beschreibt das Phänomen „Soziale Gegenwart“. Es handelt sich um ein Phänomen, das wir hier in Europa identifizieren: als dominantes Verhalten der Menschen. Das soziologische Muster „Zweite Moderne“ kann uns in Universität und Kirche Augen machen. Die Kenntnis dieses Musters kann den

⁶ Zitiert nach: Dž. Karahasan, Nichts ist so einfach, wie wir es gerne hätten, in A. Polz-Watzenig u. a. (Hg.), *Au contraire. Glaube – Emotion – Vernunft*, Klagenfurt-Wien-Ljubljana-Sarajevo 2006, 25.

Agenturen in Staat und Kirche helfen, ihre Konzepte für Erziehung und Religionsunterricht realistisch zu machen, denn dieses soziologische Muster kann klar machen, worin die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der Schule und Religionsunterricht gehalten werden, tatsächlich besteht; wie die Gruppe der Adressaten des Religionsunterrichts mental, sozial, kulturell und ökonomisch beschaffen ist. Dieses Muster kann uns Katechetinnen und Religionslehrern helfen, präzise diejenige Wirklichkeit wahrzunehmen, in die hinein wir unterrichten.

Darum stellt die Kenntnis dieses soziologischen Musters auf jeden Fall einen Gewinn dar für uns. Worin nun besteht dieses Muster?

Die Erste Moderne hat die in der Neuzeit (Industrialisierung etc.) entstandenen Fragen und Aufgaben folgendermaßen beantwortet: mehr und bessere Technik sind nötig, mehr und besseres ökonomisches Wachstum wird gebraucht, mehr und bessere Wissenschaft ist zu erarbeiten, mehr und bessere funktionale Differenzierung in der Gesellschaft muss arrangiert werden, damit die neuen Probleme gelöst werden können. Die Signatur der Ersten Moderne besteht in einem Plus-Zeichen: „Mehr und besser als bisher!“ Alle diese Antworten aber sind heute in der Regel nicht mehr gültig. Sie helfen nicht mehr. Sie lösen die inzwischen entstandenen aktuellen und akuten Aufgaben nicht.

Von dieser Hilflosigkeit sind alle gesellschaftlichen Institutionen betroffen: definitiv und dramatisch betroffen. Die Institutionen Religion und Erziehung, Gesundheit und Wirtschaft, Wissenschaft und Ethik müssen – wenn sie nicht blind sind – feststellen: Mit unseren bisher funktionierenden Instrumenten lassen sich die inzwischen entstandenen weithin völlig neuartigen Aufgaben nicht wirksam lösen.

Worin besteht dieses Neue, das uns ganz neue Aufgaben verursacht? Die gesellschaftlichen Rahmen, die früher als *natürlich* gegolten haben, sind weg gebrochen. Die Menschen haben ihre bisherigen Fassungen verloren. Der naturgegebene Rahmen „Gesellschaftliche Klassen“ (Proletarier, Kapitalist) ist zerfallen. Der Rahmen „Sich in der Natur ökonomisch bedienen“ verschwindet immer mehr. Der natürliche Rahmen „Beziehung Mann-Frau“ ist zerrüttet, auch der Rahmen „Verhältnis der Generationen zueinander“. Der Rahmen „Arbeit: lebenslang und voll beschäftigt und an einem festen Ort“ ist aufgelöst. Der Rahmen „Privatsphäre“ ist geöffnet in Öffentlichkeit hinein. Der natürliche Rahmen „Wissen und Herrschaft der Experten“ platzt immer wieder auf.

Deswegen lauten die kennzeichnenden Elemente unseres soziologischen Musters: Ambivalenz, Unschärfe, Widersprüchlichkeit, Relativismus und Ratlosigkeit.⁷ Die Signatur der Zweiten Moderne besteht in einem Frage-Zeichen: „Gilt es?“

Aus dem Ensemble dieser Elemente haben uns Mujo und Suljo – mit der Drohung „Es kommt noch schlimmer!“ – das Element „Relativismus“ in unseren religionspädagogischen Blick geschoben. Unsere Kinder und Jugendlichen, denen wir Religionsunterricht erteilen, leben in einer Situation, die dominiert ist von Relativismus. So lautet die These.

⁷ Vgl. U. Beck, *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, Frankfurt-New York 1999, 26.

Wie sieht der Relativismus aus, der die jungen Menschen von heute auf fast diktatorische Weise bestimmt?

2.3. Familie in der Zweiten Moderne

Da für Erziehung und Bildung die Familie fraglos eine sehr bedeutsame Institution darstellt, blicken wir mit unserer Frage „Wie sieht der Relativismus aus?“ auf die Realität der Familie in dieser Zweiten Moderne. Wir beobachten ihre Realität, nicht eine Philosophie oder Theologie der Familie. Mujo und Suljo: Alles ist so relativ! Wie sieht das aus in der heutigen Familie?

In unserem soziologischen Muster ist folgendes zu erkennen:

In der Familie der Zweiten Moderne muss unter den Mitgliedern dauernd alles ausgehandelt werden; es gibt keine Regeln, die aufgrund ihrer Tradition oder einer Autorität ungefragt gültig sind. Immer wieder müssen die Mitglieder der Familie aktiv werden als Verhandlungspartner, Gesetzgeber, Richter, Therapeut und Priester.

In den Familien erleben die Mitglieder stets Vorläufigkeiten; immer wieder werden Regeln geändert, Gewohnheiten ausgetauscht, Einstellungen variiert. Manche fliehen aus dieser Situation hinaus in rigorose Eindeutigkeiten und rigide Klarheiten, die sie sich selber gemacht haben; sie werden fundamentalistisch.

In den Familien ist eine existenziell empfundene innere Leere zu erkennen. Viele kompensieren diese Leere mit einer regelrechten Sucht nach Liebe, mit emotionalen Stimulantien und emotionalen Drogen, um ihr existenzielles Vakuum nicht spüren zu müssen.

Kinder haben, das ist ambivalent. Es ist einerseits so: Den Eltern sind in ihrem Individualisierungsprozeß Kinder lästig. Sie stören die individualistische Selbstverwirklichung der Mutter, des Vaters. Andererseits ist es so: In all der Labilität ihrer gegenseitigen Beziehung sehen Eltern im Kind oft den rettenden Pol. Das Kind wird zum Zentrum der elterlichen Gefühle, und jedes Elternteil verlangt für sich, dass das Kind seine Gefühle ganz ihm schenkt.

In den Familien leiden alle Mitglieder an einem Verlust innerer Stabilität. Es fehlt ein ordnendes Weltbild, ein größerer Kosmos, ein gemeinsames System, das allem Sinn gibt.

In den Familien der Zweiten Moderne wird Liebe nicht nur als Zärtlichkeit und als Hoffnung auf Erlösung praktiziert, sondern neuerdings auch als eine Strategie, um mit der Waffe „Vertrautheit“ den Krieg um eine enttraditionalisierte und individualisierte Lebensform zu gewinnen.⁸

2.4. Herausforderung für den Religionsunterricht

Die Zweite Moderne als soziologisches Muster kann uns als Universität, als Kirche, als Schule, als Katechetinnen und als Religionslehrer zeigen, wie die Realität beschaffen ist, in der unsere heutigen Schülerinnen und Schüler leben. Gewiß, diese Informationen stammen aus dem so genannten Westen des Europäischen Hauses. Das bedeutet aber nicht, dass diejenigen Länder, die aus anderen Richtungen in dieses

⁸ Vgl. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. A. 1990, 13 – 68, 225.

Haus einziehen, dieses soziologische Muster negieren dürften. Zum Einen wird es so sein, dass auch sie in Europa oder gar daheim auf dieses Muster treffen werden; auch, wenn sie das nicht möchten. Zum Zweiten wird es so sein, dass sie dialogisch denjenigen Ländern und Milieus im eigenen Land begegnen können müssen, die dieses soziologische Muster in sich tragen. Und schließlich ist zu bedenken, dass diejenigen Länder, die früher hinter dem Eisernen Vorhang eingesperrt, vom Mainstream der Freiheit ausgeschlossen und von der Emanzipation des Subjekts abgesondert gewesen sind, nach der Wende von 1989 sich immer mehr aufgeschlossen haben für die unreflektierte Praxis des Daseins auf der anderen Seite des weg gerissenen politischen Vorhangs.

Religiöse Erziehung und Bildung im neuen Haus Europa werden sich *insgesamt* den Herausforderungen stellen müssen, die sich aus der skizzierten Zweiten Moderne ergeben: insgesamt, in Rumänien ebenso wie in Frankreich und Deutschland.

3. Gregor, Klara und Anna: Religion in der Zweiten Moderne

Im soziologischen Muster der Zweiten Moderne erblicken wir Religion in einer veränderten Form. Der neuartige Modus von Religion wird auf manche Autoritäten und Mitarbeiter in Kirche und Erziehung sehr befremdlich wirken. Doch das hilft nichts. Wir müssen auch die *religiöse* Wirklichkeit unserer jungen Menschen von heute realistisch wahrnehmen. Tun wir das nicht, werden wir nicht mit ihnen reden können, werden wir sie nicht zu einem religiösen Lernen einladen können.

3.1. Beispiel „Gregor“: Erlösung und Opferung miterleben!

Aus Österreich wird folgendes berichtet: Gregor geht auf den Fußballplatz jeden Samstag am Nachmittag. Er zieht sich das Club-Leibchen an und hängt sich den Schal um. Er fährt mit der U-Bahn ins Stadion, trifft unterwegs Freunde, auch sie angetan mit den Insignien ihres Vereins. Im Stadion ist der Alltag abgestreift. Die Probleme in der Schule lässt er am Eingang zurück, das Nörgeln der Eltern. Er kann das Ganze fühlen. Und sich als Teil des Ganzen. Er kann schreien, jubeln, klatschen, er kann die Welle⁹ machen. Er kann spüren, sie alle sind ein großer Körper. Und auf dem Rasen bringen die Spieler Erlösung oder sie opfern sich in einer Niederlage. Und sie alle, auch Gregor, sind aufgehoben, in dreifach Hegelschem Sinn¹⁰. Gregor liebt die Samstagnachmittage. Gregor ist diskursives Denken ziemlich egal. Deshalb kommen ihm Wörter wie Selbst-Transzendierung nicht in den Sinn... Er will jubeln über den gemeinsam errungenen Sieg und trauern um die gemeinsam erlittene

⁹ Die Welle: spanisch: „la ola“ – La ola -Welle: Zu denken ist hier an eine vom Publikum praktizierte Massenperformance in Stadien. Dabei imitieren die Zuschauer eine sich kreisförmig durch das Stadion bewegende Wasserwelle, und zwar dadurch, dass sie in der entsprechenden Richtung nacheinander kurz ihre Arme hochreißen. (E. G.)

¹⁰ Es läßt sich hier etwa folgendes denken: 1. In den Grund einer „Sache“ gehen und dort etwas aufheben („These“). 2. Die Allgemeingültigkeit dessen aufheben und unterscheiden („Antithese“). 3. Das Unterschiedene aufheben in ein neues Ganzes hinein („Synthese“). (E. G.)

Niederlage. Er will dabei sein: Er will das Erlebnis¹¹. Dann fährt er nach Hause, legt den Schal ab, zieht das Shirt aus und sehnt sich nach dem nächsten Spiel.¹²

Das Ganze fühlen! Sich selbst als Teil des Ganzen fühlen! Rituale der Kommunion praktizieren! Erlösung miterleben! Opferung erleben! Jubeln und trauern und dabei die Grenzen des Alltags und seiner Banalität überschreiten! Transzendenz erleben! Spüren: ich bin hier aufgehoben; ich habe hier eine große schöne Heimat. Das Ganze – in der derzeitigen Sprache der jungen Leute formuliert – ist „geil“, und das meint hier bekanntlich nicht (wie früher) „wollüstig, ausschweifend, zügellos“, sondern es bedeutet: erfreulich, entzückend, herrlich, himmlisch.

3.2. Beispiel „Klara“: Verschmelzen – das ist das Absolute!

Klara, ebenfalls aus Österreich, fastet. Klara arbeitet an ihrem Körper. Das Fasten, der Verzicht formt sie: formt ihr Denken, formt ihren Körper – ästhetisch. Klara gelingt Formen des Transzendierens: sie transzendiert ihr Ich. Sie richtet sich her: künstlerisch, wohlgestaltet, anmutig und schön. Klara freut sich, wenn sie bei H&M¹³ zwischen Small und X-small wählen kann. Klara ahmt die Bewegungen nach, die die Stars auf MTV¹⁴ zeigen, Madonna¹⁵ zum Beispiel. Sie geht jeden Samstag auf die Party. Die Musik dort ist laut, die Bässe machen ihr den Brustkorb auf. Sie hat nicht viel an, es ist heiß, sie kann ihr Nabelpiercing, das Tattoo und ihren schönen Körper zeigen. Sie ist durch die höheren Weihen gegangen. Dass das Ganze aber zum transzendierenden Erlebnis – Sinnkick würde Klara sagen – wird, dafür bedarf es des Tanzes die Nacht lang. Klara ist in der Bewegung, sie ist die Bewegung; Arme, Köpfe, Haare, Beine springen ihr in den Blick, sie riecht Schweiß, Marihuana und Deodorants. Dann springt ihre Wahrnehmung auf eine andere Stufe, sie fühlt die Fragmente als Ganzes und eine erlösende Einheit. Alles ein Ganzes, eine große Bewegung.¹⁶

Auch hier beobachten wir: Das Ganze fühlen trotz aller Fragmente, und in allen Fragmenten das Ganze erleben! Endliches und Unendliches ungetrennt! Von jeder Antinomie frei! Vereinigen und Verschmelzen: das Absolute! In eine erlösende Einheit aufgenommen sein! „Mit Leib und Seele aufgehoben in den Himmel!“

¹¹ Gemeint ist hier offenbar: Erlebnis. Erfahrung wäre reflektiertes Erlebnis, also ein durch diskursives Denken gegangenes Erlebnis. (E. G.)

¹² B. Pözl, „Lieber Gott!“ Wie sieht die Frömmigkeit unserer Kinder aus, in Polz-Watznig, Astrid, *a. a. O.* 158 f.

¹³ Bei H&M handelt es sich um eine 1947 in Schweden gegründete inzwischen international in 22 Ländern operierende Handelskette der Bekleidungsindustrie, die Mode und Kosmetika in 1.250 Filialen anbietet. (E. G.)

¹⁴ MTV (Music Tele Vision), internationaler privater Fernsehsender mit Hauptsitz in New York, der auf Jugendliche zugeschnittene TV-Shows bietet, Pop und Dance dem jeweiligen Sendegebiet angepasst. (E. G.)

¹⁵ Madonna, 1958 in Bay City/ USA geborene Sängerin, Schauspielerin und Buchautorin. Sie ist – im Hinblick auf ihre fliegenden Rollenwechsel in ihrer Lebensgeschichte – als „Galionsfigur“ der Zweiten Moderne bezeichnet worden. (E. G.)

¹⁶ B. Pözl, *a. a. O.* 159.

Im Dasein von Gregor und Klara zeigt sich uns Religion als säkulare Liturgie, als säkulare Frömmigkeit, als säkulare Andacht. Religion solcher Art erkennen wir im Rock-Konzert, in der Party, im Rave-Wochenende, im Sportstadion.¹⁷ Welche Wirklichkeit zeigen uns Gregor und Klara? Welche Informationen, Herausforderungen und Probleme für das Konzipieren von Religionsunterricht heute sind enthalten in dem, was die beiden uns zu erkennen geben?

3.3. Beispiel „Anna“: Option für eine herrschaftsfreie Kirche!

Anna ist Ministrantin. Jetzt hat sie beschlossen, bei der Eucharistiefeier nicht mehr zu ministrieren. Sie hat nämlich ein Problem bekommen. Sie hat ein Problem mit denjenigen Leuten in der Kirche, die immer eine „reine“ Kirche fordern, die dauernd für einen „reinen“ Glauben aggressiv werden, die stets dabei sind, sauber zu machen in der Kirche. Sie dulden nur eine weiße Kirche, keine bunte, erst recht keine, die auch graue Streifen oder gar ab und zu einen schwarzen Fleck hat. Sauber machen, das ist das Programm dieser Leute. Sauber machen, das aber ist: Fehler melden, Sünden bekannt machen, Verdächtige anzeigen, Neuartiges diffamieren, Abweichler an den Pranger stellen. Solche Mitchristen mag Anna nicht. Doch sie erblickt sie im Gottesdienst. Vis à vis von vorn. Das scheut sie. Darum mag sie nicht mehr Ministrantin sein.

Von jetzt an nimmt Anna als „normales“ Mitglied der Gemeinde an der Eucharistiefeier teil. Sie steht in der Kirche neben der Küsterin. Die trägt ein altes Kostüm und hat ähnliche Hände wie die alten Frauen im Dorf ihrer Großmutter. Das Kostüm, ein wenig abgetragen, riecht nach Schimmel, nach Mottenkugeln – aber nur wenig, ganz leicht, irgendwie interessant. Neben dieser Frau steht Anna jeden Sonntag. Und sie spürt immer mehr, immer genauer: Da steht in der Mitte jener Wichtigtuer – die Mitchristen beschuldigen, ihr Glaube, ihr Leben sei unrein – diese einfache, diese schwache Frau. Da steht im Wirbel der Sucht nach Macht diese Ohnmacht. Trotz des Wirbels der Sucht nach Macht um sich herum steht sie. Sie blüht sogar. Sie duftet. Anna beginnt, die Küsterin zu lieben. Sie schätzt an ihr, dass sie an Macht nicht teilhaben will. Und Anna denkt: Alle wollen sie teilhaben, alle, ohne Ausnahme. Und darum sind sie wahrscheinlich auch so häßlich, weil sie, angestrengt, sich ständig so aufführen, als würden sie vom Göttlichen etwas besitzen, etwas Richtiges, und allein sie besäßen das. Das gibt ihnen in der Gemeinde einen Funken Macht. Den wollen sie nicht verlieren. Um den kämpfen sie.¹⁸

Wir erkennen: Die Spiritualität Annas kennt das hierarchische Prinzip nicht. Anna zeigt uns eine jugendliche Religiosität, in der die biblische Botschaft die traditionelle hierarchische Kruste aufbricht. Ans Licht und ans Leben kommt die Praxis des 1. Johannesbriefs (4, 8. 16). Weil Gott Liebe ist, ist er zärtlich – wie die Küsterin, wie die Anna. Weil Gott vollkommen zärtlich ist, bleibt er schwächer als solche, die über den reinen Glauben regieren und über das saubere Leben Anderer

¹⁷ Vgl. K. König, Liturgiedidaktische Grundregeln, in E. Groß, K. König, (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 122 – 130.

¹⁸ Vgl. B. Pözl, a. a. O. 160.

herrschen wollen. Diese sprechen von Gott in Bildern und Begriffen der Herrschaft. Sie projizieren eigene Wünsche nach Macht in Gott hinein. Doch der ist in Wahrheit als Liebender, als Zärtlicher schwach. Freilich, diese Schwäche Gottes ist auf merkwürdige Art stärker als die Menschen (1 Kor 1, 25).

Annas jugendliche Spiritualität weist uns auf folgendes hin: „Herrschaftsansprüche zerstören Zärtlichkeit. Zärtlichkeit ist eine Exorzistin von Herrschaftsansprüchen... Zwischen Herrschendem und Beherrschtem ist keine Zärtlichkeit möglich... Insofern ist Zärtlichkeit emanzipativ, ist tendenziell auf Herrschaftsfreiheit... gerichtet.“¹⁹

Zärtlichkeit zielt hin auf Aufmerksamkeit für das Kleine und Stille und Unscheinbare, auf Versöhnung, auf „Erhöhung des Niedrigen“ (Lk 1, 52), auf die biblische Konsekration des traditionellen hierarchischen Prinzips in der Religion; auf Konsekration und Wandlung, die aus der Zweiten Moderne ebenso wie aus unserer Heiligen Schrift erwachsen mögen. Anna zeigt's allen.

4. Postulat einer realistischen Religionspädagogik für das neue Haus Europa in der Zweiten Moderne

Gregor, Klara und Anna, drei junge Menschen aus Österreich, demonstrieren uns ihre religiöse Mentalität, die sie im Kontext der sie umgebenden Zweiten Moderne entwickelt haben. Das ist Realität. Wir schauen sie an und müssen uns fragen: Was ist zu tun, damit wir religionspädagogisch nicht naiv geraten und dann hilflos und wütend zusehen müssen, wie uns die heiligen Lichter ausgehen, die religiösen Farben blaß werden, die erhabenen Düfte sich erschöpfen und die ehrwürdigen Ikonen zu bloßem Material verkümmern, weil realistische Konzepte fehlen, junge Menschen auf die Innenseite dieser Ausdrucksformen unserer Religion einzuladen? Was ist zu tun, wenn Gottes heilsame Zärtlichkeit weg gedrängt wird durch Egoismus, durch Zynismus, durch Relativismus, durch Gewalttaten auf Schulhöfen, Straßen und Plätzen, in Gesellschaft, Politik und Ökonomie? An dieser Frage werden wir im Europäischen Haus gemeinsam intensiv arbeiten müssen, mit gemeinsamen Horizont, von unterschiedlichen Blickpunkten her. Gregor, Klara und Anna helfen uns dabei, den Religionsunterricht im neuen Haus Europa während dieser Zweiten Moderne realistisch zu konzipieren.

¹⁹ K. Marti, Theologie der Zärtlichkeit, in *Almanach für Literatur und Theologie 10*, Wuppertal 1976, 25.

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ: PROVOCĂRI PENTRU EUROPA POSTMODERNĂ. ESEU DESPRE SITUAȚIA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI RELIGIOS

Engelbert GROSS

1. „România văzută de sus”: aforism politico-cultural pentru mobilizarea gândirii teologice

Cine zboară de la München la Cluj-Napoca găsește în avion în plasa din fața scaunului său presa societății căreia îi aparține zborul. La zborul meu este de această dată publicația „România văzută de sus”. Aceasta tematizează life-style turismul, economia și cultura. Astfel, ediția mea din această publicație tematizează în primul rând integrarea României în casa cea nouă Europa. Citesc despre aceasta și sunt în curând surprins: nu puține din ideile acestei teme economico-politice apar relevante în mod uimitor și din punct de vedere teologic și pedagogic! Ele provoacă teologii și pedagogii. Ele îi irită și îi obligă la o reflecție specifică. De aceea mă simt ademenit să citez și să conștientizez fragmente și elemente din acest întreg: ca material de discuție pe drumul Bisericilor în noua situație „Uniunea Europeană”:

(1) „Aderarea la UE este un moment istoric providențial pentru România”¹: oare nu este *providentia*, adică „Providența” o perspectivă teologică?

(2) „Nu toate categoriile de populație vor simți la fel și vor avea aceeași viziune asupra integrării”²: care este situația comunicării și a comuniunii între diferitele categorii de confesiuni și biserici?

(3) „Ei vor avea un spațiu larg de învățare”³: Bisericile sunt pregătite să învețe; teologii sunt curioși să afle noile condiții ale religiei?

(4) „Cred că lucrul acesta e foarte important pentru schimbarea modului cum ne autopercepem și, mai departe, pentru schimbarea țintelor pe care ne propunem să le atingem”⁴: Bisericile trebuie acum să-și facă despre ele înseși o nouă imagine; există în casa europeană noi ținte pentru Biserică, teologie și pedagogie?

(5) „Reprezentăm prima generație de după revoluție perfect conectată la ceea ce se întâmplă în Europa și în lume”⁵: sunt conștienți tinerii teologi și pedagogi de sarcina lor providențială în Biserică, ecumenism și cooperarea cu religiile lumii?

¹ N. Idu, Aderarea la UE este un moment istoric providențial pentru România, în *România văzută de sus*, 2006/4, 3.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ T. Chiuariu, EU am fost premiant și nu pot trăi cu ideea că țara mea este mereu repetentă. Vreau ca România să joace un rol important în Uniunea Europeană, în *România văzută de sus*, 2006/4, 6.

⁵ *Ibidem*, 7.

Aceste cinci aforisme din presa unei societăți românești de zbor și întrebările relevante din punct de vedere teologic și pedagogic rezultate din acestea vor fi atinse în următorul eseu.

2. Muio și Sulio – și noua casă Europa în postmodernitate

2.1. Muio și Sulio

Într-o anecdotă bosniacă se plânge Muio prietenului său Sulio:

„Cu cât învăț mai mult cu atât devin mai tulburat.

Cum așa?

Fii atent: îl citesc pe un învățător, mare înțelept care afirmă:

«Tu ești rațiune, nimic altceva decât rațiune, rațiunea este stăpâna peste toate.

Cogito ergo sum – cuget deci exist.»

Tocmai m-am adaptat acestei cunoașteri și vine un alt învățător și spune: «Pântece. Pântece, ești ceea ce mănânci. Într-un palat oamenii gândesc altfel decât într-o colibă. Pântece ești tu.»

Ei bine. Abia m-am adaptat la aceasta, vine iarăși un mare învățător: «Inima. Inima, sensibilitatea, tu ești inima ta, ești ceea ce simți.»

Încerc să înțeleg, atunci vine un alt mare înțelept și spune: «Sexul. Sexul, acesta este esența ta.»

Deci, ce-mi rămâne de făcut?»

La acestea prietenul său îi răspunde: «Așteaptă numai, vine și mai rău.»

Al cincilea învățător va afirma: «Totul este atât de relativ.»⁶

Modelele mari parțial clare au dispărut. Există schițele mari, în mare măsură valabile, dar în general nu mai există: creștinism, raționalism, senzualism, materialism, biologism, glorificarea sexului, liberalism, socialism.

De la bun început, din partea viitorului există amenințarea: vine și mai rău. Dacă vine ceva rău, atunci este știrea: Totul este relativ.

Acestă știre ar putea să ne fie nouă tuturor într-o oarecare măsură indiferentă dacă ar determina viața de toate zilele în micul cerc al unui trib neînsemnat de Naga sau Kurumba undeva în India.

Această știre circulă însă în mijlocul Europei noastre: Totul este relativ. Și aceasta circulă aici nu numai în rândul elitelor, ci în mod generalizat. Nu privește doar mentalitățile, ci stăpânește activitatea.

„Totul este relativ!” Acesta este un element puternic care acționează în societatea noastră postmodernă.

Muio și Sulio ne-au pus în față acest element în această seară în mod glumeț.

2.2. Postmodernitatea

Când vorbim despre postmodernitate, atunci afirmăm un model sociologic actual. Aceasta descrie fenomenul „prezent social”. Este vorba despre un fenomen pe care îl identificăm aici în Europa: ca și comportare dominantă a omului.

⁶ Citat după D. Karahsan: „Nimic nu este atât de simplu cum am dori sau ne-ar plăcea”, în Polz-Watzenig, Astrid și alții, *Din contră: credință, emoție, rațiune*, Klagenfurt-Wien-Ljubliana-Sarajevo 2006, 25.

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ: PROVOCĂRI PENTRU EUROPA POSTMODERNĂ

Modelul sociologic al „postmodernității” poate să ne deschidă ochii în universitate și în Biserică. Cunoașterea acestui model poate ajuta reprezentanților în Stat și Biserică să privească cu realism chestiunile educației și predării religiei, căci acest model sociologic poate să clarifice în ce constă de fapt realitatea socială în care sunt inserate școala și predarea religiei; cum sunt formate grupele cărora li se predă religia din punct de vedere mental, social, cultural și economic.

Acest model îi poate ajuta pe cateheți și profesorii de religie să perceapă cu precizie realitatea în cadrul căreia predau.

De aceea cunoașterea acestui model sociologic reprezintă în orice caz un câștig pentru noi.

În ce constă acum acest model?

Modernitatea a răspuns precum urmează la problemele și sarcinile care au luat naștere în epoca contemporană (industrializare de exemplu):

- este necesară o tehnică mai bună și mai complexă,
- este nevoie de o mai serioasă și mai profundă creștere economică,
- trebuie să se ajungă la o știință mai avansată și mai performantă,
- trebuie să se aranjeze în societate diferențieri funcționale mai clare și mai adânci pentru a putea rezolva noile probleme.

Semnătura modernității constă într-un semn plus: „mai mult și mai bine decât până acum!”

Toate aceste răspunsuri însă astăzi de regulă nu mai sunt valabile. Nu mai ajută. Nu rezolvă problemele acute și actuale care au apărut între timp.

De această neajutorare sunt afectate toate instituțiile societății: sunt afectate definitiv și dramatic. Instituțiile religiei și educației, sănătății și economiei, științei și eticii trebuie – dacă nu sunt oarbe – să constate: cu instrumentele noastre care au funcționat până acum nu se pot rezolva eficiente sarcinile cu totul noi care s-au ivit între timp.

În ce constă acest nou care ne cauzează sarcini cu totul noi?

Contextele sociale care mai înainte au fost considerate *naturale* au dispărut. Oamenii au pierdut concepțiile lor de până acum.

Cadrul creat în mod natural de „clasele sociale” (proletară, capitalistă) este distrus. Contextul „a se servi de natură în mod economic” dispăre tot mai mult.

Cadrul natural al „relației bărbat-femeie” este zdruncinat, de asemenea „raportul generațiilor între ele”.

Contextul „muncă: toată viața și total ocupat și într-un loc stabil” s-a dizolvat.

Cadrul „sferei particulare” este deschis către domeniul public.

Cadrul natural al „științei și dominării experților” se fisurează tot mereu.

De aceea elementele caracteristice ale modelului nostru sociologic sunt: ambivalență, imprecizie, contradicție, relativism și dezorientare.⁷

Semnătura postmodernității constă într-un semn de întrebare: „Este valabil?”

⁷ Compară U. Beck, *Lumea muncii nouă frumoasă. Viziune: Societatea cetățenilor lumii*, Frankfurt-New York 1999, 26.

Din ansamblul acestor elemente Muio și Sulio ne-au adus sub privirea noastră de pedagogi ai religiei – cu amenințarea „Vine încă mai rău!” – elementul „relativism”.

Copiii și tinerii cărora le predăm religia trăiesc într-o situație care este dominată de relativism. Așa sună teza.

Cum arată relativismul care îi condiționează într-un mod aproape dictatorial pe tinerii de astăzi?

2.3. Familia în postmodernitate

Dat fiind faptul că pentru educație și cultură familia reprezintă fără îndoială o instituție foarte importantă, aplicăm întrebarea noastră: „cum arată relativismul?” realității familiei în această postmodernitate. Ne preocupăm de realitatea ei, nu de o filozofie sau teologie a familiei. Muio și Sulio: totul este atât de relativ! Cum arată aceasta în familia de astăzi?

În modelul nostru sociologic trebuie recunoscute următoarele:

În familia postmodernă trebuie să se negocieze continuu totul între membri. Nu există reguli care să fie valabile fără întrebări, adică pe baza tradițiilor sau a unei autorități. Tot mereu membrii unei familii trebuie să devină activi ca parteneri de negociere, dăunători de legi, judecători, terapeuți și preoți.

În familii membrii trăiesc permanent provizorate; regulile se modifică tot mereu, obișnuințele se schimbă, luările de poziție variază. Unii se refugiază din această situație în concepte riguroase fără echivoc și clarități rigide pe care și le-au făcut singuri; devin fundamentalisti.

În familii se recunoaște un gol interior resimțit existențial. Mulți compensează acest gol cu o adevărată căutare de iubire cu stimulente emoționale și droguri emoționale pentru ca să nu trebuiască să simtă golul lor existențial.

A avea copii: aceasta este ambivalent. Pe de o parte, pentru părinți în procesul lor de individualizare copiii sunt o povară. Ei deranjează realizarea de sine individualistă a mamei, a tatălui. Pe de altă parte, în toată labilitatea relației lor reciproce, părinții văd în copil adeseori polul salvator. Copilul devine centrul sentimentelor părintești și fiecare parte cere pentru sine de la copil să-i dăruiască exclusiv sentimentele sale.

În familii suferă toți membrii de o pierdere a stabilității interioare. Lipsește o imagine ordonată, un univers mai larg, un sistem care să dea sens tuturor lucrurilor.

În familiile postmodernității iubirea se practică nu numai ca tandrețe și speranță la mântuire, ci mai nou ca o strategie pentru a câștiga cu arma „apropierii” războiul pentru o formă de viață individualistă și lipsită de tradiții.⁸

2.4. Provocare pentru predarea religiei

Postmodernitatea ca model sociologic poate să ne arate ca universitate, Biserică, școală, cateheți și profesori de religie cum arată realitatea în care trăiesc tinerii cărora ne adresăm azi.

⁸ Compară U. Beck, Beck-Gernsheim, Elisabeth, *Haosul normal al iubirii*, Frankfurt a. M. 1990, 13-68, 225.

Bineînțeles aceste informații provin din așa numitul vest al casei europene. Aceasta nu înseamnă că acele țări care intră din alte direcții în această casă pot să nege acest model sociologic.

În primul rând, și ei vor întâlni acest model în Europa sau chiar acasă, chiar dacă n-ar dori să fie așa.

În al doilea rând, trebuie să poată să stabilească un dialog cu aceste țări și împrejurări care poartă în sine acest model sociologic în propria țară.

Și, în fine, trebuie să înțelegem că acele țări care mai înainte au fost închise în șpatele cortinei de fier, care au fost excluse de la fluxul principal al libertății și înlăturate de la emanciparea subiectului, s-au deschis tot mai mult după schimbarea din 1989 pentru practica nereflectată a existenței datorită cortinei politice smulse.

Educația și cultura religioasă în casa nouă Europa vor trebui să se confrunte în totalitate cu provocările care provin din postmodernitatea schițată: în România la fel ca și în Franța și Germania.

3. Grigore, Clara și Ana: Religie în postmodernitate

În modelul sociologic postmodern percepem religia într-o formă modificată. Modul nou al religiei va acționa într-un fel care va părea străin unor autorități și colaboratori în Biserică și educație. Dar aceasta nu ajută la nimic. Noi trebuie să percepem în mod realist și realitatea *religioasă* a tinerilor noștri de azi. Dacă nu facem aceasta, nu vom putea vorbi cu ei, nu-i vom putea invita să învețe religie.

3.1. Exemplul „Grigore”: eliberare și jertfă trăite împreună!

Din Austria ni se comunică următoarele: Grigore se duce în fiecare duminică după-masa pe stadionul de fotbal. El se îmbracă cu tricoul clubului și își atarnă eșarfa la gât. El pleacă cu metrourul la stadion, întâlnește pe drum prieteni și ei împodobiți cu însemnele asociației lor. Pe stadion viața de toate zilele este înlăturată. Problemele de la școală le lasă la intrare, observațiile părinților. El poate simți totul. Și pe sine ca o parte a întregului. El poate să strige, să jubileze, să aplaude, poate să facă ola-valul⁹. El poate să simtă că ei toți sunt un corp mare. Și pe iarbă jucătorii aduc eliberare sau se jertfesc într-o înfrângere. Și ei toți, și Grigore, sunt ridicați în triplu sens hegelian¹⁰. Grigore iubește după-mesele de sămbătă. Lui Grigore îi este cam indiferentă gândirea discursivă. De aceea cuvinte ca auto-transcendare nu-i vin în minte... El vrea să jubileze în cazul victoriei cucerite împreună și să se îndolieze în cazul înfrângerii

⁹ Valul: în spaniolă: „la ola” – La ola-val: trebuie să ne gândim aici la o manifestare a publicul pe stadioane. Cu prilejul unei performanțe, spectatorii imită un val care se mișcă circular pe stadion, ridicându-și unul după altul pentru scurt timp brațele într-o anume direcție. (E.G.).

¹⁰ Se pot gândi aici următoarele: 1. A merge până în profunzimea unui „lucru” și a ridica acolo ceva („teza”). 2. Valabilitatea generală a acestuia să se ridice și să se diferențieze („antiteza”). 3. Ceea ce s-a diferențiat să se ridice într-un întreg nou („sinteza”). (E.G.).

suferite împreună. El vrea să fie de față: el vrea experiența¹¹. Apoi pleacă acasă, își scoate eșarfa, se dezbracă de tricou și îi este dor de jocul următor.¹²

A simți totul! Să te simți tu însuși ca o parte a întregului! A practica ritualurile împărtășaniei! A trăi cu alții eliberarea! A trăi jertfirea! A jubila și a se îndolia și pe lângă aceasta a depăși limitele vieții de toate zilele și a banalității sale!

A trăi transcendența! A simți: eu sunt aici ocrotit; eu am aici o patrie frumoasă și mare.

Întregul – formulat în limbajul actual al tinerilor – este „geil”, și aceasta nu înseamnă aici precum se știe (ca mai înainte) „dezvățat, destrăbălat, libidinos”, ci înseamnă: îmbucurător, încântător, minunat, ceresc.

3.2. Exemplul „Clara”: contopire – acesta este absolutul!

Clara, de asemenea din Austria, postește. Clara lucrează la corpul ei. Postul, renunțarea o formează: formează gândirea ei, corpul ei – estetic. Clarei îi reușesc forme de transcendere: ea transcende eul ei. Ea se aranjează: artistic, bine format, grațios și frumos.

Clara se bucură când poate să aleagă la H&M¹³ între Smoll (îngust) și X-Smoll. Clara imită mișcările pe care le arată star-urile pe MTV¹⁴, de exemplu Madona¹⁵. Ea se duce în fiecare sâmbătă la petrecere (party). Acolo muzica este tare, basurile îi deschid coșul pieptului. Ea este îmbrăcată sumar, este cald, ea poate să-și arate piercingul de la buric, tatuajul și corpul ei frumos. Ea a primit consacările mai înalte. Pentru ca totul să devină însă trăire transcendentă – o revelație subită a sensului ar zice Clara –, pentru aceasta este nevoie de dans toată noaptea. Clara este în mișcare, ea este mișcarea; Brațe, capete, păr, picioare îi sar în privire, ea simte mirosul de transpirație, marihuana și deodorante. Apoi sare percepția ei pe o altă treaptă, ea simte fragmentele ca un întreg și o unitate eliberatoare. Totul un întreg, o mișcare mare.¹⁶

Și aici observăm: a simți întregul în ciuda tuturor fragmentelor și a trăi în toate fragmentele întregul! Finit și infinit nedespărțite! Liberi de orice antinomie!

A uni și a contopi: acesta este absolutul! A fi primit într-o unitate eliberatoare! „Cu trup și suflet ridicat la cer!”

¹¹ Este vorba aici în mod evident de trăire. Experiența ar fi trăire reflectată, deci o trăire trecută prin gândire discursivă. (E.G.).

¹² Pözl, Birgit, „Bunul Dumnezeu!” Cum arată evlavia copiilor noștri, în Polz-Watznig, Astrid, a. A. O.: 158f.

¹³ La H&M este vorba despre un lanț comercial care a fost întemeiat în 1947 în Suedia și care între timp operează în 22 de țări în industria de îmbrăcăminte, modă și cosmetice pe care le oferă în 1250 de filiale. (E.G.).

¹⁴ MTV (Music Television), post de televiziune particular internațional cu sediul principal la New York, care oferă TV-Show-uri adaptate pentru tineri, pop și dans adaptat pentru fiecare regiune de emisie în parte. (E.G.).

¹⁵ Madona, născută în 1958 în Bay City/ SUA, cântăreață, actriță și autoare de carte. Ea a fost desemnată – cu privire la schimbarea fulgerătoare de roluri în istoria vieții sale – ca „Figură emblematică” a postmodernității. (E.G.).

¹⁶ Pözl, Birgit, a. a. O.: 159.

În existența lui Grigore și a Clarei religia ni se arată ca o liturghie seculară, ca o evlavie seculară, ca o devoțiune seculară. O religie de acest fel o recunoaștem în concertul rock, în petrecere, în weekend-ul de vis, pe stadionul de sport.¹⁷

Ce fel de realitate ne arată Grigore și Clara? Ce fel de informații, provocări și probleme pentru concepția asupra predării religiei ne transmit caracteristicile celor doi?

3.3. Exemplul „Ana”: Opțiune pentru o biserică eliberată de dominare!

Ana este ministrantă. Acum a hotărât să nu mai ministreze la celebrarea euharistiei. Ea are de fapt o problemă. Ea are o problemă cu acei oameni din biserică, care cer mereu o biserică „curată”, care continuu devin agresivi pentru o credință „curată”, care totdeauna sunt prezenți pentru a face curat în biserică. Ei tolerează numai o biserică albă, nu una pestriță și, sigur, că nici una care are dungi cenușii sau chiar din când în când o pată neagră.

A face curat, acesta este programul acestor oameni.

A face curat, aceasta înseamnă însă:

- a anunța greșeli,
- a face cunoscute păcate,
- a denunța suspecti,
- a defăima ceea ce este nou,
- a face de rușine pe cei care comit abateri.

Acei nu-i plăceau astfel de creștini. Totuși ea îi vede la serviciul divin.

Vizavi, din față. Aceasta o intimidează. De aceea nu mai dorește să fie ministrantă.

Părinților nu le spune motivul. Nu vrea să-i necăjească. Ei sunt oameni cumsecade. Ei stau totdeauna cuminți în rândul patru din dreapta.

De acum înainte Ana participă ca un membru „normal” al comunității la celebrarea euharistiei. Ea stă la biserică lângă sacristană.

Aceasta poartă un taior vechi și are mâini asemănătoare cu cele ale femeilor bătrâne din satul bunicii ei. Taiorul, puțin uzat, are miros de mușchi, de naftalină – dar numai puțin, foarte ușor, cumva interesant.

Lângă această femeie stă Ana în fiecare duminică. Și ea simte tot mai mult, tot mai precis: aici stă în mijlocul acelor persoane care își dau importanță – îi învinovățesc pe creștinii din jur pentru că credința lor, viața lor ar fi necurate – această femeie slabă, simplă. Aici stă în vârtejul căutării după putere această neputință. Ea stă în ciuda vârtejurii căutării după putere din jurul ei. Chiar înflorește. Miroase bine. Ana începe să o iubească pe sacristană.

Ea prețuiește la aceasta că nu vrea să aibă parte de putere. Și Ana gândește: toți vor să aibă parte, toți, fără excepție. Și de aceea probabil sunt și așa de urâți, fiindcă fac eforturi să se comporte mereu așa ca și cum ar poseda ceva din divin, ceva corect, și

¹⁷ Compară K. König, Reguli de bază liturgico-didactice, în E. Groß, K. König (Hg.), *Didactica religiei în reguli de bază. Fîr conducător pentru predarea religiei*, Regensburg 1996, 122-130.

numai ei ar poseda aceasta. Aceasta le dă în comunitate o scânteie de putere. Pe aceasta nu vor să o piardă. Pentru aceasta luptă.¹⁸

Noi recunoaștem că spiritualitatea Anei nu cunoaște principiul ierarhic.

Ana ne arată o religiozitate tinerească în care mesajul biblic sparge crusta ierarhică tradițională. La lumină și la viață iese punerea în practică a primei scrisori a Sfântului Ioan (4,8.16). Deoarece Dumnezeu este iubire, El este tandru – ca sacristana, ca Ana. Deoarece Dumnezeu este desăvârșit de tandru, El rămâne mai slab decât cei care vor să domnească asupra credinței pure și vor să stăpânească asupra vieții curate a altora. Aceștia vorbesc despre Dumnezeu în imagini și noțiuni de dominare.

Ei proiectează dorințele proprii după putere asupra lui Dumnezeu. Dar acesta este într-adevăr slab, iubitor, tandru. Bineînțeles această slăbiciune a lui Dumnezeu este mai puternică decât oamenii (1 Cor 1,25).

Spiritualitatea tinerească a Anei ne arată următoarele: „Pretențiile de dominare distrug tandrețea. Tandrețea este o exorcistă a pretențiilor de dominare...”

Între cel ce domină și cel dominat nu este posibilă nici un fel de tandrețe...

În acea măsură este tandrețea emancipativă, în care este orientată tendențios spre eliberarea de dominare...”¹⁹

Tandrețea tinde spre atenția pentru ceea ce este mic și tăcut și neînsemnat, spre împăcare, spre „înălțarea celui smerit” (Lc 1,52), spre consacrarea biblică a principiului ierarhic tradițional în religie; spre consacrarea și prefacerea care să rezulte din postmodernitate ca și din Sfânta Scriptură a noastră.

Ana o arată tuturor.

4. Postulatul unei pedagogii a religiei realiste pentru noua casă Europa în postmodernitate

Grigore, Clara și Ana, trei oameni tineri din Austria, ne demonstrează mentalitatea lor religioasă pe care au dezvoltat-o în contextul postmodern în care trăim.

Aceasta este realitatea. Noi îi privim și trebuie să ne întrebăm: ce este de făcut pentru ca din punct de vedere al predării religiei să nu devenim naivi și să trebuiască să privim apoi neajutorați și furioși cum ni se sting luminile sfinte, ne pălesc culorile religioase, se epuizează mirosurile nobile și icoanele vrednice de cinste se degradează devenind numai material, deoarece lipsesc conceptele realiste pentru a invita oameni tineri în interiorul acestor forme de expresie ale religiei noastre?

Ce este de făcut dacă tandrețea mântuitoare a lui Dumnezeu este împinsă în lături prin egoism, prin cinism, prin relativism, prin fapte de violență în curțile școlilor, străzi și piețe, în societate, politică și economie?

De această problemă va trebui să ne ocupăm împreună în casa Europei, cu un orizont comun, plecând de la puncte de vedere diferite.

Grigore, Clara și Ana ne ajută la aceasta ca să concepem realist predarea religiei în noua casă Europa în timpul postmodernității.

¹⁸ Compară. Birgit Poelzl, a. a. O.: 160.

¹⁹ K. Marti, Teologia tandreței, în *Almanahul pentru literatură și teologie* 10, Wuppertal 1976, 25.

L'APPARITION AUX DISCIPLES D'EMMAÛS (Lc 24,13-35) PROPOSITION D'UNE SEQUENCE DIDACTIQUE

Nicoleta Simona MARȚIAN

REZUMAT: Isus înviat apare discipolilor de la Emaus – Lc 24,13-35 – **secvență didactică.** O secvență didactică este un demers complex care se poate dezvolta pe parcursul mai multor ore de predare. Exemplul propus în articolul de față, ce are ca punct de plecare prelucrarea unui text biblic, face parte dintr-un parcurs amplu al cărui obiectiv general este aprofundarea textelor biblice în cadrul orelor de religie. Episodul întâlnirii lui Isus cu discipolii de la Emaus vrea să ne facă să descoperim că orice întâlnire cu Mântuitorul ne schimbă viața. Prin mijloace specifice, o oră de curs care dezbate această temă îi va pune pe elevi în situația de a-și înțelege mai bine propria existență și relația cu Dumnezeu, fiind apoi capabili să *recitească* textul din această perspectivă.

Une séquence didactique est une démarche complexe qui peut inclure diverses sources (comme objet du travail), diverses techniques pédagogiques (le travail de groupe, la lecture structurale, le brain-storming, etc.) et elle peut s'étaler sur plusieurs heures de cours. Elaborer une séquence d'apprentissage, c'est donc prévoir une suite de démarches et simultanément, un ensemble de contenus à articuler. La séquence didactique commence par un choix du thème (analyse du programme, identification des compétences à développer, analyse des contenus), identification des représentations des élèves, caractérisation des objectifs (compétence à développer ou le progrès que l'on vise). Elle est suivie par une évaluation qui vise la pertinence et la faisabilité de la tâche, la qualité des matériaux, la cohérence du dispositif.

Notre proposition, qui a comme point de départ le travail d'un texte biblique, peut faire partie d'une démarche plus large dont l'objectif général est une appropriation des textes bibliques, appropriation qui donne lieu à des interrogations et à des découvertes diverses. Elle se limite seulement à la présentation du dispositif didactique d'une heure de cours.

Nous avons choisi pour cette séquence didactique l'épisode de „L'apparition aux disciples d'Emmaüs”. Le thème va être de faire découvrir que la rencontre avec Jésus bouleverse la vie. Nous savons que la lecture biblique se fait souvent sous forme de partage où chacun lit pour soi le texte, écoute sa proclamation et puis réagit. Cette réaction se comprend comme une interpellation qui ira en sens divers d'après le mot ou la phrase qui accroche un tel ou un tel. Mais s'il est vrai que le professeur de religion est d'abord un enseignant, son activité s'exerce dans le domaine de l'apprentissage de la foi, domaine qui n'est pas celui du simple ressort d'un savoir, mais d'une responsabilité éducative. C'est sous cet angle que par un questionnement

de la vie des élèves et de la sienne, il cherchera cet ancrage dans la vie, ancrage qui va permettre de réécrire ce texte pour son public d'aujourd'hui.

Le texte

13 Et voici que, ce même jour, deux d'entre eux se rendaient à un village du nom d'Emmaüs, à deux heures de marche de Jérusalem.

14 Ils parlaient entre eux de tous ces événements.

15 Or, comme ils parlaient et discutaient ensemble, Jésus lui-même les rejoignit et fit route avec eux;

16 mais leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître.

17 Il leur dit: „Quels sont ces propos que vous échangez en marchant?” Alors ils s'arrêtèrent, l'air sombre.

18 L'un d'eux, nommé Cléopas, lui répondit: „Tu es bien le seul à séjourner à Jérusalem qui n'ait pas appris ce qui s'y est passé ces jours-ci”

19 „Quoi donc?” leur dit-il. Ils lui répondirent: „Ce qui concerne Jésus de Nazareth, qui fut un prophète puissant en action et en parole devant Dieu et devant tout le peuple:

20 Comment nos grands prêtres et nos chefs l'ont livré pour être condamné à mort et l'ont crucifié;

21 et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël. Mais, en plus de tout cela, voici le troisième jour que ces faits se sont passés.

22 Toutefois, quelques femmes qui sont des nôtres nous ont bouleversés: s'étant rendues de grand matin au tombeau

23 et n'ayant pas trouvé son corps, elles sont venues dire qu'elles ont même eu la vision d'anges qui le déclarent vivant.

24 Quelques-uns de nos compagnons sont allés au tombeau et ce qu'ils ont trouvé était conforme à ce que les femmes avaient dit; mais lui, ils ne l'ont pas vu.”

25 Et lui leur dit: „Esprits sans intelligence, coeurs lents à croire tout ce qu'ont déclaré les prophètes!

26 Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela et qu'il entrât dans sa gloire?”

27 Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait.

28 Ils approchèrent du village où ils se rendaient, et lui fit mine d'aller plus loin.

29 Ils le pressèrent en disant: „Reste avec nous car le soir vient et la journée déjà est avancée.” Et il entra pour rester avec eux.

30 Or, quand il se fut mis à table avec eux, il prit le pain, prononça la bénédiction, le rompit et le leur donna.

31 Alors leurs yeux furent ouverts et ils le reconnurent, puis il leur devint invisible.

32 Et ils se dirent l'un à l'autre: „Notre coeur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Ecritures?”

33 A l'instant même, ils partirent et retournèrent à Jérusalem; ils trouvèrent réunis les onze et leurs compagnons,

34 qui leur dirent: „C'est bien vrai! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon.”

35 Et eux racontèrent ce qui s'était passé sur la route et comment ils l'avaient reconnu à la fraction du pain.

La démarche de Jésus

On voit les disciples s'éloigner de Jérusalem, ils cherchent la solitude car ils se trouvent dans une situation de doute, de questionnement. Ils parlent entre eux de l'expérience qu'ils ont vécue mais qu'ils ne comprennent pas. C'est à ce moment-là que Jésus les rejoint et fait route avec eux pour vivre ensemble une nouvelle expérience.

Cléopas et son compagnon viennent avec leur expérience. Ils connaissent bien la vie de Jésus, ils cherchent à comprendre et leur discours est aussi complet et exact que celui de Pierre¹. Ils savent que Jésus de Nazareth fut un prophète puissant en action et en parole devant Dieu (v. 19) mais pour eux cela n'a plus de sens car les grands prêtres l'ont livré et l'ont crucifié (v. 20).

C'est à ce moment-là qu'on voit Jésus rejoignant leur désir de comprendre. Il vient pour assumer leur expérience, leur connaissance. Il les écoute longuement, avec patience, les amène à exprimer ce qui fait leur souffrance profonde. Et puis, à partir de leur expérience „il leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait” (v. 27). Il leur fait découvrir à travers les Ecritures comment sa destinée et la leur s'inscrivent dans l'accomplissement du dessein d'amour de son Père².

Jésus chemine avec eux pour leur donner son message de salut. Message qui s'accomplit à la fraction du pain. Car c'est à la fraction du pain que le changement se produit: les disciples comprirent qu'en Jésus toutes les promesses étaient accomplies, le salut assuré et que de sa croix venait la vie éternelle; et c'est à ce moment que Jésus se fait reconnaître (v. 35). Car, il a été touché par leur désir de comprendre, toucher qui l'a fait cheminer avec eux afin de se révéler à la fraction du pain. Ainsi, avec cette expérience faite ensemble, tout était dit, la Révélation achevée et Jésus „leur devint invisible” (v. 31).

„Jésus accueille les démarches diverses des disciples, des compagnons. Il construit à partir de leur étonnement, de leur incrédulité, de leur désespoir; il se rend présent et donne la paix à ceux qui sont là. Alors ils seront prêts à porter témoignage, dans la puissance de l'Esprit-Saint qu'il leur enverra”³.

Jésus de Nazareth fut appelé Rabbi *mon maître* par nombre de personnes attentives à sa parole. Maître il le fut par son enseignement. Il a été Maître pour les disciples sur la route d'Emmaüs. Jésus est celui qui „appelle les gens à un changement de vie, à une conversion, à une nouvelle façon de remplir leur vie, parce que

¹ Cf. E. Charpentier, *Pour lire le Nouveau Testament*, Paris 1994, 40

² *Ibidem*, 40

³ J. Radermakers, *Jésus parole de la grâce selon saint Luc*, Bruxelles 1981, 523

maintenant Dieu vient les visiter et inaugurer la mise en place d'un monde nouveau sur des bases nouvelles"⁴.

Ainsi, après la rencontre avec la parole de Jésus chacun d'eux devient à son tour source de vie et de parole. De même que chaque enseignant fait choix (ou s'accommode) du cadre approprié à son projet pédagogique, Jésus choisit comme „cadre” chaque rencontre car le lieu pédagogique de l'action du Christ n'est autre que l'homme⁵. Chaque rencontre humaine est pour Jésus l'occasion d'une Bonne Nouvelle. Pour Jésus, tout commence par une rencontre qui devient le point de départ d'un compagnonnage et d'une convivialité à travers lesquels il se fait connaître et donne son message de salut. „Celui-ci ne révèle pas son identité par un enseignement immédiat. Une telle transmission de connaissances, à supposer qu'elle ait pu être correctement comprise, serait restée abstraite et n'aurait jamais pu engendrer une reconnaissance vivante. Nul ne peut dire l'identité de Jésus, sinon au sein d'une relation personnelle avec lui”⁶.

On apprend la pédagogie de Jésus. Il partage la vie de ceux qu'il rejoint sur la route, puis il leur partage sa parole et celle des Ecritures, lumière pour le chemin; enfin Jésus, invité par les disciples à „rester avec eux” (v. 29) partage le pain et, au terme de ce cheminement, fait affleurer son message: sa Résurrection.

„C'est chemin faisant, dans le «dire» et le «faire» ensemble que s'éclaire la vérité de la foi, car on voit bien qu'aux disciples qui s'interrogeaient sur le futur, Jésus n'a pas donné, chemin faisant, l'horoscope. Il ne leur a promis «que» l'Esprit comme guide (Jn 16,12)”⁷.

Ainsi, la rencontre avec Jésus est celle qui a bouleversé leur vies. C'est une rencontre qui leur demande de se resituer par rapport à leur propre expérience et par rapport à Jésus. Cette rencontre leur permet de trouver le sens de leur vie de foi. Car c'est dans cette rencontre que Jésus se donne à reconnaître dans ce qu'ils ont vécu. Non seulement il éclaire par sa parole les Ecritures, mais à travers une rencontre il fait avec eux l'expérience d'une autre manière de vivre leur propre vie et foi et, à partir de cela, il fait sortir le message du salut. Le Ressuscité se donne à reconnaître dans ce que l'on vit.

„Bien sûr, la parole du Ressuscité éclaire les Ecritures, comme elle illumine l'expérience actuelle, mais comme telle, elle se condense en deux versets (v. 25-26): elle n'est pas l'élément dominant. Le coeur du chapitre 24 de Lc est une «rencontre» débouchant sur une reconnaissance”⁸.

Cette manière de faire et de vivre avec eux une nouvelle expérience transforme les disciples. La parole de Jésus fait passer des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie.

⁴ J. Landier, F. Pecriaux, D. Pizivin, *Avec Marc. Pour accompagner une lecture de l'Evangile de Marc*, Paris 1980, 81

⁵ Cf. B. Chevalley, *La pédagogie de Jésus*, Paris 1992, 73

⁶ B. Sesboue, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris 1994, 36

⁷ K.-H. Schmitt, *Vie de foi et communication catéchétique*, *Lumen Vitae* 1, 1997, 51

⁸ J. Radermakers, *op. cit.*, 518

L'APPARITION AUX DISCIPLES D'EMMAÛS (Lc 24,13-35).

Elle est créatrice d'une vie nouvelle. Car, après le „vivre ensemble” de la fraction du pain, les disciples osent affronter l'avenir. Et, si, avant cette rencontre ils cherchaient la solitude, on les voit maintenant devenir des témoins de la Bonne Nouvelle: „Se levant à l'instant même, ils retournèrent à Jérusalem.” (v. 33).

En suivant la démarche de Jésus on voit que son enseignement ne passe pas de haut en bas. Ce n'est pas un enseignement descendant mais un enseignement dans lequel le maître, tout en tenant compte de l'expérience des disciples, chemine avec eux. Chemin faisant, Jésus vit lui-même avec les disciples l'expérience d'une rencontre à travers laquelle va affleurer la Bonne Nouvelle des Pâques.

À partir de ces enjeux, nous proposons le cheminement suivant:

1. l'enseignant analyse le texte pour y découvrir les catégories de base
2. il fait jouer ces catégories en classe
3. les catégories auront révélé leur ancrage possible dans la vie et alors seulement le texte sera relu et réécrit.

Passons à l'illustration:

1. Donner le texte de Lc 24,13-35 aux élèves. Travail sur le texte

1.1. Situation initiale: pour mettre en évidence cela, souligner ce qui a trait aux comportements des personnes sur la route.

les disciples:

ont l'air sombre
faisaient route ... SITUATION DE DESESPOIR
quittent Jérusalem
sont enfermés sur eux-mêmes

Jésus:

s'approcha d'eux
il marchait avec
ouvert à l'autre

1.2. La transformation

- * les disciples s'efforcèrent de le retenir
- * Jésus entra pour rester avec eux
- * partage leur expérience
- * le signe qui permet la reconnaissance

1.3. Situation finale

les disciples se levèrent et retournèrent à Jérusalem
Jésus se fit invisible

On pourrait schématiser:

	transformation:	
	le signe qui permet la reconnaissance	
situation initiale:		situation finale:
DESESPOIR		CONFIANCE

Questions:

* Comment, dans la situation finale, les disciples relisent-ils ce qui était énoncé dans la première partie du texte?

* Quel est le signe qui a permis la reconnaissance?

* Ce cheminement extérieur est signe de quel cheminement intérieur?

Les disciples fuient Jérusalem:

mort de Jésus-chemin de la débâcle; peur de subir le même sort; fin d'une aventure; fin de leur projet sur Jésus-Christ.

Jésus s'approche:

ils ne le reconnurent pas car ils étaient attachés au passé et à leur conception du Messie.

Jésus fit semblant d'aller plus loin:

Jésus ne s'impose pas, il propose sa présence.

À Emmaüs:

reconnaissance, ils voient clair et... absence de Jésus.

Retour vers Jérusalem:

chargés d'une mission, Jésus est vivant, retour vers la communauté, vers les autres disciples.

* Comparer les traits qui distinguent la situation initiale et la situation finale.

avant	après
tournés vers le passé	tournés vers l'avenir
fuite de Jérusalem	retour vers Jérusalem
non-reconnaissance de Jésus	reconnaissance de Jésus
aveuglés	ils voient clair
présence de Jésus	disparition de Jésus
DESESPOIR	CONFIANCE

2. Dialoguer avec le texte

Nous avons découvert dans un premier temps les catégories fondamentales qui jouent dans le texte. Pour notre analyse les catégories qui apparaissent sont *désespoir/confiance*. Le désespoir se présente sous forme de piège. Les disciples sont empêchés de voir Jésus, d'être ouverts à l'autre. Dans un deuxième temps il s'agira de découvrir comment ces catégories jouent dans „le texte de la vie”. Le texte biblique ne pourra être relu que lorsque l'ancrage existentiel sera suffisamment profond.

2.1. comment se passe concrètement l'opposition désespoir-confiance dans la vie des élèves:

- au plan de la vie quotidienne: sentiment d'être privés de liberté et de n'être pas compris, etc.

- au plan de la foi: en quoi consiste le piège pour le jeune dans son existence de foi, etc.

2.2. remarquer que dans le texte analysé le passage du désespoir à la confiance est opéré grâce à la rencontre avec Jésus.

3. Réexpression

C'est le moment où le texte sera relu et réécrit. Il s'agit d'aider la classe à réexprimer dans son langage, l'enjeu profond d'une question et la signification qui s'en dégage. Ce travail peut se faire soit individuellement, soit en équipes. Pour les élèves, c'est une épreuve de vérification de ce qu'ils ont réellement compris et de ce qu'ils sont capables de redire, non pas au sens de répéter mais de „produire” avec une intelligence créatrice et autocritique. C'est souvent un moment de grande attention où chacun s'entend dire un „tiens, oui!” dont nous ne mesurons pas toujours l'importance.

Pour cette étape les activités proposées peuvent être diverses. Par exemple:

- réalisation par les élèves d'une bande dessinée, avec des traits simples;
- rédiger un texte (un commentaire);
- journal à plusieurs voix, etc.
- remplir les bulles d'une bande dessinée du récit actualisé;
- chercher dans leur vie des rencontres qui les ont bouleversés.

Voilà une pédagogie dont le but est de donner envie de connaître et de communiquer. Car Dieu est entré en dialogue avec son peuple pour se faire connaître et non pour donner des définitions que nous aurions à apprendre par coeur pour savoir qui il est. La connaissance déborde largement l'ordre du savoir. Et le cours de religion, à travers le modèle d'apprentissage (que nous avons utilisé ci-dessus), peut être „une *manifestation*, une mise en présence (médiante) de Dieu ou du désir de *voir* Dieu”⁹.

⁹ A. Knockaert, Ch. van der Plancke, *Cours de religion. Comment s'y prendre?*, Bruxelles 1985, 8

NICOLETA SIMONA MARȚIAN

Bibliographie

Sources

Traduction Oecuménique de la Bible, Paris 1989

Ouvrages généraux

E. Charpentier, *Pour lire le Nouveau Testament*, Paris 1994

Ouvrages spéciaux

B. Chevalley, *La pédagogie de Jésus*, Paris 1992

A. Knockaert, Ch. van der Plancke, *Cours de religion. Comment s'y prendre?*,
Bruxelles 1985

J. Landier, F. Pecriaux, D. Pizivin, *Avec Marc. Pour accompagner une lecture de
l'Évangile de Marc*, Paris 1980

J. Radermakers, *Jésus parole de la Grâce selon Saint Luc*, Bruxelles 1981

K.-H. Schmitt, Vie de foi et communication catéchétique, *Lumen Vitae* 1, 1997,
39-51

B. Sesboue, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Paris 1994

DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFES

Bogdan **BLAGA**

REZUMAT: Evoluția istorică a conceptului de solidaritate. În zilele noastre se vorbește tot mai mult despre solidaritate. Acest concept este utilizat în contexte diferite fie că este vorba de programe politice, fie în cazul unor catastrofe naturale sau situații extreme și nu în ultimul rând în discursul unor lideri religioși. Însă acest termen nu este unul de dată recentă, ci are o lungă și „colorată” istorie. Prezentul articol își propune să investigheze istoria evoluției acestui termen, reliefând diversele accepțiuni și utilizări conferite acestuia. Acest articol se dorește a fi primul dintr-o serie, care vizează problematica solidarității, așa cum se reflectă ea în doctrina socială a Bisericii catolice, dar și accepțiunea acestui termen în societatea românească post-comunistă.

I. Einführung

Heutzutage wird sehr viel über Solidarität gesprochen. Wir können ruhig sagen, dass es sich um eine lebendige Wiederentdeckung dieses Begriffs handelt. Dieser Wort wird in verschiedenen Bereichen des alltäglichen Lebens benützt, ob es sich um der Politik bzw. politischen Programme, ob es sich um Naturkatastrophen oder Diskursen des Papstes handelt. Aber dieser Begriff ist nicht ein neu erfundenes, sondern er hat schon eine lange und bunte Geschichte hinter sich. Um einen besseren Verständnis dieses Begriffs zu bekommen, müssen wir wieder in der Geschichte eintauchen, und von dort werden wir uns Schritt nach Schritt der gegenwärtigen Geschichte annähren. Unser Eintauchen in der Geschichte wird sich auf mehreren Ebenen in der Entwicklung dieses Begriffs konzentrieren: politische, rechtliche, fachlichen und christliche Ebene.

Das Problem der Solidarität werde ich in mehreren Artikeln untersuchen. Der jetzige Artikel ist eine Einführung zur Analyse der Solidarität mit einem Rückblick in der Geschichte dieses Begriffs.

II. Wortherkunft, Geschichte, Begriff und Problem der Solidarität

1. Wortherkunft

Jedes Wort (bzw. Begriff) hat seine Geschichte, seine Wurzeln, die wichtig sind für ihr Verständnis. Die Annäherung an dem vielschichtigen Begriff der Solidarität kann auch durch das Studium der Wortherkunft geschehen. Er ist etymologisch den lateinischen Termini *solidus* (fest, ganz, sicher gegründet) und *solidum* (fester Grund, Boden) zuzuordnen.¹

Das Etymologische Wörterbuch von Friedrich Kluge in seiner 22. Auflage aus dem Jahre 1989 zum Eigenschaftswort „solidarisch“ merkt das folgende:

¹ W. Kasper, K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertele, W. Korff, P. Walter (Hgs.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 20 Band, Freiburg 2000, 706.

„Solidarisch Adj. „zu jmd. Haltend, für jmd. Einstehen“. Im 19. Jh. entlehnt aus gleichbedeutend frz. *solidaire* (wörtlich „jeder für den anderen haftend“), zu 1. *in solido* „im ganzen“, zu 1. *solidus* „ganz, völlig, vollständig“. Die moderne Bedeutung entsteht in der juristischen Fachsprache“.

Das Katholische Soziallexikon² bleibt bei dieser zweite lateinische Wortbedeutung und erweitert den Blick auf die Bedeutung und Verwendung des Begriffs in der Katholischen Soziallehre:

„Solidare (lat.)= dicht, fest machen. S. bezeichnet das Zusammengehörigkeitsgefühl, die enge Verbundenheit, die wechselseitige Verantwortlichkeit, in einer Gruppe von Menschen. Gemeinsame >>>soziale Lage>>>, gemeinsame Interessen, gemeinsame Weltanschauung,>>> Ideologie und/oder>>> politische Überzeugung begründen ein Gemeinschaftsbewusstsein, das zu gemeinsames (solidarischem) Handeln führt. S. bekommt bes. in organisierten Gruppen, vor allem in den Gewerkschaften, zum Ausdruck; so trägt die polnische Gewerkschaftsbewegung den Namen »Solidarnosc«, d.h. S. wird von der>>> katholischen Soziallehre nicht nur in Gruppen und Organisationen gefordert, sondern stellt auf der Ebene der Beziehungen zwischen den>>> Staaten eine entscheidende Voraussetzung für>>> Frieden dar. - Gefordert ist ein solidarisches Verhältnis zu den Armen und Schwachen, zu ärmeren>>> Gemeinden, zu ausländischen Arbeitnehmer, zu allen Menschen und allen Völkern, auch zu den nächsten Generationen. Der wachsende Sinn dafür gehört zu den charakteristischen>>> Zeichen der Zeit.- Im>>> Solidaritätsprinzip wird diese Haltung als zum Wesen der menschlichen Person gehörig beschrieben.“

2. Kurze Geschichte in der Entwicklung des Begriffes

Der Begriff der Solidarität ist unter den Kategorien des moralischen und politischen Denkens einer der jüngsten. Das römische Recht hatte eine Formulierung *obligatio in solidum* für die Beschreibung einer speziellen Form der Haltung, nach der jedes Mitglied einer Gemeinschaft³ für die Gesamtheit der bestehenden Schulden aufzukommen hatte und umgekehrt die Gemeinschaft für die Schulden jedes einzelnen Mitgliedes.⁴ Erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde diese Rechtsfigur verallgemeinert und auf das Gebiet von Politik, Gesellschaft und Moral übertragen: als „Solidarität“ bezeichnete man das Bestehen einer wechselseitigen moralischen Verpflichtung zwischen Individuum und Gemeinschaft.⁵

Zuvor hatte er Ausweitungen in Richtung Handelsrecht und andere wirtschaftlichen Beziehungen sowie im Sinne allgemein moralischen Verbindlichkeiten erfahren (z. B. *Code Civil*); für seine Verbreitung ebenso wie für seine Bedeutungsauffüllung hat daneben die katholische Morallehre mit den

² E. Buchberger, W. Suk (Hg.), *Solidarisch leben. Kleines Soziallexikon*, Linz 1998, 180.

³ Einer meist familiären.

⁴ K. Bayertz (Hg.), *Solidarität, Begriff und Problem*, Frankfurt am Main 1998, 11.

⁵ K. Bayertz, *op. cit.*, 11.

DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFES

Vorstellungen einer durch die Erbsünde bestehenden kollektiven Schuld und einer entsprechender Verbundenheit aller Menschen eine nicht unwichtige Rolle gespielt.⁶

Zu einem Begriff *der sozialen*, dann auch *der politischen Sprache* wurde Solidarität in den Schriften und im Umfeld der französischen Frühsozialisten, vor allem bei den Schülern von C.H. de Saint-Simon und C. Fournier, die christliche geprägte Forderungen nach Wohltätigkeit und Barmherzigkeit mit sozialpolitische Initiative und radikaler Gesellschaftsveränderung verbanden.

Das erste Auftauchen des Solidaritätsbegriffs, im *politischen Kontext*, ist am Beginn des 19. Jahrhunderts im revolutionären Frankreich und auch bei L. Blanc und P.J. Proudhon zu lokalisieren. Das Wort *solidarité* wird in Analogie zur *fraternité* konstruiert.⁷ Bereits in den Jahren zuvor hatte A. Comte den Begriff zur Beschreibung der Verbundenheit aller Menschen, aber auch für die Beziehung anderer Arten von Zusammenhang und Verbindung genutzt und popularisiert.⁸

Die Transformation *des rechtlichen zum sozialpolitischen* Begriff ist von Pierre Laroux gekennzeichnet worden.⁹ In seinem 1840 erschienen Buch „L humanité socialiste“ schlägt er vor, die Tugenden der christlichen Liebe und der Barmherzigkeit durch *solidarité* zu ersetzen. Er findet, dass die erstere viel zum Stillhalten drängten, als befreiendes Potential freizusetzen. Stattdessen führt er die Solidarität als anthropologisch-soziales Charakteristikum ein, als Naturgesetz, unter dem die Sorge für alle Menschen zu verstehen ist.¹⁰

Die enge Beziehung zwischen den Begriffen *fraternité* und *solidarité* führt uns auch zu dem Begriff der Brüderlichkeit.¹¹ „Die Idee einer umfassenden irdischen Bruderschaft, die alle Standesgrenzen aufhebt, gewinnt erstmals in den Bauernständen der frühen Neuzeit an Verbreitung und wird schließlich für die Aufklärung zentral.“¹² Der Übergang vom Gesinnungs- zum politischen Handlungsbegriff geschieht erst mit der französischen Revolution, durch die Ersetzung mit der „Solidarität“.

⁶ Brockhaus - die Enzyklopädie, 20 Band, Leipzig- Mannheim 1998, 372.

⁷ Vgl. L. Bourgeois, La Solidarité, Paris 1914 in: 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, 29.

⁸ Brockhaus - die Enzyklopädie, 372.

⁹ Pierre Laroux (1797-1871), christlicher Sozialist. „Ich habe als erster von den Legisten den Terminus Solidarität übernommen, um ihn in die Philosophie einzuführen. (Laroux Pierre, La grève de Samarez, I, 254), in: G. Pöltner (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981, 9-21.

¹⁰ Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 29.

¹¹ In der Antike wird der Begriff *adelphói*, auf die Volksgenossen angewendet. Im Mittelalter bezeichnet die Idee der *fraternitas* die Spirituelle Verbindung unter den Mitgliedern christlicher Bruderschaften.

¹² Vgl. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 29.

Der Begriff der Solidarität findet Aufnahme auch in *politische Programme*. Die Denker des wirtschaftlichen Liberalismus in Frankreich versuchen den benutzten Begriff der Solidarität auf der Basis von Emile Durkheims Verständnis der organischen Solidarität in ihr System zu integrieren. In Blick kommt das Produzent - Verbraucher - Verhältnis. Der französische Volkswirt Yves Guyot unterstützt diese Idee mit folgenden Worten: „Der Produzent sorgt sich jeden Augenblick um ihr [i. e. den Kunden] Wohlsein, sein Gefühl umfasst die ganze Menschheit.“¹³

Ähnlich wie die Denker des wirtschaftlichen Liberalismus, auch die frühsozialistischen Theoretiker hatten die Idee einer harmonischen Gesellschaft unterstützt. Innerhalb der Arbeiterbewegung der Begriff der Solidarität umfasst die Fürsorgebereitschaft nach innen und die Bereitschaft zur Selbstbehauptung nach außen.¹⁴

Vom wirtschaftlichen Feld richten wir unsere Aufmerksamkeit auf der Entwicklung des Begriffes im *katholischen Milieu*. Dieses Milieu versucht durch seinen Denker eine Antwort auf die soziale Frage zu geben und eigene Gesellschaftstheorien zu entwickeln. Zur Entwicklung dieser Theorien sind verschiedenen Antworten entstanden, die die verschiedenen Orientierungen zeigen. *Eine Orientierung* wird von dem Staatsphilosophen Juan Donoso Cortés (1809-1853) vertreten. Auf die Frage was die Gesellschaft zusammenhalte, antwortet er mit dem „Dogma der Solidarität“¹⁵, „das die substantielle Einheit des Menschengeschlechts bezeichnet, die der schöpfungsgemäßen universellen Menschennatur, der Erbschuld aller Menschen sowie der Erlösungstat Jesu Christi entspringt.“¹⁶ Er spricht über die Ausrichtung aller Menschen auf das Übernatürliche, und daher sollen „sich gemeinsam zu den göttlichen Erhabenheiten erheben“¹⁷.

Die andere Orientierung in dem katholischen Milieu bezieht sich auf die Frage, ob zur Verwirklichung der Solidarität staatliche Maßnahmen ergriffen werden oder nicht. Diese Frage teilt die sozialkatholischen Denker in *zwei Lager*, jeder zugehörig zu einer Schule. Auf einer Seite haben wir die Schule von Liège, die ihre Forderung nach staatlichen Interventionen und Sozialgesetzen mit Solidarität begründet, und auf der anderen Seite haben wir die Schule von Angers (liberalen Vertreter), die mit selbe Berufung auf Solidarität jede Staatsintervention und Sozialgesetzgebung ablehnt. Die Begründung dieser Ablehnung steht in der Unzulässigkeit, Werke der Nächstenliebe zu Pflichten der Gerechtigkeit umzuformulieren.

¹³ Ch. Gide, Ch. Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Jena, 1923, 664.

¹⁴ Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 31.

¹⁵ J. D. Cortés, Werke in zwei Bänden. Bd. I. Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851-1853, Weinheim 1989 in: Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 32.

¹⁶ Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 32.

¹⁷ J. D. Cortés, Werke in zwei Bänden. Bd. I. 158 in: Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 32.

DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFES

Zeitlich parallel wurde er zu einem *Terminus technicus* der neu entstandenen Soziologie, wo er seit Auguste Comte und später Emile Durkheim den „Zement“ charakterisiert, der eine Gesellschaft zusammenhält und zu einer Einheit macht.¹⁸ Aus der Sprache der Politik und Soziologie wurde er im 20. Jahrhundert von Autoren wie Max Scheler¹⁹ und Henri Bergson in die Moralphilosophie übernommen und trat hier in ein Verhältnis zu Begriffen wie „Sympathie“, „Menschenliebe“, „Wohllollen“, „Loyalität“.

Nach Schelers Auffassung wird durch das Solidaritätsprinzip die gesamte moralische Welt zu einem großen Ganzen. In diesem Ganzen jedes Individuum ist für das Handeln und das Wollen, für Schuld und Verdienst jedes anderen Individuums mitverantwortlich. Neben und unabhängig von der selbstverschuldeten Schuld und den selbstverdienten Verdiensten jedes Individuum haben wir als Folge eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst, an denen jedes Individuum teilhat.²⁰

Als eine Fortsetzung zu Schelers Definition, definiert Nikolai Hartman Solidarität als „eine Bindung, ein Zusammenstehen, ein Einstehen und Mitverantwortlichkeit der Person für Personen“²¹. Hartmann unterscheidet verschiedene Formen oder Stufen der Solidarität: die rechtliche Solidarität²², die Solidarität aus Nächstenliebe²³, die auf gemeinsamem Glauben beruhende Solidarität²⁴ und die geschichtliche Solidarität mit den künftigen Generationen²⁵.

Die oben genannte²⁶ Aufnahme des Begriffs der Solidarität in den *politischen Programme* wurde zu einer Tradition geworden. Diese Tradition die der christlich geprägten Soziallehre und nicht zuletzt die in Frankreich bis in die Gegenwart reichenden Nachwirkungen des Solidarismus, ist z. B. in die politische Diskussionen und Parteiprogrammen des 20. Jh. immer wieder aufgenommen worden. Während sozialdemokratischen und sozialistischen

¹⁸ K. Bayertz, *op. cit.*, 11.

¹⁹ Max Scheler wurde vor allem aufgrund der christlichen Phase seines Denkens, in der er seine Solidaritätslehre entwickelt hat zu einem der einflussreichsten Vertreter der katholischen Sozialphilosophie des nun zu Ende gehenden Jahrhunderts. Wie kein anderer hat er die Solidarität als ein mit dem personalen Wesen des Menschen verknüpftes Phänomen begriffen. Sein Denken ist bis heute weit wirksamer als man das aus der Häufigkeit seiner Zitierungen schließen könnte, und zwar deshalb, weil es die anthropologischen, sozialetischen und gesellschaftspolitischen Auffassungen von Papst Johannes Paulus II. geprägt hat. Mehr über Max Scheler in: E. Thiemer, *Solidarität begreifen. Karl Marx, Max Scheler, Aristoteles, Talcott Parsons: 4 Wege zum Verständnis eines menschlichen Miteinander*, Frankfurt am Main 1996.

²⁰ Vgl. K. Bayertz, *op. cit.*, 18.

²¹ N. Hartmann, *Ethik*, 4. unveränd. Aufl., Berlin 1962, 489.

²² *Ibidem*, 424 ff.

²³ *Ibidem*, 458 ff.

²⁴ *Ibidem*, 471 ff.

²⁵ *Ibidem*, 488 ff.

²⁶ Siehe Seite 3.

Solidaritätsvorstellungen bis heute „im Schatten der Tradition des Solidaritätsbegriffs der Arbeiterbewegung stehen“²⁷, in eine gewisse Masse die christlich - konservativen Parteien haben sich eher den christlichen Soziallehren und einem katholischen Solidarismus verpflichtet gefühlt.²⁸ Die Benützung des Solidaritätsbegriffs von den christlichen Parteien wird sich nicht vornehmlich auf die Überwindung sozialer Ungleichheit durch gesellschaftliche Institutionen beziehen, sondern „auf die Sicherung von Mindeststandards hinsichtlich sozialer Grundsicherungen und auf individuelle und gruppenspezifischen Hilfeleistungen abhebt.“²⁹

Aus den gesellschaftlichen und ökonomischen Krisen und neuen Erscheinungsformen der Armut und Benachteiligung am Ende des 20. Jh. dem Thema der Solidarität erwächst ein erneutes Interesse. Gerade angesichts eines Auseinanderdriftens von armen Ländern und (wenigen) reichen Gesellschaften und einer entsprechende Zweiteilung Europas nach dem Zusammenbruch des Kommunismus, die sich in wachsender Arbeitslosigkeit ebenso zeigt wie in einem fortschreitenden Abbau sozialstaatlichen Sicherungen bei gleichzeitig andauernder Benachteiligung von Frauen Alten und Migranten, sind auch die Rahmenbedingungen und Verwerfungen wieder zu erkennen, gegen die sich unter den Bedingungen der frühen Industriegesellschaften des 19. Jh. Solidarität als Bereitschaft zur wechselseitigen oder einseitigen Unterstützung im Kampf gegen Unrecht und Benachteiligung entwickelte.³⁰ Im 20. Jh. wird sich, im Hinblick auf eine individualisierte Bürgergesellschaft, eine „posttraditionelle Solidarität“ entwickeln. Sie versteht sich als Fortschritt und Erweiterung, dass sich nunmehr die Strukturmerkmale der Solidarität³¹ als Grundlagen der Gesellschaft selbst, jenseits der Gruppeninteressen, bestimmen lassen. Zugleich können wir auch die schwache Seite dieser „posttraditionellen Solidarität“ erkennen. Wenn die genannten Merkmale auf die solidarische Interaktion beliebiger Gruppen übertragen oder - im Namen religiöser, wirtschaftlicher oder politischer Kollektive - dazu genutzt werden, die gruppenspezifische Loyalität der Einzelnen gerade dann einzufordern, wenn die betreffenden Gruppen darauf zielen, Ungleichheit, Unrecht oder Benachteiligung herzustellen oder zu legitimieren³², dann haben wir mit einem ethischen Missbrauch der Solidaritätsbegriff zu tun.

²⁷ *Brockhaus - die Enzyklopädie*, 373.

²⁸ Diese Orientierung wird von H. Pesch, G. Gundlach, O. von Nell-Breuning vertreten.

²⁹ Vgl. *Brockhaus - die Enzyklopädie*, 373.

³⁰ *Brockhaus - die Enzyklopädie*, 374.

³¹ Freiwilligkeit, Nichtselbstverständlichkeit der Hilfe und intendierte egalitäre Kooperation.

³² *Brockhaus - die Enzyklopädie*, 374.

3. Begriff und Problem der Solidarität - (Post-)Modernen Perspektiven

Wie wir vorher gesehen haben, der Begriff der Solidarität war in eine heterogene Verwendungsweise benützt. Der gemeinsame deskriptive Kern besteht in der Idee eines wechselseitigen Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern einer Gruppe von Menschen.

Die normative Dimension entfaltet der Solidaritätsbegriff durch zusätzliche Bedingungen:

Die Individuen haben nicht nur einen objektiven Zusammenhang, sondern sie betrachten es auch als subjektiv, d.h. sie identifizieren sich mit der Gruppe und sind untereinander emotional verbunden. Diese emotionale Verbindung wird die Gruppe in einer Gemeinschaft umwandeln.

Dieser Gemeinschaftscharakter bringt zwei wichtige Elemente: die Erwartung von gegenseitiger Hilfe im Bedarfsfall und die Bereitschaft dazu. Die Hilfe der die Menschen motiviert muss nicht vollkommen altruistisch sein, sondern „sie kann als Beitrag zu einem gemeinsamen Ziel verstanden und mit der Erwartung verbunden werden, im Bedarfsfall selbst unterstützt zu werden.“³³

Dabei wird die Legitimität der jeweiligen Gemeinschaft und ihrer Ziele unterstellt; die Hilfe wird in dem Bewusstsein erbracht, dass durch sie wichtige und berechtigte Interessen der Gruppenmitglieder gewahrt oder durchgesetzt werden.

Jeder Begriff bekommt in seiner Entwicklungsgeschichte eine gewisse Position, deshalb die Klärung der Position des Solidaritätsbegriffs sehe ich in diesem Punkt für berechtigt. Im Vergleich zu anderen Begriffen wie Gleichheit, Gerechtigkeit, das Solidaritätsbegriff steht unter einer gewissen Randständigkeit. Für diese relative Randständigkeit ergeben sich zwei Gründe:

(1) *Der erste Grund* ergibt sich aus einem konstitutiven Bezug auf eine jeweilige

Gemeinschaft. Die gegenwärtige Ethik ist ausschließlich an der Begründung universeller Normen interessiert; sie kennt nur Individuen einerseits und die ganze Menschheit andererseits; eine eigenständige Bedeutung partikularer Gruppen und Gemeinschaften kann auf dieser Basis nicht anerkannt werden.³⁴ Wir haben mit einem soziologischen oder psychologischen Faktum zu handeln, wenn es eine Tatsache ist, dass jene Menschen, die sich einer Gemeinschaft zugehörig fühlen, in der Regel zugleich auch eine Verpflichtung dieser Gemeinschaft und ihren Mitgliedern gegenüber empfinden. Aus dem metaethischen Hintergrund, das aus einem Sein kein

Soll folgt, kann die Tatsache der Zugehörigkeit die Existenz einer Verpflichtung nicht begründen. Mit der Herstellung einer Beziehung zwischen

³³ K. Bayertz, *op. cit.*, 12.

³⁴ *Ibidem*, 13.

Gemeinschaft und Verpflichtung, setzt sich der Solidaritätsbegriff „dem Verdacht des naturalistischen Fehlschlusses aus.“³⁵

(2) *Der zweite Grund* ist in den Akzentuierung von positiven Verpflichtungen der

Solidaritätsbegriff zu sehen. Diese Verpflichtungen erwachsen aus den Gemeinschaftsbeziehungen der Individuen. Die moderne Moralphilosophie beruht auf der Idee und auf dem Ideal der Individualität und ihre Hauptfunktion zeigt sich als defensiv, in der so genannten Sicherung der legitimen Interessen der Individuen. Die Ansprüche der Gruppen oder Gemeinschaften sind heteronom und werden als eine Gefährdung auf der freien Selbstbestimmung wirken. Die positiven Pflichten unterliegen einem besonderen Rechtsfertigungsdruck, und sie gelten nur dann als legitim, wenn sie entweder freiwillig eingegangen wurden oder auf Reziprozität beruhen.³⁶

Von der Geschichte des Solidaritätsbegriffes aus, können wir ein bisschen mehr unseren Blick auf die Verwendungsweisen dieses Begriffs erweitern. Dabei wird allerdings die Frage nach dem Verhältnis universeller und partikularer Verpflichtungen ein leitender Gesichtspunkt sein.

Solidarität als allgemeine Brüderlichkeit – wenn wir die Menschheitsentwicklung zurück folgen, können wir merken, dass die Gemeinschaften von einem naturwüchsigen Charakter geprägt waren. Dominant waren die biologische Bande: Blutsverwandtschaft und sexuelle Beziehungen.³⁷ „Solidarität ist in diesen Phasen der Geschichte gleichbedeutend mit <Brüderlichkeit> im wörtlichen Sinn und <Moral> eine Gesamtheit von Normen des Verhaltens gegenüber den Mitgliedern der eigenen Sippe.“³⁸

Die stoische Philosophie hat die Idee einer universellen moralischen Gemeinschaft formuliert, und mit diesem Schritt war der Übergang von der Moral „geschlossener Gesellschaft“ zur Moral „offener Gesellschaft“ getan.³⁹ Der erste Typ von Gesellschaft kann man als instinktiv bezeichnen, und hat seine Quelle in unserer Natur.⁴⁰ Zur zweiten Typ gelangen wir durch einen Umweg, „denn nur durch Gott hindurch, nur in Gott, kann die Religion die Menschen dazu bringen, das Menschengeschlecht zu lieben.“⁴¹

Diese zwei Typen haben in der Geschichte auch zur Entstehung von *religiösbezogenen bzw. nichtreligiösbezogenen Ethiken* geführt. Das Christentum hat die

³⁵ *Ibidem*, 14.

³⁶ *Ibidem*, 14.

³⁷ *Ibidem*, 15.

³⁸ *Ibidem*, 15.

³⁹ H. Bergson in: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena 1933, 28 erklärt, dass die erste ist „instinktiv“ und hat ihre Quelle in unserer Natur, und zur zweiten gelangen wir durch einen Umweg „denn nur durch Gott hindurch, nur in Gott, kann die Religion die Menschen dazu bringen, das Menschengeschlecht zu lieben“.

⁴⁰ Vgl. K. Bayertz, *op. cit.*, 16.

⁴¹ H. Bergson, *op. cit.*, 28.

Idee einer umfassenden Gemeinschaft aller Menschen aufgegriffen, aber von der Stoa gegebene kosmologische Begründung fallengelassen. Diese Begründung wurde mit einer theologische ersetzt, die lautet: Dass alle Menschen Kinder Gottes und in diesem Sinne Brüder sind. Die Idee der Gotteskindschaft wurde zur Grundlage des ethischen Universalismus gemacht.⁴² Als nichtreligiöse Ethik nehmen wir das Beispiel des Utilitarismus. Sein grundlegendes Prinzip kann nur vor dem Hintergrund der Annahme, dass alle Menschen eine große Gemeinschaft bilden, verstanden werden. Für John Stuart Mill eine wichtige Grundlage der utilitaristischen Moral ist die natürlich gefühlsmäßige: „Dieses unerschütterliche Fundament sind *die Gemeinschaftsgefühle* der Menschen – das Verlangen nach Einheit mit unseren Mitgeschöpfen... Das gemeinschaftliche Leben ist dem Menschen so natürlich, so notwendig und so vertraut, dass er sich niemals – es sei denn in einigen ungewöhnlichen Fällen oder durch einen bewussten Akt der Abstraktion – anders als das Glied eines Ganzen denkt...“⁴³.

Zu diesem Punkt folgende anschließende Bemerkungen sind erwünscht. Der Begriff der Solidarität beinhaltet unterschiedliche Begriffskomponente, die sich als unerlässlich für das Verständnis der Solidarität ergeben. Die Menschen stehen im Mittelpunkt der solidarischen Handlungen, auch wenn es sich um eine religiös- bzw. nichtreligiösbezogene Ethik handelt. Der Unterschied besteht mehr um die Bindung der Menschen an Gott (Kinder Gottes und Brüder untereinander) oder die einfache, natürliche Bindung zu den anderen Mitmenschen (alle Menschen bilden eine große Gemeinschaft).

III. Entstehung und Wandel des Solidaritätsbegriffs im christlichen Milieu

Nach dieser geschichtlichen-politisch-fachbezogene Einführung in dem Entwicklungsprozess dieses Begriffs, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf eine besonderen Entwicklung, nämlich im christlichen Milieu, mit einem besonderen Augenmerk in dem Alten Testament.

1. Soziale Verhalten in Bibel und früher Kirche

Wenn im theologischen Kontext von Solidarität die Rede ist, wird implizit und explizit immer wieder auf dieses traditionelle Verständnis rekurriert. Daher richtet unser Blick auf die Untersuchung der Bedeutung von Kirche - Gemeinschaft und Gemeinwohl. Dabei sind der biblisch-urkirchliche und der klassisch-philosophische Traditionsstrang zu unterscheiden, die beide im Lauf der Geschichte in unterschiedlicher Gewichtung das soziale Denken und Handeln der Kirche geprägt haben.⁴⁴

Die sich aus der Botschaft von Anbrechen der Gottesherrschaft herleitende Ethos der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe hat seine Wurzeln

⁴² Vgl. K. Bayertz, *op. cit.*, 16

⁴³ J. S. Mill, *Der Utilitarismus* (1861). Übersetzung von D. Birnbacher, Stuttgart 1976, 54-56.

⁴⁴ Prüller-Jagenteufel, *Solidarität*, 21.

im Judentum und der ganz in eben dieser Tradition stehenden Ethik, und prägt über Kirchenväter und -lehrer die gesamte kirchliche Tradition.

Im *Alten Testament* sind die Begriffe von Üben von Recht und Gerechtigkeit, von Güte und Erbarmen im Umgang mit den Brüdern und Schwestern als Realisierung des Jahwes - Bundes betrachtet. Das Vorbild des Handelns des Volkes Gottes muss in Gottes Handeln an Israel gesucht werden. Die Heilige Schrift betont diese Handeln ins besondere mit dem Verhalten gegenüber Personen in prekärer Lage: die Armen, die Witwen und die Waisen.

Aber dieses innergemeindlichen Verhalten hat sich auch nach außen, zu den Fremden, ausgeweitet, als Zeichen für den transzendentalen Charakter der Gottesliebe. Wenn das Gebot der *Fremdenliebe* in Lev 19,34 mit dem Satz „Er ist wie du“, begründet wird, so eröffnet sich eine Perspektive der „Menschenrechte“⁴⁵, die überschreitet das innerkirchliche Ethos.⁴⁶

Im *Neuen Testament* die Bedeutung des sozialen Verhaltens besitzt weiter eine zentrale Stellung: auf einer Seite anhand von Jesus Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe, und auf der anderen in der theologischen Reflexion des Christuserignisses, „die das Wirken Jesu Christi als Bild des Handelns Gottes und somit als Gottes eigenes Heilhandeln versteht.“⁴⁷ Unter anderen Hauptthemen der Evangelien, die Ausrichtung dieses Handeln am Bedürfnis der Armen und Marginalisierten bildet auch ein Grundthema. Das Lukasevangelium stellt gleich am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu die Synagogenrede in Kapharnaum (Lk 4:16-19), Rede in der Jesus in Auslegung von Jes 61, 1-2 die „gute Nachricht für die Armen“, das „Gnadenjahr Jahwes“, mit seinem Kommen verknüpft.⁴⁸

Das Liebesgebot bekommt in das *Lukasevangelium* eine deutliche Auslegung, in der Erzählungsepisode vom barmherzigen Samariter (Lk 10: 25-37). Es wird gezeigt, dass es dem Liebesgebot nicht um „eine schöngeistige Gesinnungsethik“⁴⁹ geht, sondern dass konkretes Handeln gefordert ist. Dieses Handeln muss eine totales, vollkommenes sein, bis hin zu den Punkt, wo man selbst „unrein“ wird, sich die Hände schmutzig macht, weil man sich in die Sphäre des Todes begibt, um die Halbtoten daraus zu retten. Von dieser biblischen Stelle ergibt sich noch ein Mal die Entgrenzung des Liebesgebotes. Diese Entgrenzung zeigt sich in die Bereitschaft sich zum Nächsten zu machen und erbarmend zu handeln. Von dieser Erzählung ergibt sich auch der einzig gültige Kriterium der Nächstenschaft das der Bedürftigkeit darstellt: „Die tätige

⁴⁵ E. Zenger, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993, 167.

⁴⁶ Vgl. Prüller- Jagenteufel, *Solidarität*, 22.

⁴⁷ Prüller- Jagenteufel, *Solidarität*, 22.

⁴⁸ Diese Passage steht an der Basis in der Tradition der Theologie der Befreiung. Vgl. L. Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg/Breisgau 1986, 43-62.

⁴⁹ Prüller- Jagenteufel, *Solidarität*, 22.

DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFES

Liebe hat sich allein an der Notsituation zu orientieren und transzendiert alle von Menschen gezogenen Grenzen.⁵⁰

Im Zusammenhang mit der Ethik der Nächstenliebe steht auch *das matthäische Bild* vom Weltgericht (Mt 25:31-46). Mit den Worten: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Lk 25:40), Jesus selbst erklärt sich mit den Hungrigen und Durstigen den Obdachlosen und den Nackten, den Kranken und Gefangenen *solidarisch*. Dieses Handeln zugunsten aller Unterdrückten ist im Sinne der biblischen Überlieferung Gotteshandeln selbst und Gottesgebot, und „von dem sich Gott selbst zutiefst betroffen lässt.“⁵¹

Das *paulinische Ethos* orientiert sich an der theologischen Wirklichkeit der Erlösung durch Inkarnation und Paschamysterium, Momente die sich als Grund und Modell christlichen Handelns entwickeln werden. Im Philipperhymnus (Phil 2:5-11) zeigt sich die „Solidarität“ Christi in Menschwerdung und Kreuzestod, eine göttliche Solidarität, die das Urbild des christlichen Verhaltens innerhalb der Gemeinde gestaltet: nicht festzuhalten, sondern sich in allem und für alle zum Sklaven zu machen.⁵²

Der Solidaritätsanspruch entwickelt sich in *der frühen Kirche* in einer doppelten Weise:

-in der Solidarität der christlichen Gemeinden untereinander - als Beispiel haben wir die Kollekte die Paulus für die Schwestergemeinde in Jerusalem durchgeführt hat (2 Kor 8-9; Apg 11:27-30; 12:24-25), mit der folgenden Begründung: „Es geht um einen Ausgleich. Im Augenblick soll eurer Überfluss ihrem Mangel abhelfen“ (2 Kor 8:13-14)

-und in der Solidarität der Gemeinden mit den Armen, Kranken und Leidenden- hier bekommen wir die ersten Ansätze der Institutionalisierung dieser Art von Solidarität: das Amt des Diakons, die Errichtung von Kranken- und Waisenhäusern.⁵³ Zu den konkreten Beweisen der Nachfolge Christi gehören die „Werken der Barmherzigkeit“, das solidarische Verhalten gegenüber den Notleidenden.⁵⁴

⁵⁰ N. Lohfink, Liebe, in: ders., *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg/Breisgau 1985, 236.

⁵¹ Prüeller-Jagenteufel, *Solidarität*, 23.

⁵² Vgl. Prüeller-Jagenteufel, *Solidarität*, 23.

⁵³ F. Furger, Grundlagen einer christlichen Sozialethik, *Ethica* 2, 1994, 185-187.

⁵⁴ Auch die frühchristlichen Schriften der Didaché und der Hirt des Hermas sind Beweise für den deutlichen Aufruf zur Nächstenliebe und zum Dienst an den Armen. Es entwickelt sich die Identifizierung der Bedürftigen mit Christus, und aus diesem Grund sie werden als privilegierten Glieder der Kirche betrachtet und behandelt. Mehr sieh: W. Walsh, J. P. Langham, *Patristic Social Consciousness - The Church and the Poor*, in: J. C. Haughey (Hg.). *The Faith that does Justice. Examining the Christian Sources for Social Change*, New York 1977, 134-147.

2. Die Katholische Soziallehre der Kirche⁵⁵

Wenn man im katholischen Milieu über soziale Probleme geredet wird, die Argumentierung jeder Diskussion basiert auf der Katholischen Soziallehre der Kirche und auf den amtlichen Dokumenten. Um einen besseren Verständnis über die Bedeutung dieser Lehre zu erlangen, müssen wir uns mit einigen einführenden Probleme und Begriffe auseinandersetzen.

Unter katholischer Soziallehre - k.S. (besser: Soziallehre der katholischen Kirche) versteht man jene - Gesellschaftslehre, die von der katholischen Kirche, von ihrem Lehramt, von Päpsten und Bischöfen vorgelegt und von >>> katholische Fachgelehrten in Einklang oder Anlehnung an das Lehramt vertieft und weiter ausgebaut wird. Die Botschaft und das Werk Jesu Christi haben von Anfang an entscheidende Einflüsse aus das Zusammenleben der Menschen ausgeübt; z. B. die >>> Gleichheit aller Menschen vor Gott. Bis zur Neuzeit finden wir immer wieder kirchliche, gesellschaftsbezogene Überlegungen und Maßnahmen. Thomas von Aquin (1224/25-1274) versuchte bereits das Bild einer gesellschaftlichen Ordnung zu entwerfen, die der Vervollkommnung des Menschen dient. Zu einer katholischen Soziallehre im eigentlichen Sinn kam es aber erst durch die Auseinandersetzung mit dem - Liberalismus und >>> Sozialismus, die beiden den technischen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Umbruch seit mehr als zwei Jh. entscheidend mitgestalten. Die- Kirche und ihre sich immer mehr entfaltende S. (>>> Sozialenzykliken) stehen seither in Abwehr gegen diese und auch andere gesellschaftspolitische Ordnungssysteme, die dem Menschen, wie er ist, nicht entsprechen. - Die k. S. baut auf dem christlichen >>> Menschenbild auf, der der Individualität der Menschen, seiner gesellschaftlichen Wesensanlage und seiner >>>

Transzendenz in gleicher Weise gerecht zu werden versucht. Dieses Menschenbild wird aus der unvoreingenommenen Betrachtung und Erfahrung des Menschen gewonnen und findet seine Bestätigung durch die christliche Offenbarung. Aufgrund von unveränderlichen sittlichen Grundsätzen (- Naturrecht), Leitwerten (z.B. >>> Freiheit, Gerechtigkeit, >>> Friede) und Sozialprinzipien- vor allem >>> Personalitätsprinzip, >>> Subsidiarität, >>> Solidaritätsprinzip, >>> Gemeinwohl- ergeben sich veränderliche Folgerungen und Forderungen für die wechselnden gesellschaftlichen Wirklichkeiten. Entscheidend für die Entwicklung der katholischen S. ist es, ob sie von den Katholiken wie von den kirchlichen Organisationen und >>> Institutionen praktiziert wird, denn nur so kann der besondere Beitrag der Kirche zur Lösung von Sozialproblemen geleistet werden.

Im 19. Jahrhundert die so genannte „sozial Frage“ trat ins öffentliche Bewusstsein: Es gibt eine Ungerechtigkeit, die nicht auf unmittelbar persönliche Verfehlungen einzelner Menschen zurückgeht, sondern in gesellschaftlichen

⁵⁵ E. Buchberger, W. Suk, *Kleines Soziallexikon*, 71-72.

Verhältnissen ihren Grund hat. Soziale Strukturen, die von Menschen geschaffen sind, können zur Unterdrückung ganzer Klassen und Bevölkerungen führen. Diese Situation kann man nur in gemeinsamer Verantwortung ändern und überwinden.⁵⁶ Die Nächstenliebe, die ein wichtiger Teil unser Glauben ist, muss sich auch in eine gewisse Form konkretisieren. Diese Form besteht aus der Einsatz für diesen Nächsten, dass er nicht von ungerechten Strukturen bedrückt wird: Dies ist die entscheidend neue Einsicht, die zur Ausbildung einer eigenen katholischen Gesellschaftslehre geführt hat.⁵⁷ Die katholische Gesellschaftslehre ist nichts anderes als die Ausformulierung der christlichen Botschaft auf die soziale Wirklichkeit der Gegenwart hin. Obwohl das Evangelium kaum Einzelanweisungen über das mögliche Verhalten einer Christen zu den modernen sozialen Fragen enthält, weil diese Frage damals noch nicht im Bewusstsein stand, so enthält es doch bedeutende Aussage über den Menschen, die bei der Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung Beachten verdienen.⁵⁸ Papst Johannes XXIII. hat die Soziallehre der katholischen Kirche als einen „integrierenden Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ betrachtet.⁵⁹

Nach dieser Bezeichnung können wir uns auch die Frage stellen: Warum ist diese Soziallehre wichtig für den Christen? Um ein Evangeliumsgemäßes Leben zu führen, genügt es nicht, dass der Christ seine Orientierung nur in den genannten Geboten und Verhaltensregeln des Evangeliums aufsucht. Als Erklärung für diese Aussage werde ich das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe anwenden. Dieses Gebot gehört zu den allgemeinen Grundsätzen des Christentums, er bleibt überzeitlich und unveränderlich gültig. Aber durch den gesellschaftlichen Zusammenhang gewinnt sie eine neue Dimension. Was aus den Augen nicht verliert werden muss, ist die Tatsache, dass es für einen Christ nicht leicht ist über die Zusammenhänge des modernen gesellschaftlichen Lebens ein zuverlässiges Meinungsbild zu verschaffen, sie im Lichte des Evangeliums zu deuten und daraus die notwendigen Folgerungen zu ziehen.⁶⁰

3. Kurze Beschreibung der Prinzipien der katholischen Soziallehre

Wie jede Wissenschaft, Lehre, staatliche Struktur auch die katholische Soziallehre hat einige Grundprinzipien. In einer immer komplexer werdenden, freiheitlich-modernen Gesellschaft die Katholische Soziallehre der Kirche steht vor der Überlegung: Wie die unbedingte sozialetische Gerechtigkeitsforderung bestmöglich veranschaulicht werden kann? Als Reaktion zu den verschiedenen neuzeitlichen Entwicklungen und Erfahrungen der Gesellschaft sind verschiedene Sozialprinzipien entstanden.

Wozu dienen die Sozialprinzipien?

⁵⁶ W. Kerber, H. Ertl, M. Hainz (Hg), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt a. Main, 1991, 8.

⁵⁷ Vgl. Kerber, Ertl, Hainz, *Katholische Gesellschaftslehre*, 8.

⁵⁸ *Ebenda*.

⁵⁹ Enzyklika *Mater et magistra* (222).

⁶⁰ Vgl. Kerber, Ertl, Hainz, *Katholische Gesellschaftslehre*, 9.

Die Prinzipien dienen der vollen Entfaltung der menschlichen Person in der Gemeinschaft anderer Personen.⁶¹ Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit⁶² sind die meist berechtigten Sozialprinzipien für die Beantwortung anstehender Strukturfragen. Wie der Gerechtigkeitsgrundsatz sind sie auch durch ein hohes Maß an Dynamik und Interpretationsoffenheit charakterisiert; Dynamik weil die soziale Probleme sind dynamisch und Interpretationsoffenheit weil wir sprechen von verschiedenen Gesellschaften, mit verschiedener Traditionen und Entwicklungen.

Was ihrem Anspruch und ihrer Aussagekraft betrifft, die Sozialprinzipien erweisen sich begrenzter als der Gerechtigkeitsbegriff. Als normative Grundsätze helfen sie, „die sozialetische Frage als strukturethische Frage in eigener, neuer und konsensfähiger Weise (zu) erschließen“⁶³.

3.1. Das Prinzip der Solidarität

Das Solidaritätsprinzip stellt eines der ergänzenden Aufbauprinzipien einer gerechten Gesellschaft dar.⁶⁴ Im Vergleich zum Gerechtigkeitskonzept, der uns universell, abstrakt und unpersönlich vorkommt, die Solidarität charakterisiert sich eher als eine spezifische Haltung und Verbundenheit, Solidarität die im sozialen Zusammenleben zwischenmenschlich verwurzelt ist. Aber zwischen diesen beiden Prinzipien existiert sowie so einen Zusammenhang, weil geht es darum, „personal-menschliches Dasein in der Welt des Sozialen gelingen zu lassen.“⁶⁵ Alois Baumgartner und Wilhelm Korff unterstreichen diesen Zusammenhang als folgendes: „Jede Form von Solidarisierung bleibt in Einlösung und Erfüllung, der aus ihr erwachsenden wechselseitigen Ansprüche der umfassenden Forderung der Gerechtigkeit unterworfen(...) Was Menschen einander gerechterweise schulden, kann(...) nicht von dem bestimmt werden, was sie miteinander verbindet. Verbinden können sich Menschen in unterschiedlichster Weise. Dies führt nicht nur zu einer Vielheit strukturgleicher, sondern auch zu einer Vielfalt höchst heterogener, nicht miteinander vergleichbarer Solidargebilde, die, je nach ihrer Zielsetzung, ganz unterschiedliche Grade und Formen persönlichen und funktionalen, materiellen und geistigen, emotionalen und moralischen Einsatzes

⁶¹ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen-Prinzipien-Handlungsfelder*, Paderborn 2002, 173.

⁶² Es ist nicht unser Absicht hier eine detaillierte Erklärung dieser Prinzipien vorzustellen. Für weitere Informationen siehe: J. Hagel, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik?*, Innsbruck-Wien 1999; A. Baumgartner, G. Putz (Hg.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck-Wien 2001.

⁶³ A. Baumgartner, W. Korff, Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeit moderner Gesellschaft. Personalität, Solidarität und Subsidiarität, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik* Bd. I, Gutersloh 1999, 226.

⁶⁴ Marx, Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, 174.

⁶⁵ M. D. Zürcher, *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen, Basel 1998, 176.

erfordern. Insofern kann Gerechtigkeit, die einer Solidargemeinschaft aufgegeben ist, immer nur kontextuell begriffen werden.”⁶⁶

In der modernen Gesellschaft wird das Solidaritätsbegriff auch als Kampf- und Lösungswort benützt ⁶⁷, aber wenn er nur zu einer plakative Wortdeckung für Aufrufe und Programme vorkommt, der am Ende nur als deklaratorisches Versatzstück eines unverbindlichen Moralismus bleibt, dann müssen seine Konturen erneut verschärft.⁶⁸

Wie entsteht Solidarität?

Solidarität entsteht über gemeinsame Interessen und grenzt damit andere Interessen bewusst aus.

„Sie verweist stets auf ein vorgegebenes Gemeinsames, das Menschen zusammenschließt und füreinander agieren lässt, handle es sich nun um eine gemeinsame Freude, einen gemeinsamen Nutzen, eine gemeinsame Aufgabe oder eine gemeinsame Not. Solidarität kann ebenso auf Interessen beruhen wie auf Überzeugungen, auf gegenseitiger Sympathie wie auf gemeinsamer Gegnerschaft. Sie kann in besonderer Weise wertbesetzt sein oder auch rein zweckrationalen Gründen folgen.”⁶⁹

Jeder Mensch ist ein komplexes Wesen, mit einer eigenen, persönlichen Geschichte. Die gemeinsame Verfolgung bestimmter Zielsetzungen wird von diesen personalen Geschichten beruht und beeinflusst, d.h. dass in den Solidargebilden auch die Ungleichheiten und Differenzen werden ganz normal auftauchen. Wichtig ist es das Ziel nicht vor dem Augen zu verlieren. Die Differenzen müssen bearbeitet werden, und ins Licht der Zielsetzung neu gestaltet werden. Eine Gemeinschaft bzw. Gruppe ohne Differenzen führt zu Homogenisierung in schlechten Sinn, zu etwas unlebendiger und nicht lebbar.

Ein charakteristisches Merkmal der Solidarität ist das Gefühl der Gleichgerichtetheit der Interessen gegenüber dritten und die „zu gegenseitiger Verantwortung motivierende Einstellung”⁷⁰. Solidarität kann sie sich so definieren „als ein symmetrisches Verhältnis wechselseitiger Verbundenheit, Wertschätzung und Verantwortlichkeit, das über das Engagement für gemeinsame Ziele und Interesse sowie auf dem Hintergrund eines aufgeklärten Eigeninteresses steht.”⁷¹

⁶⁶ Baumgartner, Korff, Sozialprinzipien, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik* Bd. I, 241.

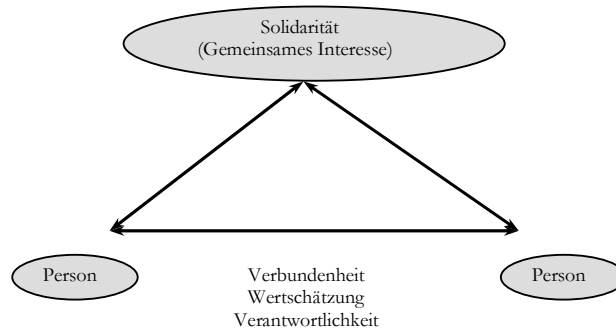
⁶⁷ Als Beispiele nennen wir die französische Revolution die 1848 Revolution, die Arbeiter Bewegungen in die 2. Hälfte des 19 Jh, und Anfang des 20 Jh. und nicht zu letzt die „Revolutionen“ gegen den Kommunismus in den 80'er und 90' er Jahren.

⁶⁸ Marx, Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, 175.

⁶⁹ Baumgartner, Korff, Sozialprinzipien, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik* Bd. I, 231.

⁷⁰ Baumgartner, Korff, Sozialprinzipien, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik* Bd. I, 231.

⁷¹ Vgl. Zürcher, *Solidarität*, 176.



3.2. Basis und Ausrichtung der Solidarität

Im Vergleich zur *Markt*, die auf unmittelbaren Tauschbeziehungen basiert und der *Staat* die eine hierarchische Organisation bedarf, die Koordinationsform sozialen Handelns der Solidarität basiert auf die spontane freiwillige und instrumentelle Kooperation und nur im strukturell, sprich partikulare Solidarität handelt.⁷²

Die Sozialethik betont den *prinzipiellen Charakter* des Solidaritätsgedankens. Dieser Charakter wird sich in der *Ausrichtung* der Solidarität auf *den Menschen als Person* besser erleuchten. Die Solidarität wird zu einem unbegrenzten Handlungsgrundsatz universeller Art durch zwei Elemente: *die personale Würde* allen Menschen, und von dieser Würde kann sich den Blick auf *das Gemeinsame* entfalten.

Als grundlegendes Sozialprinzip der Gesellschaftsgestaltung erkennt man die Solidarität, „dass sie den Schwächsten einen Vorrang einräumt, um ihnen die je bestmöglichen Entfaltungschancen zu sichern“⁷³ versucht.

Um das Gemeinsame in Augen zu behalten, brauchen Solidarisationen für ihre Legitimierung die Rückkoppelung an das universelle Solidaritätsverständnis.⁷⁴ Anders werden verschiedene Gefahren bestehen:

- in Gruppierungen kann der Gefahr der Missachtung der Allgemeingültigkeitsanspruch der Menschenwürde vorkommen. Dies kann geschehen, wenn man im Bezug auf das Prinzip der Menschenwürde nur die Anliegen der eigenen Gruppe wahr annimmt. Eine solche Annehmung des Solidaritätsprinzips bleibt defizitär, weil sie unterläuft „die Anliegen der umfassenden Solidargemeinschaft, zu der sie auch gehören.“⁷⁵

- der Gefahr der Gruppenegoismen in der Gruppensolidaritäten geraten können.

⁷² Vgl. Marx, Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, 176.

⁷³ Marx, Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, 177.

⁷⁴ Vgl. Baumgartner, Korff, Sozialprinzipien, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik* Bd. I, 239-242.

⁷⁵ Marx, Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, 177.

- der Gefahr der Gleichschaltung basiert auf der Anspruch der universelle Solidarität - dies führt zur Unterdrückung des personalen Selbststands menschlichen Daseins.

Diese Gefahren können vermieden werden, wenn es nicht vergessen wird, dass „alle Formen von Solidarisationen haben... letztlich menschlicher Entfaltung zu dienen.“⁷⁶

IV. Schlusswort

Diese Einführung in der Geschichte der Solidarität hat uns die vielen Facetten eines einzigen Begriffs gezeigt. Im Mittelpunkt aller Entwicklungen des Begriffs stehen die Menschen und ihrer Verhältnis untereinander und in der Gesellschaft. Das menschliche Verhalten in Bezug auf Solidarität zeigt sich in einem interessierten oder uninteressierten Engagement für verschiedene Probleme. Die Betrachtungsweisen dieses Begriffs sind unterschiedlich, aber die Unterschiedlichkeit ist ein Zeichen der Vielfalt der Meinungen, die nicht als etwas Negatives sondern als etwas Bereicherndes angesehen werden kann. Diese Bereicherung ist in einem geschichtlichen Prozess entstanden, Prozess die einen Wandel zeigt, Wandel der bis heute stattfindet.

Eine besondere Rolle in diesem Prozess hat auch das Christentum mit seiner Ethik der Nächstenliebe und die bevorzugte Liebe für die Schwachen gespielt. Um die Rolle des Christentums für die Entwicklung und Vertiefung der Solidarität zu zeigen, werde ich in den nächsten Artikel die Spiegelung der Solidarität in einige Dokumente des römischen Stuhls vorstellen.

V. Literaturverzeichnis

- Brockhaus - die Enzyklopädie*, 20 Band, Leipzig-Mannheim 1998.
Johannes XXIII., *Enzyklika Mater et magistra. Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Johannes XXIII. durch Gottes Vorsehung Papst über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre*.
Bayertz, K. (Hg.), *Solidarität, Begriff und Problem*, Frankfurt am Main 1998.
Baumgartner, A., Korff, W., Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeit moderner Gesellschaft. Personalität, Solidarität und Subsidiarität, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik* Bd. I, Gutersloh 1999.
Bergson, H., *Die Beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena 1933.
Boff, L., *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg/Breisgau 1986.
Buchberger, E., Suk, W. (Hg.), *Solidarisch leben. Kleines Soziallexikon*, Linz 1998.
Furger, F., Grundlagen einer christlichen Sozialethik, in: *Ethica* 2 (1994).
Gide, Ch, Rist, Ch., *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Jena, 1923.
Hartmann, N., *Ethik*, 4. unveränderte Auflage, Berlin 1962.
Kasper, W., Baumgartner, K., Bürkle, H., Ganzer, K., Kertele, K., Korff, W., Walter, P. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 20 Band, Freiburg 2000.

⁷⁶ Marx, Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, 177.

BOGDAN BLAGA

Kerber, W., Ertl, H., Hainz, M. (Hg.), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt a. Main, 1991.

Lohfink, N., *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg/Breisgau 1985.

Marx, R., Wulsdorf, H., *Christliche Sozialethik. Konturen-Prinzipien-Handlungsfelder*, Paderborn 2002.

Mill, J. S., *Der Utilitarismus* (1861). Übersetzung von D. Birnbacher, Stuttgart 1976.

Pöltner, G. (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981.

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

Walsh, W., Langham, J. P., Patristic Social Consciousness - The Church and the Poor, in: Haughey, J. C. (Hg.), *The Faith that does Justice. Examining the Christian Sources for Social Change*, New York 1977.

Zenger, E., *Am Fuß des Sinai, Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993.

Zürcher, M. D., *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen, Basel 1998.

INDIFERENTISMUL RELIGIOS, O REALITATE CARE NE PRIVEȘTE. SEMNALE DE ALARMĂ ASUPRA STĂRII CREDINȚEI ÎN ROMÂNIA

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: *L'indifférentisme religieux, une réalité qui nous concerne. Quelques signes alarmants sur l'état de la foi en Roumanie.* Bien que l'indifférence (surtout dans le domaine religieux) constitue une dimension difficilement à définir, l'un de ses traits fondamentaux est la déchéance des valeurs considérées jusqu'à un moment donné comme importantes. En ce qui concerne l'indifférentisme religieux, il se distingue par l'absence de l'inquiétude religieuse, l'irrélevance de Dieu et de tout problème religieux. Tout le monde reconnaît désormais que l'Europe est un continent secularisé, profondément marqué par l'indifférentisme, au moins par rapport aux confessions traditionnelles et en dépit du revirement du sacré en de nouvelles formes moins habituelles et de la détente de l'athéisme combatif. On semble croire dans certains milieux que la Roumanie en fait exception et même qu'elle est capable d'offrir à l'Europe une nouvelle impulsion de spiritualité. Même si cette opinion est plutôt favorable, elle n'est pas entièrement réaliste. En fait, il y a bien des signes qui contredisent cette perspective. En dépit de la confiance dont les Roumains déclarent investir l'Église (l'institution la plus créditée en Roumanie depuis des années), les sondages (qui ont assurément plus de valeur que les simples préjugés) montrent que l'appartenance des Roumains à l'institution ecclésiale est plutôt relative, la pratique étant simplement festive, en dépit de l'insistance de l'Église majoritaire (et non seulement) sur cet aspect de la vie de foi. Mais il est certain que la pratique ne dit pas tout sur la religiosité... Dans ce sens, il est nécessaire d'affirmer que le contenu de la foi est lui aussi marqué par l'indifférence, la foi traditionnelle perdant de son intensité en faveur des superstitions et de diverses tendances syncrétiques.

Introducere

Indiferența în sine este un sentiment, o atitudine greu de definit. Întâi de toate se cere afirmat faptul că nu există și nu poate exista indiferență în stare pură nici în domeniul religios, nici în altele. La nivel individual sau comunitar, indiferentismul se caracterizează prin decăderea anumitor valori considerate până la un moment dat importante și înlocuirea lor cu alte interese, de regulă cu un caracter imediat, care acaparează inteligența și voința, oferind aparent un fel de satisfacție existențială. În sfera credinței, acest fenomen are, în pofida complexității sale, ca trăsătură fundamentală – din punct de vedere subiectiv – absența neliniștii religioase. Din punct de vedere obiectiv, trăsătura esențială a acestui fenomen pare a fi afirmarea irelevanței lui Dumnezeu și a religiozității pentru individ și societate. Chestiunea existenței lui Dumnezeu nu preocupă, întrucât, fie că există, fie că nu, Dumnezeu nu este o valoare

pentru omul și societatea indifferente. De vreme ce anulează orice căutare religioasă, această atitudine menține indivizii și societatea la suprafața realității, ceea ce înseamnă implicit nesocotirea anumitor valori și a sensului global al existenței. Chiar dacă nu-l neagă pe Dumnezeu (deși nici nu îl afirmă), indiferentismul respinge consistența chestiunii religioase în sine. Indiferentismul are la bază opțiunea pentru realități de genul carierei, puterii, fericirii de moment, succesului, plăcerii, banului, și nu cea pentru mântuire, orizontul transcendent pălind în fața celui imediat. Deși lipsa de interes pentru chestiunile religioase are o origine complexă și chiar confuză, cert este că la mijloc nu se află o atitudine meditată sau propriu-zis critică, ceea ce face dificil dialogul cu indiferenții. Atitudinea lor nu se impune ca ideologie, ci ca o atmosferă copleșitoare, ca un mod de a fi și a gândi, așa încât indiferentismul poate fi definit drept fenomen de masă. Sub forma actuală și mai ales din perspectiva amplitudinii luate, fenomenul indiferentismului religios este destul de recent. Dacă prin secolul al XVIII-lea se poate vorbi despre existența unor grupuri de indiferenți, mai ales în anumite cercuri intelectuale, răspândirea indiferentismului ca fenomen de masă ține mai degrabă de perioada cuprinsă între sfârșitul veacului al XIX-lea și zilele noastre. Fenomenul indiferentismului religios pare a caracteriza cu precădere lumea occidentală (în sensul larg), fiind mai răspândit în Europa, America de nord, Australia (desigur cu variații de la o țară la alta), și mai puțin în lumea islamică, budistă și a religiilor de tip animist (deși nu cu totul absent). În cazul țărilor occidentale, se pare că indiferentismul este mai prezent în zonele nordice decât în cele sudice, dar și că poate fi întâlnit – în pofida unor păreri optimiste, în mod alarmant chiar – în zonele care au fost pentru timp mai mult sau mai puțin îndelungat expuse unor influențe ateiste sau anticlericale. Cert este însă că indiferentismul tinde să se răspândească tot mai mult peste tot¹.

România, o oază de credință într-un continent secularizat?

Câteva semnale de alarmă

Europa – un continent... indiferent?

Conform unei anchete deosebit de recente (2005), privind valorile europene, majoritatea locuitorilor bătrânului continent cad de acord (fie că sunt mândri de această realitate sau, dimpotrivă, dezamăgiți) asupra faptului că Europa este un continent secularizat. Se afirmă că oamenii nu mai merg la biserică, nu mai cred în Dumnezeu, nu par deloc religioși. Cu toate acestea, diversele religii și confesiuni sunt încă prezente pe bătrânul continent. Cifrele ultimelor sondaje confirmă și nu confirmă acest lucru; cert este faptul că Europa nu este atât de secularizată pe cât ar părea la o primă vedere. Trei din patru europeni se declară religioși, existând desigur variații mari în acest sens între țările din nord și vest – mai secularizate – și cele care mai păstrează credințele tradiționale (din est și sud); în Olanda de pildă, o țară cunoscută pentru libertinaj, un sfert din totalul de locuitori sunt practicanți (sursa nu precizează consistența practicii). Este cert însă că situația Bisericilor tradiționale se agravează pe an ce trece. Cu toate acestea, deși omul modern și încă mai mult cel recent sunt

¹ A. Jiménez Ortiz, *Un mondo senza fede*, Leumann (Torino), ELLE DI CI 1995, p. 82-85; L'indifferenza religiosa, *La Civiltà Cattolica* 3682(2003), p. 314-315.

definiți drept raționali și detașați de religiozitate, aceasta nu este atât de departe de lumea noastră. În fapt, religia revine în forme mai mult sau mai puțin autentice, mai mult sau mai puțin subtile. Atacul de la New York din 11 septembrie 2001 a adus în actualitate chestiunea fundamentalismului islamic, ca și alte atentate teroriste (cele din Madrid sau Londra bunăoară); o invitație la revizuirea credințelor a constituit și chestiunea caricaturilor profetului Mahomed într-un ziar danez din septembrie 2005. Momentul agoniei sfântului părinte Ioan Paul al II-lea, moartea sa și apoi alegerea noului papă, intronizarea lui, zilele mondiale ale tineretului din Köln și alte vizite ale papei au adus și ele în atenția presei sfera religioasă; desigur, este oportun să ne întrebăm întrucât marchează acest fapt depășirea distanței dintre dimensiunea religioasă și cea a culturii. În tot cazul, mass-media par a urmări mai degrabă aspectul superficial al religiozității. Astfel de evenimente sau scandalurile sunt ilustrate întotdeauna mai clar decât de pildă realitatea golirii bisericilor sau a privării tinerelor generații de educația creștină. Dintre toate continentele, se pare totuși că Europa menține mai mult decât celelalte această caracteristică a modernității care este secularizarea, în sensul exilării religiozității în sfera privată. Acest fapt totuși nu exclude trăirea, mai mult sau mai puțin ferventă, a credinței – individual, în familie sau în sânul diverselor comunități. Cu toate acestea, încrederea în instituția Bisericii rămâne global scăzută, mai cu seamă în partea occidentală a Europei, deși încă mulți europeni (75%) afirmă bunăoară că fac apel la slujitorii Bisericii pentru celebrarea marilor evenimente ale vieții creștine; cu toate că de pildă în țări ca Olanda sau Cehia doar jumătate din populație dorește în aceste ocazii un serviciu religios, iar în altele se preferă simpla sărbătorire în familie sau la serviciu, în țări ca Irlanda, Croația, Polonia, România și Malta, peste 90% din populație leagă aceste evenimente de instituția Bisericii. Este de precizat că momentul morții rămâne între cele trei evenimente fundamentale cel pentru care se menține mai ridicată cererea de servicii religioase. În ceea ce privește practica, dintre diversele zone europene (desigur în mediul islamic), Turcia este cea mai bine reprezentată (procentele practicantilor încadrându-se între 35 și 55%, urcând proporțional cu vârsta). Urmează sudul Europei, unde practica se menține peste 50% în cazul persoanelor în vârstă, coborând la 25-35% în cazul persoanelor între 30 și 60 de ani, respectiv la puțin peste 15% în cazul tinerilor. Practica în Europa de est se încadrează între 25 și 35%, crescând proporțional cu vârsta; este de precizat că aici variațiile sub aspectul vârstei nu sunt atât de mari ca în cazul Turciei, sudului Europei sau vestului. Nivelul practicii este mult mai scăzut în vestul Europei, depășind puțin 20 de procente în cazul persoanelor cu vârsta peste 60 ani, respectiv 10 procente în cazul celor între 30 și 40 ani și situându-se chiar sub 10 procente în cazul persoanelor tinere. În fine, sub aspectul practicii religioase cel mai puțin reprezentat este nordul Europei, procentul vârstnicilor practicanți abia depășind 5%, iar al practicantilor adulți, tineri și foarte tineri neatingând această cifră. Global vorbind, 40% dintre europeni sunt creștini festivi, mergând la biserică doar cu ocazii speciale, 30% fiind practicanți la sensul propriu și alți 30% nefrecventând deloc biserica².

² L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, Tilburg, Tilburg University

Încă mai interesant este aspectul credinței, independent de cel al practicii. Astfel, este de precizat că, la nivelul întregii Europe, numărul celor care se declară aței rămâne foarte scăzut, excepție făcând Franța, unde acesta atinge 15 procente. Există în toate țările europene o categorie de oameni nonreligioși, care poate fi asimilată indiferenților, cu toate că acest fenomen poate fi depistat în multiplele sale aspecte și în alte realități (diluarea credinței în Dumnezeu, apartenența la un cult nesușținută de adeziunea personală, practica religioasă în absența convingerilor, nepăstrarea elementelor fundamentale ale credinței etc.) Majoritatea europenilor se declară totuși religioși, chiar dacă aceasta nu include sentimentul apartenenței la o anumită comunitate. În Austria, Bavaria, dar și în diverse țări estice, se salută curent cu o formulă de genul „Doamne ajută”; deși poate fi vorba de o simplă manifestare exterioară, acest lucru totuși spune ceva despre religiozitatea europenilor. Merită subliniat poate faptul că, dincolo de ce s-ar putea crede asupra legăturii dintre religiozitate/ ireligiozitate și gradul de educație al persoanei, procentele celor credincioși, necredincioși și aței convinși nu diferă decât sensibil în funcție de nivelul de instruire al indivizilor. Astfel, dacă numărul ateilor din rândurile celor cu un nivel scăzut de educație este de 3%, al ateilor cu o pregătire medie se ridică la 5%, iar al celor cu o educație superioară urcă la 8%. Nonreligioși se declară 22% dintre cei cu un nivel redus de studii și câte 30% dintre cei cu pregătire medie și înaltă. În fine, religioși se declară 70% dintre cei cu educație la nivel scăzut, 66% dintre cei cu o pregătire medie și 62% din cei cu un nivel înalt de studii. Ar fi interesant de analizat îndeaproape care este consistența și natura credinței europenilor. Faptul că mulți europeni se declară religioși nu garantează perpetuarea viziunii creștine asupra lumii: Dumnezeu nu mai este considerat sursa a toate și cheia de interpretare a tot ce există, viziunea asupra lumii fiind frecvent influențată de teoria evoluționistă, iar Dumnezeu considerat cel mult o ființă superioară, ceea ce nu exclude o viziune imanentistă asupra vieții omului și lumii, despre care se consideră frecvent că sunt guvernate după legi proprii. Pe o scară de la 1-10, între toate țările europene, în Malta și Turcia i se acordă lui Dumnezeu cea mai mare importanță (între 9 și 10), în vreme ce în Cehia cea mai mică (sub 4); în primele două țări este foarte răspândită credința într-un Dumnezeu personal, în timp ce în Cehia predomină ideea că, dacă există Dumnezeu, El nu este mai mult decât o forță vitală, un spirit superior. Credința în Dumnezeu variază de altminteri destul de mult, până la limita nihilismului și ateismului. Studiul realizat în 2005 asupra valorilor europene a vădit faptul că teismul (credința într-un Dumnezeu personal) este specific mai degrabă mediului catolic, unor țări ca Italia, Polonia sau Spania, în vreme ce perspectiva deistă sau imanentistă (prin care Dumnezeu este considerat o ființă superioară, o forță vitală) caracterizează mai degrabă țările secularizate ca și Cehia, Olanda și Suedia. Doar aproximativ jumătate din europeni (55% mai exact) meditează sau se roagă cel puțin o dată pe săptămână; desigur, procentele variază mult de la o națiune la alta. Astfel, țările cele mai bine reprezentate

2005, p. 60-63; M. Băzu, Ideea creștină în politica europeană și în cea românească, în *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, București, Anastasia 2005, p. 297-299

sub acest aspect (cu excepția Turciei, unde procente atinge 90%) sunt Malta, Polonia și România, cu procente în jur de 80%. La cealaltă extremă se află Cehia, Estonia, Franța și Danemarca, cu până la 20 procente. Credința majorității include concepte necreștine, cum ar fi reîncarnarea (credința în reîncarnare este foarte răspândită în fosta Uniune sovietică și mai prezentă în estul Europei decât în vest și nord; în sudul Europei credința în reîncarnare a prins cel mai puțin), farmecele, talismanele, telepatia etc. (credința în telepatie este foarte răspândită în Lituania, în vreme ce aceea în farmece atinge valorile maxime în România). Dimpotrivă, se pierd credințele tradiționale creștine (și nu doar) în îngeri sau existența iadului (în ultimul caz nu doar în țările secularizate, ci chiar și în cele tradițional socotite religioase, încadrându-se sub 10% în țările scandinave, dar nu peste 80% în Malta). În fapt, caracteristica de bază a religiozității europene pare a fi credința-mosaic, sincretismul, religiozitatea subiectivă, construită după bunul plac al fiecăruia și propria sensibilitate dintr-o serie de elemente provenind din cele mai diverse zone culturale. Se poate afirma așadar, pornind de la aceste date că, deși Bisericile tradiționale, deocamdată în Europa de vest cel puțin, își pierd în chip accelerat adeptii, oamenii nu asimilează acest fapt pierderii credinței. Desigur, nivelul și consistența religiozității rămân îndoielnice, dincolo de procente celor care se declară religioși. Este clar că este vorba despre indiferentism religios, care poate atinge diverse grade și nuanțe; în această situație, nu este exclus ca Bisericile tradiționale să își recâștige membrii (este nevoie pentru aceasta de o pastorație adecvată), dar nu este exclus nici faptul ca aceștia să fie mai degrabă cucerii de promotorii noilor mișcări religioase (cum s-a întâmplat în Statele Unite ale Americii în ultimele decenii). Este interesant de urmărit la nivelul diverselor țări europene raportul dintre religiozitate și apartenența la o anumită denominație: cei doi termeni suportă toate combinațiile posibile. Astfel, pe lângă situațiile normale în care cei ce se considera religioși sunt membri ai unei anume confesiuni/ religii, respectiv aceia care nu se consideră religioși nu aparțin unei anumite denominații, sunt și situații paradoxale în care persoane declarate religioase nu aparțin unei anumite confesiuni/ religii sau în care indivizi ce se consideră membri ai unei anume denominații nu se consideră concomitent religioși. Cea din urmă situație (aceea a apartenenței nefondate pe credință – prezentă mai ales în Suedia, Norvegia, Elveția și Marea Britanie) s-ar explica prin existența unei Biserici naționale/ de stat, în care omul este încadrat automat și căreia simte că îi aparține în chip identitar, mai puțin dintr-o perspectivă religioasă și mai mult dintr-una naționalistă, tradiționalistă; personal mă tem că această tendință este prezentă în germen și la noi în țară. Cea dintâi situație paradoxală este încă mai frecventă (mai cu seamă în țări ca Olanda, Estonia sau Cehia, dar nu exclusiv); este vorba în cazul acesta de credință neconjugată cu apartenența; sociologii pun această tendință în legătură atât cu schimbările religioase ale anilor '60, cât și cu progresivul declin al instituțiilor în general: nu este vorba strict de indiferentism religios, ci și de o mai generală lipsă de încredere în instituții. De aici decurg diverse atitudini în raport cu instituția religioasă: nonapartenența (echivalând cu refuzul încadrării în vreo denominație religioasă), apartenența ocazională (acceptarea apartenenței la instituția religioasă și frecventarea serviciilor religioase mai rar decât lunar), apartenența

obișnuită (acceptarea apartenenței la instituția religioasă și frecventarea serviciilor religioase cel puțin o dată pe lună), respectiv implicarea (apartenența la instituția religioasă prin frecventarea regulată a serviciilor religioase și integrarea în diverse alte dimensiuni ale vieții comunității); semnez aici doar că procentul cel mai ridicat de membri ocazionali se înregistrează în Țările Baltice, Cehia și Estonia, în vreme ce numărul celor implicați în viața comunității religioase căreia îi aparțin este foarte ridicat în Polonia și Malta. De altfel, încrederea în instituțiile religioase este destul de redusă la nivelul întregii Europe. În mediul ortodox, încrederea în instituția Bisericii este mai ridicată decât în cel protestant sau catolic. Astfel, la nivel european, 36% dintre ortodocși au foarte mare încredere în Biserică, iar 42% destul de multă (totalul este 78%); doar 17% dintre ortodocși nu prea au încredere în Biserică și numai 5% deloc. În contextul catolic, numărul celor care au foarte mare încredere în Biserică se cifrează la 24%, iar al celor care au destulă încredere în Biserică se ridică la 40% (totalul celor care creditează destul și mult această instituție este de 64%); cei care au puțină încredere în Biserică sunt în jur de 27%, iar cei care nu au deloc încredere în Biserică sunt 8%. În ceea ce privește mediul protestant, doar 10% din membrii confesiunilor protestante creditează mult instituția religioasă (aspectul instituțional nu este în acest context atât de elaborat ca și în cazul confesiunilor catolică și ortodoxă, faptul trebuie precizat), iar 36% destul de mult (rezultă totalul de 46%); cei care nu prea acordă încredere instituției religioase sunt în jur de 42%, iar cei care nu o creditează deloc sunt 12%. În mediul musulman (în care aspectul instituțional nu are aceeași consistență ca și în mediul creștin), numărul celor care au mare încredere în instituția religioasă se reduce la 32%, al celor care au destulă încredere la 41%, cei care nu prea au încredere în ea fiind 15%, iar cei care nu au deloc încredere – 12%. Gradul încrederii populației diverselor țări europene în instituțiile religioase se leagă în bună măsură de capacitatea acestora de a răspunde nevoilor sociale. La nivel global, majoritatea europenilor afirmă că instituția religioasă nu se vedește capabilă de a răspunde în mod adecvat problemelor actuale ale societății, cu toate că așteptărilor spirituale le dă oarecum răspuns. În ceea ce privește apartenența la o denominație religioasă oarecare, extremele la nivelul Europei se înregistrează în Moldova și Polonia (aici procentul locuitorilor care aparțin unei anume confesiuni depășește 94,5%), respectiv Cehia și Estonia, unde populația se declară în majoritate independentă de orice confesiune³.

Este greu de spus întrucât se poate vorbi de secularizare și indiferentism religios la nivel european. Este incontestabil faptul că lăcașurile de cult ale Bisericilor tradiționale se golesc tot mai mult. Chiar dacă legăm ideea secularizării și indiferentismului religios strict de îndepărtarea de instituția religioasă tradițională, din anchetele sociologice rezultă că alături de țări secularizate (cum ar fi Cehia, Estonia sau Olanda), mai sunt în Europa și țări profund religioase (ca Irlanda, Polonia sau Malta). Există însă și situații paradoxale, cum ar fi aceea a apartenenței la o instituție religioasă

³ L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 60-62.64-68.70-72; M. Băzu, *Ideea creștină...*, p. 298-299.

în absența credinței, rădăcinile acestei atitudini neexcluzând, în pofida aparențelor, indiferentismul: în fond, nici numărul practicanților, nici cel al adepților unei anume religii/ confesiuni nu spune totul asupra religiozității. În actuala sociologie a religiilor se vorbește despre Biserică și alte instituții religioase tradiționale ca despre niște „furnizori” de religiozitate; pe piața religiilor acestora li se adaugă azi noile mișcări religioase și sectele. Chiar dacă interesul pentru credința tradițională scade, există o anumită sete religioasă, căreia par a-i răspunde diversele noi oferte de pe piață mai bine decât instituțiile religioase care dețin de secole monopolul credinței; tocmai pentru că au avut atâta timp o poziție privilegiată, acestea percep ca amenințare invazia noilor mișcări religioase, dar nu întotdeauna acceptă să iasă din inerție pentru a face față noilor cerințe ale spiritualității. Astfel, bisericile tradiționale se golesc și vechii lor adepți se îndreaptă spre noile oferte: martorii lui Iehova, budismul, bahai, osho, adventiștii de ziua a șaptea, mormonii etc. Nu este de neglijat nici răspândirea islamului în Europa; doar în cadrul Uniunii europene, numărul musulmanilor se cifrează la 17.000.000, fiind în continuă creștere, atât datorită fenomenului migrației, cât și datorită ratei ridicate a natalității în mediul islamic, respectiv convertirilor nonmusulmanilor⁴.

Starea credinței în România, chestiune de perspectivă?

O viziune optimistă sau neangajantă asupra religiozității din România?

Florin Frunză, consilier la Ministerul culturii și cultelor a publicat în 2005 un foarte documentat studiu (personal, regret absența – sau cel puțin ignoranța mea în acest domeniu – unor astfel de studii în cadrul Bisericilor catolice din România) intitulat *Biserica ortodoxă română și laicizarea*. Studiul debutează cu schițarea istoriei

⁴ Iată cum sintetiza papa Ioan Paul al II-lea această realitate: „În ciuda zonelor vaste de secularizare de pe continentul european, există semnale care contribuie la conturarea chipului unei Biserici care, crezând, îl vestește, celebrează și slujește pe Domnul său. Într-adevăr, nu lipsesc exemplele de creștini autentici care trăiesc momente de tăcere contemplativă, care participă cu fidelitate la inițiativele spirituale, care trăiesc Evanghelia în viața lor de zi cu zi și o mărturisesc în diferite sectoare ale activității lor. În plus, se pot nota manifestări ale unei «sfințenii a poporului», care arată că nici în Europa de astăzi nu este imposibilă trăirea evangheliei la nivel personal și într-o experiență comunitară autentică. Împreună cu multele exemple de credință adevărată există în Europa și o religiozitate vagă și uneori greșită. Semnele sale sunt adesea generale și superficiale, dacă nu chiar contrastante în persoanele înseși care le manifestă. Sunt observate fenomene de refugiere în spiritualism, de sincretism religios și ezoteric, de căutare cu orice preț a evenimentelor extraordinare, până la realizarea de alegeri eronate, precum aderarea la secte periculoase sau la experiențe pseudoreligioase. Dorința răspândită de hrană spirituală trebuie întâmpinată cu înțelegere și purificată. Omului care-și dă seama, chiar și în manieră confuză, că nu poate trăi numai cu pâine, este necesar ca Biserica să-i poată mărturisi în mod convingător răspunsul dat de Isus ispititorului: «Nu numai cu pâine va trăi omul, ci și cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu» (Mt. 4,4).” Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia in Europa*. Exortatie apostolică postsinodală despre Isus Cristos, viu în Biserica sa, izvor de speranță pentru Europa, <http://www.catholica.ro/documente/index3.asp?id=326>, 67-68. L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 73; M. Băzu, *Ideea creștină...*, p. 298.

acestei Biserici, conținând mai mult sau mai puțin subtile aspecte polemice și clișee⁵. Pornind de la o foarte clară delimitare a fenomenului secularizării, Florin Frunză se întreabă dacă și în ce măsură se poate vorbi în România de trecerea valorilor religioase într-un plan secund al interesului și în domeniul privat. El ajunge la concluzia că în cazul României nu se poate vorbi de un progres al fenomenului necredinței, după cum nu se poate vorbi de laicizare, de privatizarea sferei religioase. Autorul aduce în sprijinul afirmației sale, între altele, ideea că recensământul din 2002 a vădit faptul că în România trăiesc abia 23.105 atei/ persoane nonreligioase; aceea că Biserica rămâne o prezență importantă în societate, activând în domeniul cultural și cel social de pildă alături de instituțiile de profil ale statului; aceea că, deși constituția României nu proclamă statul român creștin, nu consacră nici laicitatea lui, recunoscând libertatea religioasă și autonomia cultelor (nu vom vorbi prin urmare de separare, ci de coabitare; afirmația autorului este completată de ideea existenței unei Biserici majoritare). Studiul său cuprinde numeroase statistici și informații de unde rezultă locul Bisericii ortodoxe în societatea românească (cu misiunea sa specifică, religioasă, dar și cu alte implicații). Astfel, el subliniază prezența instituțională importantă a Bisericii ortodoxe în întreaga țară și diaspora, ca și evoluția numărului unităților bisericești, așezămintelor monahale, lăcașurilor de cult, al slujitorilor bisericești. Se poate vorbi deopotrivă de dezvoltarea învățământului teologic, a domeniului publicistic. Biserica ortodoxă este organizată și în diaspora. Florin Frunză arată că numărul credincioșilor ortodocși este într-o lejeră scădere, proporțională însă cu scăderea demografică globală. El consideră acest aspect important (revine adesea la ideea de Biserică majoritară), după cum consideră relevante pentru argumentația sa

⁵ Între clișeele folosite, citez faptul că Biserica ortodoxă română este definită drept „una dintre instituțiile cele mai vechi din spațiul românesc, având în vedere existența sa istorică dinainte de a deveni Biserică autocefală și de a apărea în istorie sub acest nume”, „rolul jucat... în istoria poporului român... ca factor primordial în păstrarea și afirmarea identității naționale, religioase și cultural-spirituale a poporului român”; se subliniază desființarea Mitropoliei românești a Transilvaniei în 1701 și reînființarea ei. Acest pasaj se încheie cu sublinierea dificultăților perioadei comuniste (impunerea ideologiei ateiste pe diverse căi și persecuția asupra clerului și ierarhilor acestei Biserici, respectiv reducerea activității Bisericii la funcția pur liturgică) și a provocărilor prezente (mai ales sub aspectul secularizării și laicizării). Nu este aici locul să aprofundez vreuna din ideile de mai sus: mă mărginesc doar la a afirma că – emise sub această formă – aceste afirmații se pot aplica tuturor Bisericilor românești tradiționale: este incontestabil rolul lor istoric, social, cultural (fiecare în particular și nu o dată în comun, Bisericile au jucat un rol esențial în istoria poporului român, cu toate că nu au lipsit nici contramărturiile), dificultățile din perioada comunistă ale celor care și-au afirmat cu perseverență credința (obolul martiriului și al mărturisirii a fost dat de toate confesiunile, după cum în toate confesiunile au existat persoane slabe care au făcut pact cu regimul), respectiv provocările actuale (impactul secularizării se poate cu certitudine mai lesne observa la scară mare, în cazul Bisericii ortodoxe române majoritare adică, fără însă a putea fi negat în cazul Bisericilor mai puțin reprezentate pe teritoriul României. F. Frunză, *Biserica ortodoxă română și laicizarea, în Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, București, Anastasia 2005, p. 274-275.

datele referitoare la nivelul înalt de încredere al românilor în instituția Bisericii. Numărul însă nu este totul (îmi permit eu să subliniez, fără a avea prin aceasta intenția să atac Biserica ortodoxă, ci doar această poziție prea optimistă), după cum nici gradul credibilității Bisericii în cadrul populației nu este atât de relevant pentru consistența credinței (după cum voi arăta mai jos). De altminteri, astfel de păreri optimiste se pot dezvolta și în sânul confesiunilor mai puțin reprezentate în România. De câte ori nu contabilizăm și în Biserica greco-catolică numărul de noi parohii, de biserici recuperate sau nerecuperate, totalul lăcașurilor de cult și așezăminte monahale, suma botezurilor și cununilor, eventual a împărtășaniilor la liturghia de duminică, de ce nu, totalul de instituții de învățământ sau publicații religioase. Dezvoltarea tuturor acestor elemente este desigur importantă, de dorit și lesne de contabilizat, dar nu este suficientă pentru a justifica o opinie optimistă în privința dezvoltării concomitente a credinței. Este evident că nimic din aceste dimensiuni și nici toate la un loc nu coincid cu avântul credinței. În ceea ce privește relațiile stat-Biserică, Florin Frunză afirmă că acestea sunt „firești”, Statul român creând un cadru legal bazat pe principiul separării parțiale de Biserică. Într-adevăr, articolul 29 din Constituția României recunoaște libertatea religioasă a cetățenilor, inclusiv dreptul părinților și tutorilor de a opta pentru un anumit tip de educație religioasă, autonomia cultelor în condițiile legii, ale toleranței și respectului reciproc, respectiv sprijinul statului pentru diversele inițiative de asistență spirituală a cetățenilor (în spitale, armată, penitenciare, azile, orfeline). Florin Frunză afirmă că statul se întemeiază în bună măsură pe valori creștine, afirmându-și însă neutralitatea confesională; el amintește anumite ocazii în care Biserica a intervenit pentru a propune principiile creștine în contextul unor proiecte legislative care contraveneau cu acestea (v. legiferarea prostituției sau a uniunilor homosexuale); îmi permit să subliniez totuși că nu a luat poziție sau nu cu eficiență în alte domenii, cum ar fi acela al avortului și al procreerii asistate de pildă. Eu cred că în aceste aspecte practice și altele ar trebui să se vădească relevanța numărului mare de credincioși (ortodocși și nu doar) și a încrederii românilor în Biserică. Statul acordă, desigur, facilități și sprijin Bisericii, încurajând implicarea ei în diversele domenii ale societății: în fapt, diversele culte au dezvoltat o mulțime de inițiative de asistență spirituală și socială (acordând sprijin diverselor categorii defavorizate: orfani, vârstnici, prizonieri, persoane cu handicap, familii sărace, bolnavi etc.), dar și în domeniul cultural (prin înființarea sau reînființarea unor asociații, organizarea a diverse acțiuni). Statul susține deopotrivă construcția, renovarea și întreținerea de lăcașuri de cult, respectiv retrocedarea patrimoniului bisericesc, salarizarea clerului și completarea veniturilor diverselor unități religioase, un regim special al impozitelor pe serviciile și produsele executate în cadrul unităților bisericești, scutirea de anumite taxe vamale, de serviciu militar (continuă autorul, fără a face referire la diferențele dintre culte). Dincolo de aceste aspecte (organizatorice și fiscale), Florin Frunză își întărește afirmațiile legate de imposibilitatea de a se vorbi în România de intensificarea necredinței și de laicizare, afirmând prezența reprezentanților Bisericii la diverse evenimente publice (v. depunerea jurământului de către președinte în Parlament, sesiunile solemne ale Parlamentului, sărbătorile naționale etc.) și a simbolurilor religioase în spațiul public (v.

crucifixuri și icoane în școli, spitale, diverse instituții; jurământul pe Biblie al miniștrilor, al funcționarilor publici, al martorilor la procese, deși fără caracter de obligativitate). Eu îmi permit să adaug că personajele politice sunt la fel de prezente în spațiul religios cu ocazia a diverse evenimente (v. marile sărbători, pelerinaje, hramuri, intronizarea unui episcop/ mitropolit etc.). Îmi permit din nou aici observația că, de ambele părți prezența poate fi simplu decorativă. Voi lăsa însă să vorbească datele sociologice și nu doar în ceea ce urmează. Poate că era cazul să fi afirmat deja mai sus acest principiu: nu cred că este posibil de cuantificat credința/ necredința în simple procentaje rezultate în urma unor anchete mai mult sau mai puțin elaborate, mai mult sau mai puțin profunde. Cred totuși că aceste cifre pot spune ceva despre realitățile din sfera religiozității și că datele sociologiei merită să fie fructificate în cercetările din sfera credinței. Este sigur că ele sunt mai de folos pentru un astfel de studiu decât clișeele și ideile preconcepute. Înainte de aceasta însă, îmi permit să adaug că articolul d-lui Frunză m-a trimis cu gândul la o metaforă... Poate în chip puțin îndrăzneț, Biserica poate fi comparată astăzi cu o corabie găurită sub bordaj; căpitanul și echipajul știu că există această problemă, dar nu o examinează îndeaproape, astfel încât apa pătrunde încetul cu încetul în corabie; totuși, aceasta continuă să plutească și să meargă înainte. Sau cu o mașină veche cu motorul înecat de tuse, dar care încă mai merge, pe care șoferul amână să o ducă la mecanic pentru o verificare, de teamă să nu descopere anumite probleme mai grave încă decât ceea ce și-ar putea imagina. Sau încă ne mai putem gândi la Biserica noastră ca la o casă al cărui proprietar aude în miez de noapte zgomote la parter; dacă el va întârzia în paț, hoțul va avea timp să prade casa. Necunoașterea sau nerecunoașterea noii situații a credinței constituie un pericol real, unul mai semnificativ decât situația în sine⁶.

O viziune pesimistă, dar responsabilă asupra aceleiași chestiuni?

În același volum în care a publicat Florin Frunză studiul său despre laicizare în România, Marius Băzu semnează un studiu despre conținutul creștin al politicii europene și al celei românești. Este semnificativ felul în care acesta debutează: „Trăim astăzi, în România, într-un climat moral viciat, în care valorile nu sunt așezate așa cum trebuie.” Într-adevăr, experiența concretă, cea de zi cu zi, în toate domeniile vieții, confirmă această observație și aici apare o primă întrebare în privința corespondenței dintre declarațiile legate de credința românilor și starea de fapt. Într-adevăr, actualele carențe ale societății noastre se datorează în bună măsură perioadei comuniste, care a impus „morală” sa, o dimensiune profund artificială, în fapt echivalând cu frica de partid. Din păcate, în perioada postdecembristă, eliberarea de așa-zisa morală comunistă nu a fost însoțită de clădirea unui sistem de valori. Efectele inevitabile ale acestei carențe sunt multiple, de la corupția mărunță, până la cea de la vârf, respectiv de la programele de divertisment (și nu doar) ale diverselor televiziuni și până la

⁶ F. Frunză, Biserica ortodoxă română și laicizarea, p. 276; G. Andreescu, Necesitatea și detaliile unei legi privind regimul cultelor și libertatea de conștiință, în *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România*, Cluj-Napoca, Limes 2004, p. 112; Constituția României 2003, <http://www.constitutia.ro/>, art. 29; M.P. Gallagher, *Ajută necredinței mele*, Iași, Ars Longa 1996, p. 43 ș.u.

spectacolul oferit de politicieni (declarat agnostic, fostul președinte al României, Ion Iliescu era totuși prezent în marile sărbători la slujbele televizate și dădea impresia că participă; desigur nu este un caz unic, religiozitatea miroase a modă, a simplă paradă în lumea vedetelor și politicienilor; evident, nu se poate generaliza). Cele două realități care ne frapază zi de zi se leagă. Soluția corupției (fenomen extrem de răspândit în România) este tocmai promovarea valorilor creștine, dar nu în chip formal, ci autentic. Marius Băzu afirmă cu convingere: „nu cred că un om profund religios ia mită, își asuprește subalternii sau fură din avutul statului. Dimpotrivă, cred că atunci când vom avea o masă critică de oameni corecți, cu frică de Dumnezeu, vom bascula în direcția bună”. Dat fiind faptul că actuala politică europeană nu propune un model unic de raportare la valorile religioase, România este liberă să aleagă o cale sau alta; soluția cea mai sănătoasă în acest domeniu ar fi, potrivit lui Marius Băzu, impregnarea acestei sfere cu valorile moral-religioase tradiționale, evitându-se totuși riscul fondării unei societăți fundamentaliste. Credința „în ceva înalt” ar vindeca fenomenul corupției; or, de coerența în decizii nu ar avea decât de profitat (în sensul bun) atât creștinii, cât și necreștinii. Cert este că scena politică actuală nu pare a putea oferi premisele necesare unei astfel de orientări, programul principalelor partide necuprinzând referiri religioase sau cuprinzând în exces astfel de elemente, nesuținute însă în mod real. Cu toate acestea, „ideea creștină este unica salvare pentru asanarea actualii societăți politice românești, minată de corupție, incompetență și lipsă de orizont spiritual”⁷.

Cu un umor acid, într-o carte de antropologie conjugală editată în 2002, Răzvan Codrescu trasează câteva trăsături ale situației credinței în România. Încă de la început, el atrage atenția că nu este cazul să ne culcăm pe o ureche în fața aparențelor, a sondajelor care plasează Biserica în topul instituțiilor creditate de către români și pe aceștia între cele mai creștine neamuri; nu ar fi decât lipsă de realism și comoditate. El înșiruie cu fină ironie o serie de idei preconcepute, îndelung și pretutindeni vehiculate în mediul românesc: poporul român născut creștin (încreștinat de sf. Andrei, cu atribute creștine moștenite din perioada geto-dacă), virtuțile poporului român (cinstea întru sărăcie, proverbiale vitejie inclusiv în apărarea credinței creștine în fața otomanilor, păstrarea limbii, obiceiurilor și legii strămoșești indiferent de vicisitudini), latinitatea și ortodoxia conjugate, păstrarea credinței în timpul perioadei comuniste (inclusiv prin convertirea foștilor comuniști), metaforele „gură de rai” sau „grădina Maicii Domnului” etc. Autorul afirmă cu luciditate că nimic din toate acestea nu se justifică, realitatea vădind că în România hoția este la ea acasă; dacă, deja în anii '30 ai veacului trecut, Mircea Eliade cita într-un articol din *Vremea* un proverb despre hoție la români, azi realitatea corupției sperie întreg occidentul și constituie unul dintre punctele asupra cărora Statul român a fost atenționat din perspectiva aderării la structurile europene. Fenomenul prostituției, al homosexualității (legiferată în 1996 ca manifestare sexuală privată, în pofida unei serii de discuții în cadrul societății și chiar în sfera legislativului, în virtutea legislației europene, a evoluției societății, a dreptului persoanei de a dispune de sine etc.), al violurilor perverse, al pedofiliilor, dar și numărul

⁷ M. Băzu, *Ideea creștină...*, p. 296-297.304-308.

mare al copiilor bolnavi de SIDA și rata uriașă a avorturilor sunt de acum banale în România postdecembristă. Dar, dincolo de aceste aspecte cu tentă explicit sexuală, vulgaritatea este foarte răspândită în România de azi, de la stilurile muzicale preferate de majoritatea concetățenilor noștri și până la exprimarea curentă (nu se cere o analiză statistică, mijloacele de transport în comun și strada, ba chiar și mediile de învățământ (inclusiv superior) sunt locuri „potrivite” pentru sondarea frecvenței cu care se înjură de lucruri sfinte și nu numai. Cum se împacă toate aceste realități cu locurile comune în legătură cu creștinismul națiunii române, cum se împacă aparențele cu realitatea? Este cert că România bate recordul în materie de perversitate și abjecție (ceea ce explică imaginea peste hotare a României într-o lume oricum nu prea cuminte) proporțional cu teoreticul creștinism și teoretica încredere în Biserică. În tot cazul, „se vede limpede că atât viața privată cât și cea publică se află într-un tot mai accentuat divorț de normele și valorile bisericesti”⁸.

Acestă viziune mai degrabă responsabilă și realistă decât pesimistă a lui Răzvan Codrescu nu exclude semnalarea existenței unor „oaze” de creștinism, a unor indivizi și grupuri de români care mai practică în chip autentic valorile creștine și umane (v. naționale), însă constituie o atenționare asupra faptului că starea de fapt nu ne permite să fim optimiști; chiar dacă perspectivele vehiculate în general asupra stării credinței în România se justificau odinioară, este necesar să înțelegem că fie s-a diminuat numărul credincioșilor, fie calitatea lor a scăzut: or, simpla invocare a trecutului nu este suficientă pentru perpetuarea valorilor (inclusiv creștine), ci doar o chemare la a ne face vrednici în prezent de un asemenea trecut. El mai afirmă că nici declararea apartenenței religioase (autorul se referă la ortodoxie, dar afirmația poate fi generalizată fără riscul simplificării) și nici chiar frecventarea formală (v. chiar superstițioasă) a serviciilor religioase nu sunt suficiente, fiind cel mult o automatizare de vreme ce acest „spirit” creștin nu dă roade în societatea românească. Autorul atrage atenția asupra necesității de a nu ne lăsa înșelați de sondaje, respectiv de a privi la realitatea concretă și de a căuta soluții realiste. Este, desigur, nevoie ca instituția Bisericii și fiecare creștin să se mobilizeze pentru a vindeca problemele actuale ale societății românești, în virtutea și pe măsura rolului deținut în poporul lui Dumnezeu. Autorul precizează realitatea influenței perioadei comuniste asupra Bisericii (Ortodoxe) din România, ca și dificultățile postdecembriste. Din această perspectivă, Răzvan Codrescu vorbește despre urgența unei catehizări a celor care se pretind creștini în virtutea botezului și a unor practici tradiționale, asimilabile mai degrabă „festivismului lumesc”: participarea la slujbele din marile sărbători ca simplu preludiu la mesele îmbelșugate, cununia ca „spectacol prenuptial”, botezul ca sărbătoare a familiei întru ignorarea semnificațiilor spirituale ș.a.m.d. În fapt, în astfel de cazuri este vorba mai degrabă de tradiționalism, care trebuie convertit într-o credință

⁸ R. Codrescu, *Teologia sexelor și taina nunții. O introducere ortodoxă în antropologia conjugală*, București, Christiana 2002, p. 21-25; Decizie 123 din 22 octombrie 1996 cu privire la constituționalitatea art. 200 alin. 1 în redactarea adoptată prin Legea pentru modificarea și completarea Codului penal, *Monitorul oficial* 289(14.11.1996), *soft Legis 4.0, 1994-2002*, Piatra Neamț, CTCE.

conștientizată și asumată. În terminologia ultimelor documente catolice, ar fi vorba despre o nouă evanghelizare. În fapt, acest tradiționalism manifest în varii gesturi festive constituie o punte de legătură cu Biserica și de aceea nu trebuie respins *a priori*; el trebuie fructificat spre dobândirea unei credințe autentice și rodnice. Numai astfel se va ajunge la depășirea schizofreniei de care suferă atâția oameni de azi: scindarea dintre ceea ce se declară și ceea ce se trăiește de fapt. El concluzionează: „Dacă nu ne vom dovedi în stare de acest pas sufletește primenitor, atunci riscăm să rămânem țara cu cei mai mulți «credincioși» și cu cea mai puțină credință, prefăcând definitiv ortodoxia poporului român într-o ridicolă butaforie⁹».

**Indiferentismul religios în România, o stare de fapt?
Câteva semne de întrebare pornind de la date sociologice
*O încredere... teoretică în Biserică?***

Potrivit Barometrului de opinie publică din mai 2005, dintre toate instituțiile, românii creditează cel mai mult Biserica. Astfel, 39% dintre cei intervievați afirmă că au foarte multă încredere în Biserică și alți 44% multă, în vreme ce doar 11% afirmă că au puțină încredere în această instituție, 2% foarte puțină, iar 3% deloc. Biserica își păstrează acest loc de frunte de câțiva ani, deși cu anumite fluctuații; astfel, conform unui sondaj realizat de CURS în 2001 la cererea Fundației pentru o societate deschisă, procentul celor care aveau multă sau foarte multă încredere în Biserică era de 88%, ceea ce înseamnă 5% în plus față de sondajul din mai 2005, același fiind procentul și în anul 2003. Așadar, teoretic, actualmente, un procent de 83% dintre români acordă multă și foarte multă încredere Bisericii. *Atlasul valorilor europene* redactat în 2005 confirmă încrederea deosebit de mare a românilor în instituția Bisericii; autorii acestui studiu constată o mare diferență între situația României și cea a Bulgariei: dacă ambele țări au cunoscut regimul comunist, dacă și în România, și în Bulgaria, acesta a subordonat Biserica, aceasta pare discreditată doar în Bulgaria. Astfel, conform *Atlasului*, pe o scară de la 1 la 4, țara noastră s-ar situa la cel mai înalt nivel între țările europene, cu o cotă a încrederii de peste 3,2. Această poziție rezultă dintr-un procent foarte ridicat al celor care declară că creditează foarte mult sau mult instituția Bisericii, respectiv din numărul deosebit de redus al celor care au puțină sau foarte puțină încredere în Biserică. Din punctul de vedere al capacității Bisericii de a da răspuns la problemele actuale, către 55% din români investesc Biserica cu încredere sub aspectul răspunsului său la problemele sociale (acest procent este depășit doar în Lituania și Malta). În privința problemelor familiale și a chestiunilor morale, aproximativ 80% dintre români au încredere în implicarea Bisericii. În fine, către 90% dintre români

⁹ R. Codrescu, *Teologia sexelor*, p. 25.

consideră Biserica aptă să răspundă nevoilor lor spirituale (acesta este cel mai ridicat procent la nivel european)¹⁰.

Întrebat în anul 2000 de jurnalistul Andrei Badin de ce crede că încrederea românilor se îndreaptă cu precădere spre Biserică și Armată, după cum o arătau și o arată în continuare sondajele, regele Mihai a răspuns că, în principiu, ponderea încrederii populației în aceste două instituții are la bază activitatea lor concretă în slujba oamenilor, ceea ce nu se poate spune despre celelalte instituții ale statului. Așa de pildă, lipsa de preocupare și încredere față de politică în general, diversele foruri (Parlament, Guvern, partide și personaje politice) s-ar explica prin faptul că, în pofida vocației lor, adesea ele nu țin cont de problemele țării și cetățenilor, lansându-se în polemici și dispute și neglijând dificultățile concrete, cum ar fi cele legate de situația economică. Teoretic, la noi încrederea populației s-a păstrat în Biserică, în pofida tendinței constante a statului comunist de a o discredita (de altfel, discreditarea sistemelor politice atee însele prin reprimarea libertăților fundamentale, închistarea economică, socială și culturală este unul dintre factorii care crește în prezent credibilitatea Bisericii). Dar populația manifestă, mai cu seamă în privința Bisericii ortodoxe și anumite rețineri, privind rolul ei în trecut și prezent. Biserica poate schimba, după părerea regelui Mihai, în acest sens ceva neezitând să acționeze în societate; eu cred că aceasta ar însemna renunțarea la un nesănătos tradiționalism. Rămâne de văzut întrucât va afecta încrederea populației în această instituție

¹⁰ Bisericii îi urmează în topul preferințelor românilor următoarele instituții: Armata, la egalitate cu Mass-media cu 62%, NATO (48%), Uniunea europeană (tot 48%), Președinția (46%), Primăria (43%), Poliția (36%), băncile (33%), Guvernul (30%), organizațiile nonguvernamentale (28%), Justiția (25%), Parlamentul (22%), partidele politice (13%). Deși sub aspectul încrederii populației României în diversele instituții ale Statului, procentajele sunt aproximativ echivalente între zona urbană și cea rurală, există anumite diferențe. Conform sondajului de opinie publică pentru mediul rural, de încrederea persoanelor de la țară se bucură în proporție de peste două treimi reprezentanții următoarelor instituții locale: Biserica, instituția sanitară și școala. 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), Q 53-66; Barometrul de opinie publică mai 2005, Caiet presă, http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr050530_ro/pr050530_ro.htm, 29; Eurobarometru de opinie publică, mediul rural, decembrie 2002. Caiet, <http://www.osf.ro/ro/index.php?option=content&task=view&id=44&Itemid=64>, 13-15; Biserica se bucură în continuare de cea mai mare încredere din partea populației României, http://www.crestinism-ortodox.ro/html/stiri/19_decembrie_2001.html; Liniana Ruse, În mai puțin de 3 ani Guvernul Năstase a pierdut jumătate din cota de încredere. Românii nu mai creditează „în alb” nici măcar Armata, *Adevărul* 4201(05.01.2004), <http://www.adevarulonline.ro/arbiva/2004/Ianuarie/676/65937/>; A. Bogdan, Presa hulită de Traian Băsescu, cu 16 procente mai credibilă decât Președinția, *Gândul* 24(31.05.2005), http://www.gandul.info/2005-05-31/politic/presa_hulita_de_traian_basescu_cu_16_procente_mai_credibila_decat_presedintia; Laureana Urse, Preocupările de timp liber ale românilor, în comparații internaționale, <http://www.icvr.ro/romana/revista/rcalvit/pdf/cv2002.1-4.a11.pdf>, 4; L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 63.65.70.

desecretizarea dosarelor persoanelor consacrate, atât de mult vehiculată în presă. Poate acest lucru va fi vădit statistic prin compararea rezultatelor Barometrului de opinie publică din 2006 și 2007. Dintr-o perspectivă diferită de aceea a regelui Mihai, referindu-se într-un articol publicat în *Ziua de vest* la constanta poziție fruntașă a Bisericii în topul credibilității românilor și implicit la instituțiile mai puțin creditate, în anii de după revoluție, Cristian Pătrășconiu afirmă că ierarhizarea preferințelor românilor este o dovadă a lipsei culturii civice a poporului nostru. Încrederea scăzută în partidele politice, dar și Parlament sau Guvern echivalează cu o slabă creditare a instituțiilor moderne. Deși în sine încrederea acordată de oameni Bisericii nu constituie o problemă, adevărata problemă este, în viziunea sa, felul în care este această preferință instrumentalizată de către liderii politici de pildă, care se afișează la marile sărbători religioase în locuri de pelerinaj sau în Biserici celebre, întotdeauna urmăriți de camere de luat vederi sau care împart populației iconițe cu sigla partidului pe verso. De altfel, după Corneliu Leu, încrederea ridicată a românilor în Biserică revelată de sondaje nu înseamnă nici pe departe că încrederea poporului nostru în această instituție este totală, or această instituție trebuie să vizeze o credibilitate deplină, dincolo de orice compromis, în virtutea chemării universale a lui Cristos; el face această afirmație cu strictă referire la Biserica ortodoxă, dar afirmația lui poate fi generalizată¹¹.

O apartenență relativă, o practică religioasă festivă...

Deși nici apartenența la comunitatea religioasă, și încă mai puțin aspectul practicii nu echivalează pur și simplu cu credința, voi evidenția în cele ce urmează câteva semne ale indiferentismului religios sub aceste aspecte, și pentru că se insistă încă foarte mult în literatura de specialitate și în pastorație pe ideea relevanței instituției bisericești în țara noastră.

Chiar dacă, în ceea ce privește nonapartenența religioasă, România se situează, potrivit *Atlasului valorilor europene* redactat în 2005, între țările europene pe locul al șaptelea (ultimul) procentul celor care declară că nu aparțin nici unei confesiuni încadrându-se între 0-9%, adeziunea nu este la fel de bine reprezentată. O sursă locală (Barometrul de opinie publică din mai 2005) arată că, dacă abia 0,2% dintre români se declară fără religie, 99% afirmă explicit că sunt credincioși ai unei anume confesiuni. Sub aspectul raportului dintre religiozitate și apartenența la o anumită denominație religioasă, potrivit aceluiași *Atlas*, în țara noastră predomină aceia care declară că sunt religioși și, concomitent, aparțin unei denominații religioase. Procentul conaționalilor noștri care se află în această situație (aproximativ 83%) este al șaselea la nivel european. Deși numărul celor care afirmă că nu sunt nici credincioși, nici membri ai vreunei denominații religioase este foarte scăzut (în jur de 2%), ca și acela al românilor

¹¹ A. Badin, Regele Mihai, Interviu (Versoix, aprilie 2000), *Ziua* (05.05.2000), <http://www.cs.kent.edu/~amarcus/Mihai/romanian/agende/ro000508.html>; *La fede e l'ateismo nel mondo...*, 74; C. Pătrășconiu, Biserică și durere, *Ziua de Vest* (08.08.2003), <http://www.ziunadevest.ro/arbiva/08AUGUST2003/21.08/editorial.html>; P. Leu, C. Leu, Interviu, *Românul canadian* (15.04.2005), http://www.romanul.ca/NEW/ROMANIAN/OPINII/Mar-Apr.2005/15_04_2005.html.

care sunt religioși fără a aparține vreunei denominații religioase (tot 2 procente), în jur de 13% dintre români se declară necredincioși, deși se consideră membri ai unei anumite confesiuni. Personal asociez această situație în primul rând cu ideea de conformism și tradiționalism, dar și cu cultul Bisericii naționale (destul de dezvoltat la noi) și, fără a avea pretenția de a prevesti agravarea acestei stări de fapt, menționez că suprapunerea dintre identitatea confesională și cea națională a dus și în alte țări la diluarea religiozității. Este evident că unul dintre semnele indiferentismului religios este neverificarea sentimentului apartenenței religioase prin convingerea personală¹². Faptul este vădit și în ceea ce privește gradul de implicare a credincioșilor în viața comunității religioase. Astfel, în pofida religiozității declarate și a coeficientului încrederii în Biserică, România s-ar poziționa totuși – în privința implicării credincioșilor în viața comunitară – abia pe locul al treizeci și patrulea (din treizeci și nouă) la nivel european, ierarhizarea fiind realizată în funcție de procentul de credincioși cel mai profund implicați. În fapt, cea mai răspândită atitudine a românilor în ceea ce privește implicarea în viața comunității este apartenența ocazională (în sensul acceptării apartenenței la instituția religioasă și frecventarea serviciilor religioase mai rar decât o dată pe lună), procentul credincioșilor români în această situație fiind de 52%, ceea ce spune ceva despre consistența practicii religioase și a aserțiunilor despre poporul român – popor creștin. Către 43% dintre români sunt membrii mediu implicați (care consideră că aparțin Bisericii și îi frecventează serviciile religioase cel puțin o dată pe lună). În raport cu aceste atitudini de mijloc, cele extreme sunt mult mai puțin reprezentate; astfel, abia 3% dintre români sunt credincioși cu adevărat implicați în viața comunității (adeziunea concretizându-se în participarea regulată la serviciile religioase, dar și în integrarea în diverse alte dimensiuni ale vieții ecleziastice); în fine, aproximativ 2% din români refuză radical apartenența la comunitatea religioasă). Personal, apreciez că există o acută discordanță între încrederea în instituția Bisericii, sentimentul apartenenței la comunitatea de credință și implicarea în viața acesteia¹³.

Ceva despre inconsistența credinței ne transmite și starea practicii, deși nici acest aspect nu este totul. Astfel, potrivit *Atlasului valorilor europene*, în ceea ce privește practica religioasă, România s-ar afla la un al patrulea nivel între țările europene, procentul celor care frecventează serviciile religioase cel puțin o dată pe lună încadrându-se între 37,5-49,9%. Barometrul de opinie publică din mai 2005 oferă un detaliu în plus în ceea ce privește practica, arătând că numărul celor care frecventează biserica cel puțin o dată pe săptămână se ridică la 23% din populația României. Iată situația încă mai detaliată a practicii: românii afirmă că frecventează biserica zilnic abia în proporție de 1%, 3% de mai multe ori pe săptămână, 19% o dată pe săptămână, 17% de două-trei ori pe lună, 5% o dată pe lună, 34% cu ocazia marilor sărbători, 9% o dată pe an, 11% niciodată. Situația pare, sub aspectul practicii, de departe mai puțin

¹² L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 71-72; BOP-05.2005, Q 305.

¹³ L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 72.

gravă decât în multe alte țări europene, dar nu este astfel dacă ținem cont de faptul că diferența între cei care se declară credincioși și practicanți este foarte mare; mai este de semnalat și faptul că în țara noastră practicii religioase i se acordă încă o mare importanță, chiar în absența convingerii. Cert este că nivelul practicii este de două ori mai scăzut în raport cu cel al încrederii populației în instituția religioasă. Mai mult, deși practica anuală și lipsa totală a practicii religioase ating procentaje destul de scăzute, mare parte dintre români frecventează biserica mai cu seamă ocazional. Din perspectiva practicii, România se află potrivit *Atlasului* citat pe un loc de mijloc la nivel european. Aspectul său predominant este din păcate cel festiv, în pofida insistenței Bisericii majoritare (și a celor tradiționale în genere) pe aceasta dimensiune a credinței și persistenței acestui element în conștiința publică. Este evident greu de cântărit în procente răspândirea fenomenului indiferentismului religios, dar este clar că îi putem încadra în categoria indiferențelor pe aceia care se declară credincioși, dar nu sunt practicanți (refuzând de pildă aspectul instituțional al Bisericii, anumite părți ale dogmei sau moralei etc.), ca și pe cei ce apelează la practică doar în momente festive, din considerente tradiționale sau sociale (se întâmplă astfel ca persoane indiferente să ceară căsătoria religioasă pentru a face pe plac familiei sau pentru a conferi strălucire evenimentului, botezul copiilor sau prima împărțășanie pentru a împlini o tradiție etc.). De altminteri, conform aceluiași *Atlas* din 2005, România este țara europeană cu cea mai crescută cerere de servicii religioase legate de evenimentele fundamentale ale vieții (căsătorie, botez, înmormântare), procentajul fiind în jur de 95% în toate cele trei situații. Desigur, faptul că există această cerere ridicată pentru serviciile religioase în jurul evenimentelor fundamentale ale vieții este o șansă pentru Biserica din România, care se cere fructificată în plan catehetic și pastoral¹⁴.

O religiozitate diluată?

După cum am văzut mai sus, deși este un semn bun, încrederea românilor în instituția Bisericii nu echivalează cu credința, după cum aceasta nu se suprapune cu sentimentul apartenenței la un anume cult și nici cu practica religioasă, deși acestea

¹⁴ Conform sondajului Gallup (Barometrul de opinie publică din mai 2005), 89% din populația României se declară ortodoxă, 5% protestantă (calvină, evanghelică, luterană, reformată), 3% romano-catolică, 1% neo-protestantă (penticostală, adventistă, baptistă, evanghelistă), 1% greco-catolică. Doar un procent de 0,2% se declară fără religie. Este interesantă evoluția practicii în raport cu anii trecuți. Dacă după 1990 ea a înregistrat incontestabil o creștere în raport cu anii dinainte de 1989, ulterior, o anchetă din 2001 arată că 17,4% din totalul populație de peste 18 ani participă la serviciul religios în fiecare săptămână, 14,1% în fiecare lună, 13,9% cu prilejul anumitor evenimente, 25,5% cu prilejul marilor sărbători religioase, 29,4% foarte rar sau niciodată. Comparând cele două statistici, se poate constata că nivelul practicii religioase a crescut puțin în 2005 în raport cu 2001: 23% din români participând actualmente cel puțin săptămânal la serviciile religioase față de vechiul procent de 17,4%, 22% în raport cu 14,1% cel puțin lunar, respectiv a scăzut numărul celor care nu frecventează deloc sau foarte rar Biserica, de la 29,4% în 2001 la 20% în 2005. Există desigur diferențe la sub aspectul frecventării Bisericii între vârste, sexe și ocupații. BOP-05.2005, Q 17; 305; L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, 62-63; Laureana Urse, *Preocupările de timp liber...*, 10-11.

sunt elemente constitutive ale credinței și sprijin pentru ea. Diversele sondaje arată care este propriu-zis starea religiozității românilor, și aici atingem esența credinței/ necredinței/ indiferentismului. Astfel, România se situează, potrivit *Atlasului valorilor europene*, în ceea ce privește religiozitatea populației, pe locul al optulea în Europa, către 85% din români declarându-se religioși și maximum 1% atei; în fine, restul de aproximativ 14 procente din populația României ar cuprinde persoane declarate nonreligioase. Desigur, se poate spune că numărul necredincioșilor nu este într-atât de alarmant ca în alte țări europene, a căror situație am tratat-o mai sus. Cu toate acestea, există o anumită discordanță deja între numărul celor care declară că aparțin unei anumite denominații și au încredere în instituția Bisericii și al celor care se declară propriu-zis religioși, paradoxal, numărul celor din urmă fiind mai scăzut. Am spus deja mai sus ceva despre suprapunerea dintre identitatea religioasă și cea națională, despre conformism și tradiționalism. Mă tem că toate acestea constituie forme subtile de indiferentism religios¹⁵.

Mai mult, cu toate că România se află, potrivit *Atlasului valorilor europene* redactat în 2005, pe locul secundar (după Malta și Turcia și la egalitate cu Polonia și Azerbaigian), în ceea ce privește intensitatea credinței în Dumnezeu (astfel, România, pe o scară de la 1-10, s-ar situa sub acest aspect undeva între 8-8.9 puncte), este de subliniat că aici cea mai răspândită perspectivă asupra lui Dumnezeu este cea deistă/ imanentistă (un procent ridicat din populație crezând în Dumnezeu, dar ca forță vitală sau spirit superior); or, acest fapt marchează o serioasă diluare a credinței creștine. Acestei perspective îi urmează cea teistă (cu un procent relativ ridicat), viziunile agnostică și ateistă asupra divinității fiind foarte slab reprezentate în România. Consider că aceste aspecte pun radical sub semnul întrebării diversele aserțiuni conform cărora credința este foarte bine reprezentată în țara noastră, cel puțin sub aspectul calității¹⁶.

Totuși, în ceea ce privește aspectul rugăciunii, *Atlasul valorilor europene* citează România pe locul al patrulea între țările Europei, procentele celor ce se roagă cel puțin săptămânal apropiindu-se de 80%. Este adevărat însă că sursa nu precizează natura rugăciunii, care poate fi una tradițională sau nu¹⁷. Totuși, sub aspectul păstrării câtorva din elementele fundamentale ale credinței, România figurează printre țările europene destul de tradiționaliste. Astfel, pe o posibilă scară de la 0-4, România s-ar situa la valoarea 3,1-3,5, pe un al doilea rang adică. În țara noastră, credința în Dumnezeu este păstrată la cote înalte (s-a văzut însă mai sus cu ce consistență). Relativ la credința în viața de după moarte, rai, iad, judecata de apoi – 53% dintre cei intervievați în cadrul Barometrului de opinie publică din mai 2005 își afirmă credința în viața de după moarte, în vreme ce 36% spun că nu cred în aceasta. 61% cred în rai, iar 28% nu. 68%

¹⁵ Conform lui Sorin Bejan, care citează date din recensămintele oficiale, în 2002 numărul ateilor ar fi în România de 9.271, iar al celor fără religie 13.834 (din totalul de 21.698.181 locuitori). S. Bejan, *Misiunea Bisericii între obiceiuri și sfânta tradiție*, București, Paideia 2004, 110;

L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 66.

¹⁶ L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 67.

¹⁷ L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 62.

dintre subiecți cred în judecata de apoi, în vreme ce 22% nu cred. În fine, 86% cred în puterea rugăciunii, în vreme ce doar 9% nu. Personal, îndrăznesc să comentez diferența de procentaj între diversele elemente citate mai sus afirmând că putem observa tendința de construire a unei credințe personale. Este de menționat în acest sens și faptul că în Barometrul de opinie publică nu se face referire la ancorarea acestor credințe într-o tradiție sau instituție, întrebarea fiind formulată după cum urmează: „unii oameni cred în..., alții nu. Dumneavoastră personal credeți în...?” Or, câtă vreme, rugăciunea este o componentă aproape spontană a credinței, acceptarea existenței raiului, iadului, judecății de apoi ține de dimensiunea dogmatică a credinței, presupune o transmitere a învățaturii și, deci, o tradiție religioasă, apartenența la o comunitate mărturisitoare¹⁸.

Dacă totuși credințele tradiționale sunt relativ păstrate, un paradox intervine în ceea ce privește credințele mai puțin compatibile cu tradiția creștină, *Atlasul valorilor europene* vădind faptul că puțin peste 60% din populația țării noastre crede în farmece, puterea talismanelor, vrăjitorie chiar (procentul fiind cel mai ridicat la nivel european), în vreme ce peste 65% dintre conașionalii noștri cred în telepatie (și în acest caz avem de-a face cu un procent ridicat, al treilea la nivel european). Și aceste cifre spun ceva despre consistența (a se citi inconsistența) credinței declarate a românilor, respectiv validității adeziunii la învățătura de credință a Bisericii, instituție care, conform celor mai recente sondaje, se bucură de o largă credibilitate în rândurile românilor¹⁹. De altfel, în țara noastră sunt foarte răspândite superstițiile legate de anumite elemente ale credinței însăși. Între acestea deschiderea Evangheliei este citată de Sorin Bejan într-o lucrare despre cutume și tradiție, pe primul loc. Acesta explică acest obicei pornind de la tradiția deschiderii cărții de către credincios în cadrul administrării maslului. Se considera că, dacă bonlnavul deschide cartea într-un loc în care textul este tipărit cu roșu este semn bun, în vreme ce deschiderea cărții la textul tipărit cu negru era semn rău; în alte cazuri, astfel de concluzii se trăgeau pornind de la text. Ce semnificație spirituală are acest obicei și întrucât se cere purificat nu este cazul să aprofundez aici și acum. Nu aș fi dat atenție acestui element în prezentul studiu dacă nu aș fi constatat o „inflație” de cititori în Cartea sfântă pe piața spiritualității românești. În luna martie 2006 (luna martie este luna în care, în mod „tradițional” – coincidență? – vrăjitoarele își reiau activitatea) am descoperit, mai mult din întâmplare, la mica publicitate în presa românească o serie de anunțuri în acest sens. Astfel, în *Adevărul de Cluj* (un ziar al cărui slogan este „Adevărul e în mâinile tale”), ediția din 20.03.2006 este publicat un anunț „cuminte” a trei (pretinse?) persoane consacrate: părintele Daniel și măicuțele Gilda și Paraschiva, despre ale căror minuni de vindecare prin slujbe și post se povestește. Se face referire aici la puterea obiectelor binecuvântate („sfințite”) și la apa sfințită (adusă tocmai de la Muntele Athos); până aici toate bune (sau măcar nu flagrante: dacă apa sfințită are proprietăți benefice și părintele Daniel este preot, de ce

¹⁸ L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 69; BOP-05.2005, Q 180-183.

¹⁹ L. Halman, R. Luijckx, M. Van Zundert, *Atlas of European Values*, p. 68.

nu se poate folosi apă sfințită aici?), dar este vorba și de vindecări de la distanță, de blesteme și, mai ales, de colete îndreptate spre mănăstire (?). Un astfel de colet – conținând „18 lumânări” și câte „100.000 lei la fiecare” dintre acestea, „fir de ață” și „bob de tămâie” – a fost solicitat de o pretinsă măicuță unui student care a sunat la numărul de telefon prezentat într-un anunț similar publicat într-un cotidian important. Este interesant felul în care l-a abordat pe solicitant, ușurința cu care a depistat problema lui – o legătură în sfera căsătoriei – și, mai ales, insistența cu care cerea banii ca să înceapă slujbele pentru el la o mănăstire din Urlați-Prahova (a cărei adresă, desigur, nu a dat-o): măicuța se arăta dispusă să completeze suma de bani cerută numai să-i trimită solicitantul cât deținea, afirmând că în postul Paștelui maicile sunt ocupate și încearcă să ajute cât mai mulți oameni. Vorbeam însă de o largă ofertă pe piața pseudo-spirituală românească. În ziarul clujean mai sus amintit a fost publicat în 21.03.2006 un alt anunț, având-o de astă dată drept protagonistă pe maica (?) Sofia; aceasta are capacitatea de a citi trecutul, prezentul și viitorul, de a desface farmece și blesteme, legături de cununie, de a vindeca o serie de afecțiuni trupesti, dar și stersul și alcoolismul. Anunțul garantează eficiența maximă a acțiunii sale, chiar și de la distanță (pe baza datei de naștere – probabil în legătură cu zodiacul – și a numelui de botez), și face referință la mormântul lui Isus, ca loc de proveniență a diverse leacuri tămăduitoare, dar și la călugării din Valea Călugărească (?). Poza oferită în anunț, alături de veșmintele monahale, cuprinde o serie întreagă de simboluri religioase (inclusiv o carte de cult, o icoană a Maicii Domnului, un chip al lui Cristos etc.). În fine, același ziar, în ediția din 24.03.2006, o prezintă „în premieră pe țară”, pe măicuța stareță Magdalena, „slujitoare a Casei Domnului”, căreia i se atribuie puteri paranormale, capacitatea de „a face minuni dumnezeiești prin deschiderea cărții sfinte”, de a vindeca boli incurabile, de a dezlega farmece și blesteme, din nou, chiar și de la distanță, pe baza zodiei și a numelui de botez. Concluzionând acest pasaj, fără a nega valoarea rugăciunii și a prezenței persoanelor consacrate în lumea noastră, mă întreb ce este la mijloc. Șarlatanie? Ignoranță? Îmi permit să remarc doar faptul că o astfel de ofertă este susceptibilă de a corespunde cererii pieței. Se pare că astfel de practici sunt frecvente în țară, dar, în pofida unor sporadice avertismente ale ierarhilor și a existenței unor foruri competente care ar putea lua atitudine, ele rămân incontolabile. Aș mai semnala un fapt simptomatic pentru starea credinței în România. Internetul, un mod facil de comunicare și tot mai gustat de variate categorii de populație (nu doar tineri), este un mijloc de propagare a celor mai variate mesaje, de la bancuri (bune sau nu, decente sau indecente) și imagini dubioase până la imagini (sau montaje) cu tentă spirituală. Nu se poate nega faptul că unele sunt, dacă nu profunde, cel puțin decente, dar nici acela că nu lipsesc aspectele superstițioase. Astfel, adesea asemenea mesaje sunt însoțite de făgăduințe privind împlinirea unor dorințe, petrecerea unor lucruri frumoase sau de-a dreptul minuni în cazul propagării lor sau avertismente privind chestiuni malefice în cazul refuzului de a le propaga. Eu mă întreb din nou ce spun toate acestea despre consistența credinței românilor²⁰.

²⁰ S. Bejan, *Misiunea Bisericii...*, p. 75-77; Părintele Daniel și măicuțele Gilda și Paraschiva

În chip de concluzii

Este cert că religiozitatea în societatea românească de astăzi este în continuă și accelerată schimbare. Această dimensiune esențialmente umană intră sub incidența crizei generale a valorilor tradiționale pe care o traversează societatea postdecembristă (îndepărtarea de valorile tradiționale fiind mai vizibilă în mediul urban). Se poate considera că termenul definitoriu pentru religiozitatea românilor este indiferentismul, fapt datorat lipsei de educație religioasă din perioada comunistă. Desigur că există o religiozitate autentică, dar aceasta caracterizează mică parte a populației. Mai mult, chiar dacă sub aspect cantitativ, nu se poate vorbi de o acută criză a religiozității, sub semnul întrebării este totuși aspectul calitativ. Trăirea credinței nu este la nivelul practicii și încă mai puțin la al credinței declarate. Aceasta este tot o formă de indiferentism. Sunt puțini care cred cu adevărat, chiar și în cazul celor care sunt practicanți. Adesea religiozitatea și chiar practica sunt simple dimensiuni terapeutice; desigur, este o șansă pentru credință: este important că există măcar acest liant. Și Isus s-a apropiat de mulți vindecându-i.

Indiferentismul este o tendință etern umană și cea mai facilă opțiune în domeniul credinței; poate și de aceea este atât de răspândit pretutindeni în lume: este vorba fie de renunțarea la practică, fie de neimplicarea în comunitatea de credință, fie de lipsa credinței chiar în prezența practicii, fie de pierderea unor elemente fundamentale ale dogmei, fie, ceea ce este cel mai grav, de diluarea credinței în Dumnezeu. Un punct de legătură cu Biserica rămâne totuși în multe locuri practica ocazională. Țara noastră nu face excepție de la această situație, în pofida părerilor optimiste a multora dintre reprezentanții Bisericii și în pofida etichetelor legate de creștinismul neamului românesc. Fapt este că, dincolo de mult pomenita încredere a românilor în instituția Bisericii relevată de diferite anchete sociologice, adeziunea românilor la Biserica la acest nivel declarativ se oprește, tot sondajele arătând că practica este una festivă și religiozitatea mult diluată și amestecată cu elemente din alte tradiții religioase și superstiții. Se spune că religiozitatea nu poate fi cântărită în 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

transmit un mesaj... Publicitate, *Adevărul de Cluj* (20.03.2006), <http://adevarul.cluj.astral.ro/arbiva/2006/03/20/p7-10.pdf>; Celebra și vestita maica Sofia. Publicitate, *Adevărul de Cluj* (21.03.2006), <http://adevarul.cluj.astral.ro/arbiva/2006/03/21/p7-10.pdf>; În premieră pe țară, măicuța stareță Magdalena. Publicitate, *Adevărul de Cluj* (24.03.2006), <http://adevarul.cluj.astral.ro/arbiva/2006/03/24/p7-10.pdf>; V. Muscă, Asociații anarhiste și grupuri sataniste în Vrancea, <http://www.ziaruldevrancea.ro/index.php?articol=2660>, 26.06.2005

modelele occidentale negative, dar – chiar și în aceste condiții – realitatea avortului și abandonului, corupția generalizată și delincvența la orice nivel, lipsa generală de valori 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. 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 corupția generalizată. Pentru aceasta, Biserica trebuie să se purifice pe sine și să se reînnoiască mereu. În fapt, nu lipsesc persoanele implicate în viața comunității de credință (indiferent de cult) și nici inițiativele în diverse domenii (spiritual, social, cultural). 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. Putem să ne bucurăm că lumea se declară încrezătoare în Biserică, dar nu trebuie să ne mulțumim cu atât.

CULTURA MORȚII. AVORTUL

Andrei-Claudiu HRIȘMAN

RESUMÉ: La culture de la mort. L'avortement. L'article présente brièvement le problème de la culture de la mort, en mettant l'accent sur l'analyse critique de l'avortement. On y met en discussion les influences exercées par les médias dans la société, de même que les réactions de l'Église Catholique. On y mentionne quelques méthodes d'avortement et aussi on envisage les effets psychologiques et physiques de l'avortement. On analyse des opinions pour et contre l'avortement et finalement on se rapporte à la situation des avortements en Roumanie. Quatre conclusions en résultent: 1. l'embryon humain est en fait un individu (exemplaire) humain en évolution; 2. la pratique de l'avortement réduit l'être (l'homme) à un simple produit biologique; 3. même après la légalisation de l'avortement, l'avortement illégal continue à exister; 4. présenter l'avortement comme une conquête de la civilisation est une absurdité.

1. Introducere

Expresia „cultura morții” a fost lansată în timpurile noastre de Biserică prin glasul Magisteriului și desemnează „crima cultivată” de societatea contemporană – atrocitățile săvârșite în numele drepturilor omului: avortul, eutanasia, terorismul, tortura, amputările, mutilările, sterilizările etc.¹. Exemplu: National Abortion Federation – USA în colaborare cu Open Society – New-York și Fundația Soros – Moldova au implementat în Republica Moldova 3 proiecte ce încurajează avortul: Proiectul „Instituționalizarea Avortului prin Aspirarea Vacuum Manuală în Moldova” (2002/ 2003), Proiectul „Un avort sigur azi – o maternitate fără riscuri în viitor” (2003/ 2004), Proiectul „Politici noi ale avortului – un avort sigur, accesibil tuturor femeilor” (2004/ 2005)².

Societatea contemporană nu mai ține cont de învățătura creștin-tradițională care privește moartea ca o separare a corpului de suflet³, o eliberare de lumea păcatului pentru a se face părtaș fericirii veșnice.

Însă într-o lume ca a noastră, democratică și auto-educatoare, nu mai rămâne Bisericii decât să-și expună punctul de vedere, așa cum a făcut și sfântul părinte Benedict al XVI-lea cu ocazia celebrării, pentru prima dată în calitate de pontif, a sacramentului botezului în Capela Sixtină (Vatican, 08.01.2006):

„Putem spune de asemenea că în vremurile noastre este necesar să spunem un «nu» culturii predominante a morții, anti-culturii care se manifestă de exemplu prin plasa drogurilor. Fuga de realitate se face într-o fericire iluzorie și falsă, ce se manifestă prin minciuni, înșelătorii, nedreptăți, sfidându-i pe ceilalți,

¹ CM

² DP

³ Rahner 1966, p. 16

sfidând solidaritatea, sfidând responsabilitatea față de săraci și suferinzi. Cultura morții se manifestă într-o sexualitate care devine pură satisfacere, fără responsabilitate, care face din om un lucru, să spunem așa, fără să îl mai considere deci o persoană, cu o iubire personală, cu fidelitate, ci transformându-l într-un bun de consum. Acestei aparente promisiuni de fidelitate, acestui fast al unei vieți aparente care în realitate nu este decât un instrument al morții, acestei «anti-culturi», noi îi spunem «nu» pentru a promova o cultură a vieții⁴.

Pe muchie de cuțit, la limita dintre pro și contra acestei „culturi” – impropriu spus „cultură” – se află publicitatea din mass-media. Uneori alege să fie împotriva vieții (prin campanii publicitare ce promovează un avort sigur, anticoncepționalele etc.), având un impact negativ asupra societății⁵ prin vulgaritatea ei⁶ degradând cultura și valorile⁷, iar alteori promovează viața și principiile morale (prin campanii anti-fumat, campanii umanitare etc.).

Nevoia de senzațional a făcut ca presa să se concentreze prea mult asupra aspectelor negative ale naturii umane – încurajând, involuntar, cultura morții – și astfel apare pericolul ca violența și agresivitatea să fie principalele ei caracteristici. În fața acestui fapt, Dalai Lama ia atitudine, la fel ca și Biserica catolică, declarând:

„Cred că este o greșeală. Faptul că violența este o știre sugerează exact contrariul acestei idei”⁸.

O altă maladie a societății moderne este pornografia care anulează caracterul familial al sexualității umane autentice și alături de violență sufocă afecțiunea și compasiunea pentru a face loc indiferenței și chiar brutalității⁹, creând un cadru propice propagării culturii morții.

Prin urmare, „cultura morții e o cultură a ipocriziei”¹⁰ pentru că deformează misterul morții și-l consideră un simplu eveniment biologic, asemeni morții animalelor¹¹. Având în fața ochilor acest argument, societatea democratică legalizează atrocitățile umanității. În continuare voi prezenta, succint, câteva aspecte cu privire la avort, urmând ca în studii viitoare să prezint și alte ramuri ale culturii morții.

⁴ BP

⁵ CPCS 2004, p. 7

⁶ CPCS 2004, p. 22

⁷ CPCS 2004, p. 20

⁸ Dalai Lama 2000, p. 213

⁹ CPCS 2002, p. 9

¹⁰ CM

¹¹ Rahner 1966, p. 96

2. Avortul, expresie a culturii morții

2.1. Avortul

„Am fost sortiți să fim fii ai luminii, în schimb am murit în întuneric; în locul unui leagăn cald, am găsit un mormânt rece; în locul unei mame, am găsit o asasină” (citat din piesa *Teatrul lumii* a lui Calderon de la Barca)¹².

Avortul este întreruperea voluntară sau involuntară a sarcinii și poate fi provocat prin mai multe metode dintre care amintesc:

Avortul cu medicamentul RU 486 (Mifepristone) – este un antihormon care provoacă moartea fetusului de până la 49 de zile, provocându-i moartea prin sufocare;

Metoda avortului prin chiuretaj – fetusul este rupt în bucăți cu ajutorul unui instrument special și scos din uterul femeii;

Metoda avortului prin aspirație – cu ajutorul unui tub din plastic conectat la un aspirator de 10-30 mai puternic decât unul obișnuit sunt aspirate o mare parte din membrele și organele fetusului, iar în final coloana vertebrală și capul sunt însă sfărâmate și aspirate și ele;

Metoda avortului cu hormonul prostaglandine – acest medicament se injectează în musculatura uterului și provoacă contracții puternice care conduc la expulzarea fetusului din uter;

Avort prin histerotomie (operație cezariană)¹³. Este o intervenție chirurgicală în care se deschide uterul femeii și fetusul este extras.

Cu toate că dreptul la viață este un drept fundamental¹⁴, Comisia europeană a drepturilor omului susține că nu putem acorda drept absolut la viață unui fetus, de unde rezultă că avortul nu este altceva decât dreptul de a refuza procrearea¹⁵.

Într-unul din noile tratate de etică găsim ideea că avortul este un drept fundamental al femeii, iar interzicerea avortului este privită ca o încălcare a dreptului femeii la viață, libertate și integritate fizică, pentru că femeia este deja o persoană, pe când fetusul nu este încă o ființă senzitivă¹⁶. Sunt aceste argumente suficiente pentru a considera avortul ca o faptă morală? Este avortul o cucerire a civilizației?

Pentru a justifica dreptul femeii de a avorta, embrionul uman este considerat ca fiind o bucată de carne din trupul mamei, cu toate că se știe că încă de la apariția zigotului, adică imediat după ce are loc fecundarea, embrionul se constituie ca o ființă de sine stătătoare, dependentă doar extrinsec de mama sa¹⁷.

¹² CM

¹³ TA

¹⁴ Bioetica 1998, p. 105

¹⁵ Bioetica 1998, p. 111

¹⁶ Warren 2006, p. 344

¹⁷ MB 2001, p. 132

Dacă vom accepta în continuare că embrionul uman este o parte din organismul matern și astfel femeia are drept deplin asupra pântecului ei, nu vom face altceva decât să aducem o gravă ofensă științei¹⁸ și cu atât mai mult lui Dumnezeu care oferă fiecărui om un suflet încă din momentul concepției¹⁹.

Trecând de la teoretizarea problemei la reala ei practicare, trebuie să ținem cont de numărul mare de avorturi înregistrate anual pe mapamond și să tragem un puternic semnal de alarmă înainte ca nașterile să devină o raritate: „Se știe că în prezent numărul oficial al copiilor nevinovați uciși prin avort într-un singur an e mult mai mare decât numărul persoanelor ucise în toți anii în ultimul război mondial: peste 50 de milioane, după statisticile oficiale; cât populația Franței sau a Italiei”²⁰.

Aceeași realitate ne arată că nu ne îngrijorăm decât de moartea care nu ne lezează drepturile fundamentale: „Ziarele, radio-televiziunea își arată indignarea, de pildă, pentru faptul oribil că sunt folosite cadavre umane ca material de experiențe pentru testarea mașinilor în caz de accident, sau ca ținte pe poligoanele de tragere și nu mai conținesc să condamne holocaustul evreiesc, crimele naziste din timpul ultimului război mondial, dar nu pomenesc nimic despre genocidul copiilor avortați sau prezintă avortul ca pe un semn al progresului, ca pe unul din drepturile omului care, în sfârșit, a fost cucerit prin luptă pe baricade”²¹.

2.2. Consecințele medicale ale avortului

„Femeile care recurg la avort sunt deseori lăsate în ignoranță cu privire la ce înseamnă în realitate chiuretajul și la posibilele efecte secundare ale acestuia”²².

Avortul, provocat sau spontan, cauzează durere și angrenează o serie de consecințe psihice și fizice. Durerea simțită în momentul dispariției unei vieți căreia nu i s-a dat nici o șansă provoacă sindromul post-avort care poate să apară imediat după intervenție sau după câțiva ani și se manifestă prin incapacitatea femeii de a-și exprima propriile sentimente. În multe cazuri femeia nu este capabilă să se împace cu pierderea suferită și nu poate ajunge la o stare de liniște interioară ce poate conduce la depresii însoțite de gânduri de sinucidere²³.

Întreruperea sarcinii, potrivit studiului publicat în revista BMC Medicine, afectează emoțional femeile care au suferit o astfel de intervenție timp de până la cinci ani de la întreruperea sarcinii, pe când cele care pierd sarcina sunt afectate emoțional până la șase luni. Richard Warren, de la Colegiul Regal al Obstetricienilor și Ginecologilor, declara pentru BBC referitor la studiul amintit

¹⁸ MB 2001, p. 136

¹⁹ George Stan 2001, p.21

²⁰ CM

²¹ CM

²² Michels 1997, p. 15

²³ AN; Michels 1997, p. 18-19

anterior: „Se bănuia de mult, și acest studiu o demonstrează, că decizia de întrerupere a sarcinii poate fi acompaniată de sentimente de lungă durată de neliniște și vinovăție”²⁴.

Consecințele fizice ale avortului sunt abordate diferit, după cum urmează: unii susțin că în urma avortului – de mult ori fiind o intervenție chirurgicală – este normal să apară anumite disconforturi locale și temporale, iar complicațiile grave apar la mai puțin de 1% din femeile care au trecut printr-un avort²⁵. Ceilalți, afirmă fără a preciza nimic statistic că urmările imediate ale avortului sunt:

- infecția – cantonată numai la nivelul aparatului genital sau generalizată;
- complicații hemoragice – pot conduce la necesitatea extirpării chirurgicale a uterului;
- perforații uterine;
- moartea subită prin sincopă la simpla tentativă de avort;
- accidente neurologice datorate diverselor embolii etc.

Consecințe tardive ale avortului sunt:

- infecții cronice ale aparatului genital feminin, cu reducerea până la dispariție a capacității de procreare;
- sinechii uterine (alipirea cicatricială a pereților uterului după chiuretaj, cu reducerea posibilității de nidație ulterioară);
- efecte obstetricale la sarcinile ulterioare: sarcini extrauterine, avort spontan, placentă praevia, risc de ruptură uterină;
- urmări psihico-afective: dezechilibre psihice grave, nevroze și psihopatii²⁶.

2.3. Avortul în România

Ironia sorții face ca în România legalizarea avortului, și, implicit susținerea culturii morții, să fie oficializată în timp ce sângele a sute de români se vărsa pe glia străbună pentru eliberarea de sub jugul morții:

„Prin Decretul-lege nr. 1 din 26 decembrie 1989, avortul este permis în primele 3 luni de sarcină, urmând a fi efectuat numai în unități spitalicești cu dotare și cu personal ATI. Avortul este permis și după trei luni de sarcină, dacă apare starea de necesitate sau dacă unul dintre părinți suferă de o boală gravă care se transmite ereditar sau care poate duce la malformații congenitale grave. Decretul păstrează ca situații de excepție incestul și violul”²⁷.

Consecința acestui decret?

Datele oficiale ale Institutului național pentru statistică arată că în anul 1990, în România, s-au efectuat 992.265 de avorturi²⁸.

²⁴ APF

²⁵ ST

²⁶ AMC Iași , p. 46-48

²⁷ RI

²⁸ Statistici

Conform aceluiași Institut național de statistică, 20.000 de fete de 15 ani au apelat la avort în anul 2002²⁹.

Situația nu era cu mult mai bună nici în urmă cu mai bine de un an (16.03.2005), când site-ul catolic www.catholica.ro atrăgea atenția asupra numărului mare de avorturi din România, republicând o parte din articolul apărut în „Evenimentul zilei” și semnat de Lica Manolache și Emilian Isăila:

„Sute de mii de românce se îngheșuie pe holurile spitalelor, hotărâte să renunțe la sarcină. Există femei care fac de-a lungul vieții și 40 de avorturi, însă o mare parte își pierd fertilitatea chiar de la prima intervenție. Numărul avorturilor și mortalitatea cauzată de întreruperile de sarcină plasează România pe primul loc în Europa. Natalitatea este îngrijorătoare, iar 75% din tineri nu vor să aibă copii”³⁰.

2.4. Ce cred tinerii despre avort?

Pe unul din site-urile românești de forum, tinerii își expuneau propriul punct de vedere, pro sau contra avort:

„Doar dacă nu ai altă soluție, atunci sunt de acord, am scris și pe celalalt topic că nu îl consider un infanticid”.

„Da, am observat. În principiu nici eu nu sunt de acord cu avortul atunci când chiar ai șanse să faci om din acel copil... Dar dacă ai fost abuzată fizic sau ai 14-15 ani, de ce să-ți ratezi viața pentru că nu ai minte sau pentru că nu nefericit și-a bătut joc de tine”?

„Eu cred că dacă ai 14-15 ani ar trebui să îți vezi de școala și de admiterea la liceu, în loc să faci pe domnișoara în vreun bar. Iar în caz că a abuzat vreun nenorocit de tine... nu mi se pare suficient acest motiv pt. a «scăpa» de copil”³¹.

3. Concluzie

Embrionul uman este de fapt un individ uman în dezvoltare³² căruia i se refuză dreptul fundamental la viață prin săvârșirea unei execrabile tentative de a distruge iubirea acestei lumi³³.

Avortul este expresia unei mentalități secularizate în care s-a pierdut sensul spiritual al existenței umane, reducând omul la un simplu produs biologic³⁴, pentru ca însăși viața să fie amenințată de această „civilizație a morții”³⁵.

În urma legalizării avortului nu dispare practicarea avortului ilegal, pentru că legea nu poate apăra secretele familiale și sociale: sarcini rezultate din adulter, sarcini ale unor fete foarte tinere și necăsătorite³⁶.

²⁹ UA

³⁰ UA

³¹ Forum

³² MB 2001, p.136

³³ Menichelli 1998, p. 15

³⁴ George Stan 2001, p. 23

³⁵ Ioan Paul al II-lea 1994, p. 103

³⁶ MB 2001, p.137

Conform conciliului Vatican II nu există vreo contradicție între legile divine ale transmiterii vieții și cele care favorizează dragostea conjugală autentică, însă trebuie să ținem cont că Dumnezeu încredințează oamenilor misiunea nobilă de a ocroti viața și ne arată tuturor că transmiterea vieții nu este condiționată la lumea aceasta, ci se referă la destinul veșnic al oamenilor³⁷.

De asemenea trebuie să ținem cont că fiecare acțiune personală nu are doar consecințe particulare, care ne afectează propria persoană și pe cei apropiați nouă, ci afectează comunitatea și, în final, întreaga lume³⁸, iar „a prezenta avortul ca o cucerire a civilizației este o absurditate”³⁹.

4. Prescurtări bibliografice și bibliografie

AMC Iași: Asociația Medicilor Catolici Iași, *Planificarea naturală a familiei*, în Claudiu Dumea, *Planificarea familială*, Iași 2001, p. 33-66

AN: Avortul – o experiență neplăcută, http://www.ele.ro/articol_1163.html

APF: Avortul lasă urme adânci în psihicul femeilor, <http://news.softpedia.com/news/Avortul-lasa-urme-adanci-in-psihicul-femeilor-ro-14600.shtml>

Bioetica 1998: Gh. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoae, C. Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, București 1998

BP: Botezând, Papa denunță cultura morții, în <http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=11368&lang=r>

CM: Cultura morții, în <http://www.profamilia.ro/porunci.asp?decalog=29>

CPCS 2002: Consiliul pontifical pentru comunicații sociale, *Pornografia și violența în mijloacele de comunicare: un răspuns pastoral*, Iași 2002

CPCS 2004: Consiliul pontifical pentru comunicații sociale, *Etica în publicitate*, Iași 2004

Dalai Lama 2000: Dalai Lama, *Etica noului mileniu*, București 2000

DP: Despre proiect, <http://www.avort.md>

Forum: Forum de discuții pe tema avortului, în <http://www.roportal.ro/discutii/ftopic7984.html>

GS: *** Vatican II. Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană, *Gaudium et spes*, <http://www.catholica.ro>

Ioan Paul al II-lea 1994: Ioan Paul al II-lea, *Scrisoarea Papei Ioan Paul al II-lea către familie*, București 1994

Mărtincă 1999: Isidor Mărtincă, *Etica doctrinei sociale creștine*, București 1999

MB 2001: Elio Sgreccia și Victor Tambone, *Manual de bioetică*, București 2001

Menichelli 1998: Edoardo Menichelli și Leonello Crocetta, *Nebunia de a fi împotriva vieții*, București 1998

Michels 1997: Nancy Michels, *Recuperarea emoțională a femeilor după avort*, 1997

Rahner 1966: Karl Rahner, *Le chrétien et la mort*, Paris 1966

³⁷ GS, § 51

³⁸ Dalai Lama 2000, p. 184

³⁹ Mărtincă 1999, p. 168

ANDREI HRIȘMAN

- RI: Reglementarea instituției avortului în România, în
<http://www.primulpas.ro.org/avortul/legiro.html>
- ST: Starea femeii înainte, în timpul și după avort, în
<http://www.calificativ.ro/Avortul-su18-sc65.html>
- Stan 2001: George Stan, *Teologie și Bioetică*, Alexandria 2001
- Statistici: Statistici privind avortul în România, în
<http://www.primulpas.ro.org/avortul/statistici.html>
- TA: Tipuri de avort, în *<http://www.avort.ro/avort-RU-486.php>*
- UA: Un sfert de milion de avorturi pe an, în
<http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=9897&lang=r>
- Warren 2006: Mary Anne Warren, Avortul, în *Tratat de etică*, editor Peter Singer, București 2006

TINERII FAȚĂ ÎN FAȚĂ CU BISERICA

Diana RUSU

RESUMÉ: *La jeunesse, par rapport à l'Église.* À partir de l'idée que le troisième millénaire appartient aux jeunes, comme sa sainteté, le pape Jean Paul II l'a dit, et que c'est l'Église qui doit les préparer pour une existence chrétienne, j'ai essayé de présenter dans cet article quelques aspects fondamentaux de la position des jeunes par rapport à l'Église et vice versa. La société se trouve en crise, les jeunes sont angoissés, atteints par le pragmatisme, par l'indifférence religieuse, luttant avec toutes les nécessités quotidiennes, immédiates, perdant les valeurs traditionnelles; l'acculturation ne vient plus de soi, les jeunes se préoccupent plus de leur propre bonheur, en pratiquant l'individualisme, en se revoltant contre l'Église. Les valeurs de l'Église sont considérées désuètes et sont remplacées par le rationalisme de la technique et de la science, ce qui nous précipite dans l'illusion du progrès sans limite. Il est tout à fait nécessaire que l'Église s'implique plus intensément dans la vie de la communauté qui est assoiffée sans le savoir parfois du message de la foi, de l'unité et l'amour que Jésus Christ a désirés.

Iluzia unei Biserici

„Tinerii nu mai merg la Biserică”, „tinerii trăiesc în dezmăț”, „tinerii sunt iubitori de patimi”, „tinerii sunt indiferenți”, „tinerii l-au uitat pe Dumnezeu”, „Tinerii...” Sunt câteva din acuzațiile care li se aduc tinerilor astăzi. Întâlnim la mulți adulți, din mediile ecleziastice și civile deopotrivă, o viziune net pesimistă asupra tinerilor din ziua de azi. Privită din alt punct de vedere, unul care nu acuză pentru a sublinia decadența societății și diferența față de alte vremuri, problema tinerilor este cu adevărat una gravă. De aceea, Biserica ia poziție, deși se menține precaută, prudentă. Problema tinerilor și a poziției lor față de Biserica este una destul de delicată. Pentru a-și duce la bun sfârșit sarcina, Biserica are datoria să scruteze semnele timpului și să le interpreteze în lumina Evangheliei în așa fel încât să poată răspunde, într-o manieră adaptată fiecărei generații, veșnicelor întrebări ale omului asupra sensului vieții prezente și viitoare. Contează deci să cunoaștem lumea în care trăim, așteptările ei, aspirațiile ei, caracterul ei¹. Este exact ceea ce Biserica încearcă să facă. Însă, chiar înainte ca Biserica să reușească să-și pună în practică inițiativele, ea este respinsă. Tinerii o resping fără să știe ce resping. Ei văd în Dumnezeu doar idolul pe care îl adoră inconștient creștinii fățarnici, creștinii formalști sau chiar creștinii care iubesc păcatul mai mult decât mântuirea². Unii suferă din cauza faptului că Biserica s-a adaptat prea mult parametrilor lumii de azi. Alții sunt nemulțumiți că ea rămâne încă prea conservatoare. Pentru majoritatea oamenilor nemulțumirea începe o dată cu faptul că ea este o instituție ca oricare alta, ce limitează libertatea. Un alt resentiment se

¹ Vivre le Concile Vatican II 1968, p.44

² Mea culpa

naște din faptul că se așteaptă de la Biserică mai mult decât de la alte instituții ale lumii. În ea ar trebui să se realizeze visul unei lumi mai bune. Astfel, din moment ce Biserica se află departe de astfel de vise, asumându-și și ea aroma unei instituții și a tot ce este omenesc, se ridică împotriva ei cu o furie amară³.

Criza societății moderne

Se simte la tot pasul că societatea actuală trece prin niște schimbări profunde și rapide – sociale, psihologice, morale, religioase. Putem vorbi de un dezechilibru al lumii actuale⁴. Ni se pare întru totul fals și iluzoriu să vrem să încercăm să emitem o judecată globală asupra tinerilor. Universul lor prezintă o imagine „explozivă”. Azi, mai mult ca altădată e dificil să evidențiem o imagine coerentă asupra tinerilor. Putem depista în primă fază la nivelul tinerilor de azi un realism pragmatic ce înlocuiește vechiul idealism. Încrederea în mari principii și valori universale s-a atenuat. Se asistă în zilele noastre în rândul tinerilor un proces de pierdere a ideologiilor tradiționale. Tinerii sunt interesați de o solidă conștiință de sine.

Problema este că tinerii resping nu credința în Cristos, așa cum o mărturisește Biserica prin glasul sfinților săi, ci resping un surrogat de credință care nu îi convinge. Se pot reproșa multe tinerilor. Dar și ei sunt în măsură să facă reproșuri⁵. Și clerului i se întâmplă să fie surd și orb, să nu știe să lase tinerii să-și ocupe locul în celebrările, dezbaterile ecleziale, respingând din start modul lor de a vedea lucrurile. Scopul nu este de a-i culpabiliza printr-un sentiment de culpabilitate vătămătoare. Dar și a-i dezvinovăți nu duce până la urmă decât la a le încuraja iresponsabilitatea.⁶ Vom reda în următoarele rânduri părerea unui tânăr revoltat, care ne-a atras atenția: „Ce am văzut în familiile noastre? Certuri între părinți, neînțelegeri... Și ce educație am primit? Numai sfaturi să fim cuminiți, sau amenințări cu bătaia dacă nu ascultăm. Dar ce modele am avut în părinții noștri? Și de ce suntem departe de Dumnezeu? Dar cine ne-a ajutat să fim aproape? Părinții noștri nu calcă la Biserica nici măcar de Crăciun, poate doar de Paști, la botezuri, nunți sau înmormântări. Iar profesorii de religie, majoritatea nu sunt nici ei mai buni. Ne zic că fumatul e păcat, dar în cancelarii fumează cot la cot cu ceilalți. Își țin orele cu plictiseală, și nu ne spun nimic convingător. Iar în biserică... Ce putem vedea? Creștini care sunt buni să facă morală dacă ne vād că intrăm acolo îmbrăcați ciudat, și au atâta răutate când ne dau afara încât nu ne mai trebuie să călcăm altă dată. E atâta teatru, atâta fățarnicie la creștini. Și nu e o părere pripită. Avem doar atâtea rude care semnează condica de prezență la biserică, nelipsind la nici o liturghie. Dar, când e vorba de împărțit moșteniri, sar toți cu gura mare, uitând de credință și de înțelegere. Iar când e vorba de îngrijirea unui bunic, fug toți în toate părțile, că sunt ocupați cu problemele lor. Asta e credința? Ce să mai zicem de preoți? Preoți care vorbesc despre sărăcie, dar au mașini și case scumpe, luate din bănuțul enoriașilor. Vorbesc despre post și săracii mor de foame, iar ei se îngrașă

³ Ratzinger 2005, p. 94

⁴ Vivre le Concile Vatican II 1968, p. 47

⁵ Mea culpa

⁶ Lescanne 1990, p. 260

de la un an la altul. Preoți păcătoși? Vuiesc ziarele de știri senzaționale despre ultimul chiolhan făcut de popi sau de ultimul divorț cerut de o preoteasă înșelată. Sunt atâtea biserici goale din cauza preoților... Și dacă adulții nu calcă prin ele, noi de ce ne-am duce?

Da, nu mergem la biserică. Și asta nu pentru că nu credem în Dumnezeu. Nu pentru că nu avem nevoie de dragostea lui. Nu, avem atâta nevoie de cineva care să ne iubească cu adevărat, într-o lume atât de murdară. Dar ne poate ajuta Biserica să cunoaștem dragostea lui Dumnezeu? Nu credem asta. Nu avem motive să credem asta. Așa că rămânem cu viața noastră, cu problemele noastre, cu singurătatea noastră. Dacă Dumnezeu nu ne caută, noi nu știm să ieșim în căutarea lui. Lăsați-ne în pace...”⁷.

Putem încerca să valorificăm Biserica prin ceea ce oamenii trăiesc, gășindu-i frumuseți, semnificații demne de Dumnezeu. Dar atunci, în optimismul nostru, există ceva din experiența răului, avem nevoie să evocăm viața așa cum nu e ea de fapt, pentru a o face demnă ca Dumnezeu să-i vorbească. Acceptăm că lumea s-a îndepărtat de Dumnezeu. Epoca noastră este marcată de o așa-zisă „hiper-conștiință”⁸.

Se vorbește adesea despre „l'acculturation des jeunes”, ceea ce desemnează asumarea de către copii și tineri a modelelor culturale ale adulților. Însă aceasta „aculturare” nu mai merge de la sine: fiecare își alege propriile valori de referință, chiar dacă societatea tinde să impună unele⁹.

Pragmatism sau angoasă

Se poate observa că tinerii nu se mai preocupă de implicarea socială și politică, chiar dacă lumea actuală îi nemulțumește, nu contribuie la transformarea ei.¹⁰ Energia investită în implicarea pentru cauze care depășesc cotidianul va fi bine calculată și măsurată de către tineri. Astfel, se operează cu o selecție foarte lucidă și pragmatică. Dacă angajamentul pentru cauze mari, ca de exemplu corectitudinea în lume, sau pacea pe planeta noastră, sau protejarea naturii, nu aduce o satisfacție personală și imediată, va fi abandonată cu ușurință. Tinerii sunt destul de realiști pentru a nu-și pierde vremea cu lucruri imposibile!¹¹ În plus, la ce bun să-ți risipești toată energia și forțele și să-ți bați capul pentru o societate cinică?¹² Tinerii se preocupă deci să se realizeze profesional, să aibă relații cu cei din jur cât mai înfloritoare și în final să-și întemeieze un cămin, să aibă o viață pașnică. Tinerii sunt în primul rând în căutarea unei fericiri personale.

Există două tipuri de tineri: pe de-o parte, tinerii pragmatici, care în ciuda crizei societății pe care o consideră temporară, continuă să mizeze într-o manieră realistă și cu pragmatism pe valoarea modernității. Și, pe de altă parte, tinerii tulburați tocmai de criza modelului dominant, care resimt o profundă neliniște și se întorc la valorile

⁷ Mea culpa

⁸ Gagey 2006, p. 185

⁹ Abbé Pierre Cousin 1985, p. 44

¹⁰ Claes 1990, p. 264

¹¹ Claes 1990, p. 266

¹² Claes 1990, p. 274

sigure de odinioară. Uneori îi putem vedea închizându-se în ei înșiși într-o izolare care poate deveni fatală.¹³

Din ce în ce mai mult, omul își dă seama de violența născută din miturile unei modernități care a sfârșit prin a se închide în sine. Încetul cu încetul, omul își dă seama că raționalității științifice și tehnice i s-a permis să ne stăpânească, impunându-se în toate domeniile vieții, ca și singura raționalitate valabilă. Astfel, dorința legitimă de progres s-a transformat în mitul unui progres fără limită. Încetul cu încetul, omul se trezește și devine sensibil la victimele acestui coșmar. În jurul lui descoperă o natură exploataată și poluată, o sărăcie din ce în ce mai mare, nedreptate și violență.¹⁴

Se întâlnește frecvent în rândul tinerilor un climat de indiferență față de tot ce aparține domeniului religios. Ei nu sunt nici susținători, nici contestatari ai vreunei doctrine. În urma unor sondaje, s-a constatat că există anumite valori la care tinerii sunt indiferenți: politică, muzică etc., anumite valori la care tinerii speră: a-și întemeia o familie, a avea o situație materială bună, a-și trăi viața la maxim, a fi independenți, a trăi altfel decât societatea propune, a contribui la dezvoltarea țărilor sărace, a apăra drepturile oprimaților.¹⁵ În ceea ce privește frecventarea de către unii tineri a unor grupuri religioase, tinerii afirmă că o fac pentru a se simți bine în pielea lor, pentru a le crește stima de sine, pentru a se simți mai bine, pentru a-și ameliora relațiile, pentru a-și face mai mulți prieteni, pentru a comunica, pentru a nu fi singuri, pentru a-și găsi un/o iubit/ă, pentru a-și găsi un/o iubit/ă de durată etc.¹⁶

Tinerii sunt marcați de o mentalitate relativistă, pentru ei totul se situează în provizoriu: preocupările sunt centrate pe imediat, viitorul însuși e nesigur, valorile culturale și religioase apar ca și depășite, trebuie să li se substituie alte valori, mai actuale, mai performante. De altfel, fără îndoială nu din întâmplare, dintre profesioni, agricultorii sunt cei mai apropiați de valorile religioase, pentru că sunt mai apropiați de natură. Tinerii par marcați de experimental și de experiențial – nimic nu e valabil dacă nu a fost deja probat și demonstrat.¹⁷

Nimic nu se află între mine și Dumnezeu!

S-au reținut câteva din motivele pentru care tinerii nu sunt împinși să meargă la slujbele duminicale: necredința în Dumnezeu, plictiseala din timpul liturghiei, lipsa de timp, cei care merg la Biserică nu sunt mai buni, grupul practicanților nu trăiește, preotul nu e primitiv, chestiune de chef, chestiune de obișnuință, rugăciunea acasă are aceeași valoare, nu e nevoie de rugăciune pentru a trăi, nu sunt de acord cu schimbările din Biserică, nu e nevoie să mergi la Biserică pentru a fi credincios.

Rolul preotului este, de asemenea, o problemă foarte răspândită. Preotul trebuie să fie, în funcție de fiecare, apropiat de ceilalți, asemenea celorlalți, diferit de ceilalți, omul rugăciunii, omul sacramentelor, iar ceea ce face el să se numească „chemare”, nu „profesie”.

¹³ Claes 1990, p. 271

¹⁴ Claes 1990, p. 268

¹⁵ Cousin 1985, p. 45

¹⁶ Cousin 1985, p. 47

¹⁷ Cousin 1985, p. 53

TINERII FAȚĂ ÎN FAȚĂ CU BISERICA

Tinerii nu au parte de o catehizare specială. Neînțelegerea unor evenimente liturgice îi determină la o atitudine de repulsie, revoltă și negație. Biserica, „mireasa lui Cristos”, „trupul mistic al lui Crisostom”, este înlăturată din viața noilor generații. Veacuri întregi tinerii au avut parte de educație creștină în familie. Și această educație dădea cele mai bune roade. Nu era nevoie ca tinerii să alege foarte mult ca să primească răspunsuri la întrebările lor privitoare la rostul omului, al lumii, la păcat, la mântuire. Cele mai multe răspunsuri le primeau chiar de la părinții lor care trăiau pentru Dumnezeu. Și, când părinții nu știau să răspundă, atunci tinerii se sfătuiau cu preotul. Lipsa reală a cărților duhovnicești pentru tineri s-a acutizat de la Revoluția franceză încolo. Necredința s-a luptat să dărâme orice bastion al credinței, modernismul să spulbere tradiționalismul. Comunismul a dat una dintre cele mai puternice lovituri Bisericii. Este deci de înțeles de ce după căderea comunismului tinerii au simțit nevoia să găsească în cărți răspunsuri la întrebările esențiale.¹⁸

Ceea ce este de-a dreptul impresionant este implicarea personală a sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea în ceea ce privește orientarea tinerilor. El inventează „Zilele mondiale ale tinerilor”, ține cateheze tinerilor, într-o manieră amical-severă: „Dragi tineri, lăsați-mă să vorbesc pe șleau. Sunteți chiar atât de siguri că imaginea pe care o aveți despre Isus corespunde realității? Evanghelia ne arată un Isus exigent, care vrea o căsnicie de nedesfăcut, care condamnă adulterul, chiar și numai în gând. În realitate, Isus n-a fost indulgent în materie de iubire conjugală, de avort, de relații sexuale înainte sau în afara căsătoriei, de relații homosexuale!”¹⁹, este aproape de tineri: „Eu mă simt tânăr cu toți anii pe care îi am!”²⁰.

Se speră, pe viitor, implicarea mai intensă a Bisericii în viața comunității laice și o deschidere a acesteia spre mesajul sfânt al Bisericii, pentru ca astfel să se poată împlini unitatea și iubirea pe care însuși Cristos a dorit-o și pentru care însuși Cristos și-a vărsat sângele.

¹⁸ Mea culpa

¹⁹ Luigi Accattoli 1999, p. 236

²⁰ Luigi Accattoli 1999, p. 237

Prescurtări bibliografice și bibliografie

Accattoli 1999: Luigi Accattoli, *Karol Wojtyła – Omul sfârșitului de mileniu*, Cluj-Napoca, Viața creștină 1999

Claes 1990: Jan Claes, Des jeunes démobilisés, dit-on, *Lumen Vitae – L'univers culturel des jeunes*, XLV, nr. 3 din 1990, p. 263-275

Cousin 1985: Abbé Pierre Cousin, L'acculturation religieuse des lycéens en France, *Lumen vitae – Jeunes chrétiens: un défi*, XL, nr. 1 din 1985, p. 43-58

Gagey 2006: Jacques Gagey, Une Église endormie dans le cœur de la jeunesse, *Lumen Vitae – Quand des jeunes se réapproprient le christianisme*, LXI, nr. 2 din 2006, p. 179-192

Lescanne 1990: Guy Lescanne, Des jeunes... face au climat d'indifférence, *Lumen Vitae – L'univers culturel des jeunes*, XLV, nr. 3 din 1990, p. 251-261

Mea culpa: Mea culpa sau de ce nu vin tinerii la Biserică, <http://www.sfaturiortodoxe.ro/iubire-sex/de-ce-nu-vin-tinerii-la-biserica-fete-minore-baieti-sex-oral-iubire.htm>

Ratzinger 2005: Joseph Ratzinger, *Biserica – Chemare spre comunitate*, Blaj, Aridia 2005

Vivre le Concile Vatican II 1968: Vivre le Concile Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Maison Mame 1968

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI

YVES-MARIE BLANCHARD, *SFÂNTUL IOAN, TÂRGU LĂPUȘ*, EDITURA GALAXIA GUTENBERG 2006, 124 p.

Yves-Marie Blanchard este profesor la Facultatea de teologie și de științe religioase a Institutului catolic din Paris, unde predă cursuri de exegeză biblică și de teologie patristică. *Curriculum-ul vitae* al autorului este impresionant: doctor în teologie, diplomă în litere clasice, diplomă superioară de studii biblice, diplomă în greacă biblică, siriacă și arameană.

Trei perspective caracterizează munca sa de cercetare:

- exegeza și teologia scrierilor ioaneice (a patra Evanghelie, Epistolele sfântului Ioan și Apocalipsa).

- istoria și teologia canonului biblic

- teologia scripturilor și hermeneutica biblică în epoca veche

Amintim câteva lucrări recente ale autorului:

- *L'Apocalypse*, La Bible tout simplement, Paris, Éditions de l'Atelier 2004.

- Naissance du Nouveau Testament et Canon biblique, în *L'autorité de l'Écriture, Lectio divina* hors série, Paris, Cerf 2002.

- Le texte dans son corpus: enjeux herméneutiques du Canon scripturaire, în *Les nouvelles voies de l'exégèse, Lectio divina* 190, Paris, Cerf, 2002.

- *Des signes pour croire ? Une lecture de l'évangile de Jean*, Lire la Bible 106, Paris, 1995.

- *Aux Sources du Canon, le témoignage d'Irénée, Cogitatio Fidei* 175, Paris, Cerf 1993.

Printre aceste scrieri amintesc și cartea a cărei recenzie o prezint. Este vorba de *Saint-Jean, La Bible tout simplement*, Paris, Éditions de l'Atelier 1999, tradusă sub titlul *Sfântul*

Ioan, Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg 2006.

Această carte se adresează publicului larg. Profesorul Blanchard face apel la munca exegeților, teologilor, precum și a părinților Bisericii pentru a o face profitabilă cititorului, evitând un limbaj specializat și plictisitor pentru un public neavertizat. În acest scop atrag atenția asupra sistemului de „ferestre”, niște cadre menite să prezinte aceste perspective. Cartea este o cheie de lectură a celei de a patra Evanghelii, permițând cititorului „o lectură vie și actualizatoare” care angajează propria lor existență.

Autorul articulează o lectură istorico-critică și o lectură narativă a textelor.

Prima lectură (istorico-critică) este o „cercetare privind originile cărții și o prezentare a mediului în care a apărut” (cap. 1&2: Ucenicul și Comunitatea). Cititorii vor putea descoperi astfel contextul în care Evanghelia a fost redactată, diferitele straturi redacționale ale Evangheliei, legăturile și rupturile prezente în ea, precum și enigma ucenicului pe care-l iubea Isus.

Cea de a doua lectură (narativă) este o „reflecție despre modalitățile de mărturisire a lui Isus” (cap. 3&4: Semnele și Slava). Lectorii acestor două capitole sunt conduși să citească semnele înfăptuite de Isus și slava acestuia ca două perspective ale lucrării lui Dumnezeu înfăptuită întru Isus. Cititorul descoperă de asemenea riscul de a recupera pe Isus în raport cu puterea: „Cunoscând deci Isus că au să vină și să-l ia cu sila, ca să-l

facă rege, s-a dus iarăși în munți, el singur...” (In 6,15), sau de o recuperare a măreției slavei lui Isus, ruptă de crucea lui: „Dar eu nu caut slava Mea” (In 5,41), aceasta înscriindu-se în punctul central al revelației creștine „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul său unul-născut l-a dat” (In 3,16). Astfel autorul ne aduce aminte că „slava ioaneică este inseparabilă de cruce” și că exista tot timpul riscul ca această logică a iubii și darului să fie ocultată de aparența vizibilă a lucrurilor, cum ar fi latura spectaculară a tămăduirilor.

Aceste lecturi deschid cititorul înspre o reflecție teologică cu o dublă perspectivă: consecințele pe care le comportă pentru credință și o hermeneutică de tip pastoral.

Prima perspectivă, cuprinsă în capitolele 5&6 (Fiul și Spiritul), operează o analiză a conținuturilor mesajului evanghelic privind taina lui Dumnezeu Trinitate: „Iar acestea s-au scris, pentru ca să credeți că Isus este Cristosul, Fiul lui Dumnezeu” (In 20,31). Sunt analizate aici titlurile acordate lui Isus: acela de Cristos și de Fiu al lui Dumnezeu prin prisma lecturii prologului, subliniindu-se filiația divină a lui Isus și intensitatea relației lui cu Tatăl. Tot aici se explicitează relația dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, care a dat mai târziu naștere controverselor legate de *Filioque* care au separat orientul și occidentul. Autorul vine să clarifice, fără pretenții de reglare a acestei complicații teologice, lecturile diferite făcute de cei doi plămâni ai creștinismului pornind de la Evanghelia lui Ioan. De asemenea vom citi cu folos atributele Spiritului Sfânt: apărător, mângâietor, suflu etc.

A doua perspectivă, de tip pastoral, prezentă în capitolele 7 și 8, intitulată Biserica și Lumea, leagă moartea și învierea

lui Isus de viața Bisericii și a lumii: „și crezând, să aveți viața în numele lui” Acest eveniment vine să ne disloce din prejudecățile noastre și să bulverseze iremediabil viața noastră. Mărturie stau de exemplu locul de prim rang pe care femeile îl ocupă în această Evanghelie, în raport cu statutul lor din societatea antică, când erau prea puțin prețuite. Descoperim cu interes în această carte Mariile din cea de-a patra Evanghelie: Maria din Betania, Maria din Magdala, Maria mama lui Isus, dar și pe Martha etc. care joacă un rol important în procesul de desemnare a lui Isus ca fiu unul-născut, trimis de Tatăl pentru ca oamenii să aibă parte de viață. De asemenea, remarcăm interesul lecturii celei de a patra evanghelii privind statutul Bisericii și misiunea ei în lume. Cuvântul „lume” care apare de peste 70 de ori în textul evanghelic, ne spune autorul, are sensul mai degrabă de umanitate decât de univers, ceea ce ne luminează textul evanghelic: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul său unul-născut l-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică” (In 3,16). Deschiderea mântuirii către universal constituie o caracteristică majoră a teologiei ioaneice, în ciuda amenințărilor și persecuțiilor, a ostilității lumii. Vom citi cu interes aici despre ceea ce înseamnă mântuirea, pâinea vieții, lumina lumii etc.

Autorul insistă să ne spună că „ultimul cuvânt al cărții va fi adresat «lunii», desemnată ca spațiul cvasi nelimitat în care Evanghelia continuă să se scrie, nu doar pe un material de-acum perisabil, ci chiar în inima vieților oamenilor angajați în mărturisirea de credință întru Isus.”

Călin SĂPLĂCAN

**E.G. FARRUGIA SJ (COORD.), *DICȚIONARUL
ENCICLOPEDIC AL RĂSĂRITULUI CREȘTIN*, TRAD. A.
POPESCU, V. RUS, I. MUNTEAN, A. MĂRCUȘ, TÂRGU
LĂPUȘ, ED. GALAXIA GUTENBERG 2005, 840 p. + 22 hărți**

Ediția românească a *Dicționarului* este o apariție utilă și necesară în peisajul publicațiilor teologice românești, făcând parte din acel gen lucrări care depășește nivelul teologiei de schit, în ultima vreme destul de frecventă la noi. Chiar dacă nu are complexitatea capitolelor – referitoare la aceeași tematică – din *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris 1912 sqq.) și nici rigoarea *Handbuch der Ostkirchenkunde* (vol. I-III, Düsseldorf 1984-1997) lucrarea în discuție completează fără îndoială o lipsă în domeniul teologiei din România – aceea a lucrărilor de referință. Cu ajutorul său, cititorul se poate familiariza atât cu elementele de bază ale tradiției creștine bizantine, cât și cu cele, mai puțin cunoscute la noi, ale diferitelor tradiții creștine răsăritene; de asemenea, fiind o inițiativă catolică, dicționarul oferă o imagine asupra momentelor, personalităților și instituțiilor care au prilejuit contactele între Biserica romană și cele răsăritene.

Lucrarea originală este rodul muncii unui colectiv de savanți de prestigiu, mai cu seamă din mediul italian sau chiar roman, dar nu numai, ceea ce poate indica o viziune complexă asupra tematicii abordate. Cu toate acestea, cititorul poate constata o seamă de omisiuni aparținând ediției originale, ceea ce le face cu atât mai straniu.

La vocea „antisemitism” (p. 67-8), noțiunea este corect prezentată ca „iudeofobie”, mai degrabă decât în accepțiunea sa modernă. Poate tocmai pentru a sublinia acest specific ar fi fost potrivită o prezentare în contextul

creștinismului răsăritean, așa cum apare el în scrierile lui Efreem Sirul, sau în predicile sf. Ioan Gură de Aur, menționate de altfel la bibliografie.

Articolul privind cruciadele (p. 216-218), după o succintă prezentare a expedițiilor din Orient, se oprește pentru a discuta lucrările – excelente de altfel – ale lui Claude Cahen, privind raporturile între Răsărit și Apus din acea perioadă. Or, cititorul căruia i se adresează un asemenea dicționar enciclopedic se așteaptă să afle din el datele esențiale cu privire la un subiect, discuțiile pe marginea bibliografiei interesând mai degrabă specialistul. Ar fi fost de așteptat referiri la impactul pe care cruciadele l-au avut în creștinismul răsăritean – nu numai mult discutata *partitio Romaniae*, care privește Imperiul bizantin și Biserica Ortodoxă, ci și consecințele lor în contextul celorlalte Biserici Orientale (cum ar fi cea maronită). Bibliografia, la rândul ei, deși citează câteva lucrări fundamentale, cum este cea a lui K.M. Setton, precum și câteva – binevenite – lucrări referitoare la impactul cruciadelor în Orient, omite totuși lucrarea fundamentală a lui S. Runciman, *A History of the Crusades*, vol. I-III, Cambridge 1951-4.

Vocea referitoare la „matrimoniu” (p. 485-6), cu adaosurile care tratează celebrarea (p. 486-7) și indisolubilitatea sa (p. 488-9), sunt tratate preponderent din punctul de vedere catolic, tradiția Bisericilor orientale necatolice fiind mult mai puțin prezentă.

La vocea „România, Biserica greco-catolică din” (p. 637), găsim următoarea afirmație „Guvernul habsburgic a făcut

presiuni asupra ortodocșilor din noua provincie pentru a-i converti la calvinism. Românii au preferat Unirea cu Roma, acceptată, în 1698, de către mitropolitul Atanasie al Transilvaniei și ratificată, în cursul unui sinod prezidat de același Atanasie, la 4 septembrie 1700¹. Presiunile de convertire la calvinism a românilor din Transilvania au fost exercitate de nobilimea Principatului și în nici un caz de monarhia catolică habsburgică. Unirea propusă de monarhia habsburgică se referea în mod explicit la catolicism și ea a fost ratificată atât în 1698, cât și în 1700 prin câte un sinod. Nu este deci vorba de o primă acceptare a mitropolitului Atanasie, urmată de o ratificare printr-un sinod a unirii, ci de două sinoade succesive care ratifică ambele acest act de politică ecleziastică¹.

În cazul vocii „Severus, patriarh al Alexandriei” (p. 683) este greu de spus dacă eroarea aparține autorului sau traducătorilor. Cert este că Severus, considerat unul dintre părinții monofizismului post-calcedonian, a fost patriarh la Antiohia.

Un alt aspect care ridică semne de întrebare este modul în care a fost făcută selecția pentru unele categorii de voci. Astfel, apar ca voci particulare „limba georgiană” (p. 445) și „limba română” (p. 445-6), ceea ce îl face pe cititor să se întrebe de ce numai ele. De ce nu apare, de exemplu

limba greacă, cea siriacă, sau slavona bisericească, limbi liturgice și de cultură în creștinismul răsăritean. Ajungând la vocea „liturghie”, cititorul găsește amintite și explicate „liturghia maronită” (p. 455-6), „liturghia orelor în Biserica armeană” (p. 456-58) și „liturghia siriano-ortodoxă” (459-60). Întrebarea firească este de ce nu și celelalte liturghii orientale, mai cu seamă cea bizantină; nu se poate presupune că autorii au înțeles prin „Răsăritul creștin” doar Bisericile din Orientul Mijlociu.

Un element care dă un plus de originalitate ediției românești a dicționarului îl reprezintă vocile introduse de colaboratorii români. Prin intermediul lor, cititorul poate cunoaște aspecte ale spiritualității românești, luate nu separat – noi românii avem mereu tendința de a ne trata propria civilizație ruptă de context, considerând-o astfel originală – ci în cadrul mai larg al spiritualității creștine orientale. Deși binevenite așadar, unele dintre vocile adăugate mi se par totuși problematice.

Astfel, „Sinoadele provinciale de Alba Iulia și Făgăraș” (p. 35-7) se bucură de un capitol (voce) separat, ceea ce pare o supraestimare a unor sinoade locale, care privesc o Biserică particulară, de dată recentă în creștinismul răsăritean – cu atât mai mult cu cât alte sinoade locale, ale altor Biserici, nu sunt pomenite.

Vocea „Alexandria” (p. 43), desemnând nu, așa cum ar fi de așteptat, marele centru al teologiei răsăritene (care de altfel lipsește din dicționar), ci un monument al literaturii populare românești, nu se încadrează din păcate în domeniul literaturii religioase.

Este introdus ca voce Eminescu (p. 270-272) care, cu toată complexitatea operii sale, nu cred că poate fi considerat un scriitor religios (în orice caz, faptul că a achiziționat o seamă de cărți religioase pentru Biblioteca

¹ Deși lucrurile sunt arhicunoscute, vezi e.g. Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii române unite (Perspective, XVII, 65-68, iunie 1994 – iulie 1995)*, München 1996 p. 103-134, capitolul scris de P. Teodor în *Istoria României*, București 1998 p. 285-290 sau, dat fiind faptul că vorbim despre un dicționar care nu a fost redactat în primul rând pentru români, excelentul capitol al lui O. Bârlea din W. de Vries, *Rom und die Patriarchaten des Ostens*, Leiden 1963, p. 132-182.

din Iași nu-l recomandă ca atare). Lipsește în schimb Vasile Voiculescu, autor care merita pe drept cuvânt să figureze într-o asemenea lucrare.

Introducerea ca voce a episcopului Iosif Papp-Szilágyi (p. 583-4) este binevenită – în primul rând pentru că atrage atenția asupra unui teolog cunoscut în afară, dar mai puțin luat în seamă în țară. La fel ca în cazul vocilor referitoare la liturghii sau la limbile liturgice, menționate mai sus, cititorul s-ar putea întreba însă de ce nu sunt pomeniți și alți teologi greco-catolici, cum ar fi Petru Maior, Alexandru Șterca-Șuluțiu sau Vasile Suci.

Lasă de asemenea de dorit transpunerea în limba română a textului. Cititorul poate găsi numeroase „italienisme” păstrate de traducători, care devin supărătoare pe măsură ce avansează parcurgerea cărții. Voi menționa doar două, legate de transcrierea unor nume proprii. În cadrul vocii despre icoană, unul dintre tipurile principale de reprezentare ale Maicii Domnului, *Hodigitria*, este redat în formula italiană *Odigitria* (p. 347). La fel pentru pontiful roman de la începutul sec. V, Hormisdas, este utilizată forma italiană, Ormisda (p. 560-1).

În aceeași categorie trebuie menționate formele redată în limba greacă ale diferitelor concepte sau termeni religioși, care apar de multe ori de neînțeles. Sunt convins că este o problemă de tehnoredactare, pe care însă editorii trebuiau s-o corecteze înainte de a lansa pe piață o publicație, mai ales una de

asemenea anvergură². La fel, nu par să existe reguli de transcriere pentru titlurile în georgiană sau armeană prezente în indicațiile bibliografice ale diferitelor voci.

La sfârșitul acestei intervenții trebuie să precizez faptul că nu cred că rândurile de mai sus alterează fundamental meritele lucrării discutate. Este vorba de o întreprindere editorială nu numai curajoasă, dar și esențialmente necesară. Într-o lume în care distanțele se scurtează și civilizațiile se apropie mai mult și mai ușor ca niciodată, este foarte important să ne înțelegem unii pe alții, să ne cunoaștem tradițiile. În acest fel diferențele – inclusiv cele dintre numeroasele feluri de a-l mărturisi pe același Cristos Dumnezeu – nu ne vor mai despărți, ci ne vor face mai bogați.

Dan RUSCU

² Nu insist aici asupra lor pentru că ele au fost tratate pe larg într-o altă recenzie, realizată de N. Buga, Un demers editorial între temeritate și superficialitate: Dicționarul Enciclopedic al Răsăritului Creștin, *Ideii în dialog*, anul III, nr. 8 (23), august 2006, p. 36-37. Recenzia, realizată într-o manieră elegantă – chiar dacă pe alocuri apar note de subiectivism care și au originea în confesiunea ortodoxă a autorului – semnalează și alte erori și gafe ale traducătorilor.