

STUDIA THEOLOGIA CATHOLICA - Issue no.2 / 2006 - Table of contents

1. DIMENSIUNEA CULTURALĂ A CREDINȚEI.
Authors: ADRIAN BACIU.

2. DAS UNABLÄSSIGE GEBET ALS MÖGLICHE HALTUNG DES MENSCHEN
IN DER HEUTIGEN GESELLSCHAFT PATRISTISCHE TEXTE ZUR
UNTERSTÜTZUNG VON SPIRITUELL SUCHENDEN.
Authors: BOGDAN BLAGA.

3. MARIA DE LA RUSALII LA MOARTEA SA.
Authors: REMUS FLORIN BOZÂNTAN.

4. DE RESURRECTIONE MORTUORUM: MC. 12, 18-27 PARTE II:
L'INTERPRETAZIONE DEL TESTO.
Authors: TEODOR COSTIN.

5. KANT ȘI HEGEL DESPRE PURTĂTORII DE ADEVĂR.
Authors: ȘERBAN LEOCA.

6. APPARENCE ET JUGEMENT.
Authors: CĂLIN SĂPLĂCAN.

7. CONCEPTUL GILSONIAN AL TEOLOGIEI ÎN AUTOBIOGRAFIA SA
INTELECTUALĂ.
Authors: ALIN SEBASTIAN TAT.

8. STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU
DEMNITATEA FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE.
Authors: SIMONA ȘTEFANA ZETEA.

9. LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI.
Authors: SIMONA ȘTEFANA ZETEA.

10. RECENZII - ROBERT TAFT, A PARTIRE DALLA LITURGIA. PERCHÉ È
LA LITURGIA CHE FA LA CHIESA, ROMA, LIPA, 2005, 448 P. (PLECÂND DE
LA LITURGIE. DE CE ESTE LITURGHIA CEA CARE FACE BISERICA).
Authors: MIHAI FRĂȚILĂ.

11. RECENZII - CRISTOFORO CHARAMSA, IL ROSARIO – UNA SCUOLA DI
PREGHIERA CONTEMPLATIVA. RIFLESSIONI SULLA LETTERA APOSTOLICA
ROSARIUM VIRGINIS MARIAE, IN APPENDICE: I MISTERI DELLA LUCE,
LIBRERIA EDITRICE VATICANA, CITTÀ DEL VATICANO 2003, 102 P.
Authors: GEORGE PAȘTIU.

DIMENSIUNEA CULTURALĂ A CREDINȚEI

Adrian BACIU

ABSTRACT: The cultural dimension of the faith. This article treats the value of faith cultural area not only for its individual consequences but especially for the social ones. In front of this area under discussion we propose a Franciscan paradigm of understanding what should mean enculturation of the faith and the evangelisation of the culture. This thought is very often expressed in the Pope John Paul II's encyclicals, or in other Vatican documents. It is an actual and important mission for the Catholic Church. In these works are enumerated many of these texts.

First of all we have to see the manner St. Francis of Assisi saw the culture. Speaking of St. Francis philosophy seems to be nonsense, seems to make just some speculation between his life, his acting and his writing and some other philosophical ideas. But the notion of St. Francis philosophy is rather different from ours. His concept of philosophy is closer to the Ancient Testament's. Philosophy is more about acting than about thinking. It is not only a way of good thinking, but especially a way of good acting, the way to live God's commandments. It is not an abstract reflection, less about ordinary dates and more about syntetic things, it is not a reason property but a human one. Philosophy for St. Francis is wise living. As it can be seen, philosophy is more wisdom and not necesarely knowledge.

And philosophy, in this sense, builds the culture. Nay philosophy means culture, as the culture embodies all human acting. Because the culture cannot represent just an aesthetics area it is a larger concept, an existential one.

In this context the enculturation means not only to reformulate our faith in a more accurate language, in today's philosophy, but it indicates that the faith must infiltrate all human actions. So it could become relevant for the society, and for each person. It is the way faith grows in each of us and in the society as our community.

The Gospel must be understod with the culture categories, must be translated if it is required. The second step is that the Gospel, faith, has to pass from a thinking sphere to an acting field. This is also the subject of catechesis. That is the way St Francis enculturated the faith in his life, the way his faith became significant for his contemporans, and also for many of us in these days.

1. Introducere

Pornind de la prezentarea modului franciscan de a înțelege cultura, modul franciscan de a filozofa, făcând apoi o paralelă cu ceea ce înseamnă filozofia astăzi, mă voi opri aspra dimensiunii intelectuale, culturale a credinței așa cum reiese ea din documentele recente ale Bisericii. Deși se va vorbi despre filozofie, expunerea nu privește o dezbateră filozofică, ci vorbește de filozofie ca temei al oricărei culturi, al oricărei civilizații, inclusiv cea creștină.

2. Despre o filozofie franciscană

Enciclica *Fides et Ratio* se încheie cu rugăciunea sf. Bonaventura, al doilea fondator al Ordinului Franciscan, cum este numit deseori. În prologul operei sale *Itinerarium mentis in Deum*, se adresează celor ce-i vor citi opera spunându-le: „(...) nu este suficientă lectura fără pocăință, cunoașterea fără devoțiune, căutarea fără elanul uimirii, prudența fără capacitatea de a se dăruia bucurii, activitatea desfăcută de religiozitate, cunoașterea separată de caritate, inteligența fără umilință, studiul care nu este susținut de harul divin, reflecția fără înțelepciunea inspirată de Dumnezeu”.¹ Acest fragment reprezintă o sinteză relevantă pentru ceea ce s-ar putea numi paradigma filozofică franciscană.

Pare la prima vedere paradoxal să vorbești despre o filozofie franciscană. Pentru că dacă este ceva ce îl individualizează pe Francisc, în acest context, este tocmai absența oricărui ideal intelectual în vocația sa, refuzul oricărei teoretizări, oricărei „științe”. Modul său de a vedea lucrurile și de a se exprima era atât de puțin abstract și într-atât de imediat încât este dificil de multe ori să-l înțelegem. Francisc nu așează știința printre mijloacele sale de a acționa. Arta intră într-o oarecare măsură printre mijloacele sale de a acționa, dar știința nu. Pe bună dreptate, ne putem întreba: de ce? Răspunsul este pentru că Francisc nu vrea să-l imite pe Cristos maestru și învățător, ci pe Cristos umil, sărac, iubitor și suferind. Prima regulă scrisă de el nu este altceva decât un compendiu de citate din Evangheliile. Vocația sa nu este de a apăra prin polemici docte credința în fața adversarilor săi externi, dar de a reinnoi în sânul Bisericii viața conformă cu Evanghelia prin forța exemplului și predicarea pocăinței. Căci, dacă doctorii – cu ajutorul științei dialectice, al controverselor demonstrează adevărul Evanghelic, Francisc ne arată frumusețea ei.²

De aceea, atunci când cardinalul Ugolino, prietenul și protectorul lui Francisc, viitorul papă Grigore al IX-lea, îl convinge pe Francisc să modifice idealul de sărăcie intelectuală în vederea predicării, El trăiește probabil cea mai mare tragedie, aceea a sacrificării idealului său pe altarul Bisericii. Cu toate acestea, el a așezat întotdeauna idealul și înțelepciunea Bisericii deasupra idealului personal.³

Pentru Francisc, care nu este nici teolog nici filozof în sensul curent al termenului, adevărata filozofie este sfânta simplitate⁴, care așază iubirea lui Dumnezeu înaintea oricărei științe și înțelepciuni umane. Ea nu se datorează perspicacității intelectului, ci prezenței înțelepciunii lui Dumnezeu. Ea înseamnă totală disponibilitate la acțiunea Spiritului Sfânt în noi, este, așa cum o numește sf. Bonaventura, „Magisteriul Spiritului Sfânt” sau „înțelepciunea celui sărac”⁵. În optica lui Francisc, speculația intelectuală trebuie să se

¹ Ioan Paul al II-lea, *Scrisoarea enciclică Fides et Ratio cu privire la raporturile dintre credință și rațiune* (14 septembrie 1998), Ed. Presa Bună, Iași 1999 (în continuare *Fides et Ratio*), § 105

² A. Gemelli, *Il Francescanesimo*, Soc. editrice Vita e Pensiero, Milano 1956, p. 491-492.

³ *Ibidem*, p. 491. Francisc a fost un om al Bisericii care a trăit în sens deplin această triplă misiune: conștiința trecutului, deschiderea la exigențele prezentului, proiecția dinamică spre perspectivele viitorului și tote acestea în contextul unei foarte acute sensibilități catolice: Ioan Paul al II-lea, *Discurs adresat episcopilor italieni*, Assisi 1982.

⁴ „Fii lăudată regină înțelepciune, Domnul să te păstreze împreună cu sora ta sfânta, curată simplitate! va exclama Francisc în *Salutatio virtum*.

⁵ Cf. Spiritualitate, *Dizionario Francescano*, Ed. Messagero, Padova 1995, § 1797-1821.

DIMENSIUNEA CULTURALĂ A CREDINȚEI

alimenteze din sursele profunde ale vieții spirituale, iar singura știință care este permisă unui creștin este, după cuvântul sf. Paul, cea a lui Isus Cristos, a lui Cristos răstignit (cf. 1 Cor. 2, 2). Demersul filozofic al lui Francisc este căutarea conformității cu Isus. Cristos este mediatorul și mijlocitorul tuturor științelor: *medio omnium scientiarum*, nu doar al teologiei, dar și al filozofiei: care nu pot fi separate⁶. Parafrazându-l pe É. Gilson⁷, dacă filozofia este egală cu rațiunea pură, nu există nici o filozofie franciscană.

Există în viața lui Francisc un ferment original care naște o nouă înțelepciune, imediată, profundă, neobișnuită chiar. Iar acest ferment este iubirea: „Îmbrățișa toate lucrurile cu iubire nespūsă așa încât cunoștea în mod nemaîntâlnit, cu intuiția penetrantă a inimii sale, secretele creaturilor”⁸. Sfântul Bonaventura, care este exponentul gândirii franciscane, a intuit acest ferment nou și etern care constituie știința lui Francisc și l-a așezat ca nucleu generator, în interpretarea sa aspra „științei” lui Francisc. Iar sf. Bernardin de Siena, un alt mistic franciscan, exclamă: „Atât se cunoaște cât se iubește!”

Bonaventura înlătură orice divergență dintre știință și spiritul franciscan, făcând din studiu un act religios, în sensul cel mai catolic al cuvântului⁹. La sf. Bonaventura nu se știe niciodată unde se termină filozofia și unde începe mistica, teologia sa. Pentru că filozofia sa tinde spre mistică, iar mistica sa se sistematizează ca o filozofie. El nu este dintre acei oameni care, punându-se la masa de lucru, gândesc: să încetez acum cu rugăciunea. Acum vreau să studiez și să raționez cu mintea pe care Dumnezeu mi-a dat-o. Pentru sf. Bonaventura, a studia înseamnă a se ruga, a gândi înseamnă a primi, a ști înseamnă a fi iluminat¹⁰.

O astfel de concepție despre știință elimină antagonismul dintre o cultură sacră și una profană. Pentru că orice lucrare științifică, orice operă de artă, poate fi examinată în *adevărata lumină ce luminează pe orice om ce vine în lume* (In. 1, 9). Iar metoda constă în a traduce știința în virtute. El, Bonaventura, arată și pericolul de a se îndepărta de Scriptură prin studiul științelor liberale, antrenând spiritul în probleme de ordin secundar, distrăgându-l astfel de la calea sa divină. „Studiul științelor, atunci când nu tinde la dobândirea acelei înțelepciuni veșnice este vanitate.”¹¹

O privire sintetică asupra gândirii franciscane individualizează tezele fundamentale care constituie esența doctrinei franciscane și aportul său durabil la filozofia creștină, a filozofiei în general: primatul absolut al divinului, deficiența naturii și necesitatea harului pentru a o desăvârși, depășirea inteligenței prin voință și prin iubire și, ca origine și finalitate a umanismului său, prezența unei intuiții fără concept, de asemenea, posibilitatea sufletului de a fi direct iluminat de Dumnezeu și de a se înălța până la el grație unei asistențe speciale din partea Creatorului său¹².

⁶ Cf. J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, vol. II: *La Pensée chrétienne des origines à la fin du XVI^e siècle*, ed. Flammarion, Paris 1956, p. 382.

⁷ E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1953, p. 12.

⁸ A. Gemelli, *op. cit.*, p. 494.

⁹ *Ibidem*, p. 495.

¹⁰ *Ibidem*, p. 496.

¹¹ *Ibidem*, p. 497.

¹² Cf. J. Chevalier, *op. cit.*, p. 381.

3. Percepția filozofiei astăzi

După cum am văzut, atunci când se vorbește de filozofia franciscană se vorbește de fapt de cultură franciscană, într-o accepțiune mult mai largă față de cea de azi. Filozofia pentru acea vreme îmbrățișa aproape toate domeniile cunoașterii. Iar pentru paradigma filozofică franciscană, acest lucru trebuie avut în vedere. Filozofia este astăzi de cele mai multe ori altceva decât în timpul sf. Francisc și imediat ulterior lui.

Reflexia filozofică este redusă în zilele noastre la nivelul rațiunii abstracte, de cele mai multe ori pură teorie fără sau cu puține incidente în realitatea curentă. Ea este știință, rămâne la un nivel didactic, pedagogic sau profesional. Într-o cultură a specializării, filozof poate fi doar cel care studiază sau profesează filozofia. Începând cu Descartes și de la el o bună parte din cei ce l-au urmat, filozofia este concentrată asupra spiritului pur al rațiunii suficiente, îndepărtându-se de preocupări curente. Iar ceea ce s-a vrut a fi antidotul acestei concepții, existențialismul, a sfârșit prin a se autoanula ca filozofie, prin relativizarea metafizicii, printr-un subiectivism echivoc și fragmentar.

De cealaltă parte, dacă anterior filozofia îngloba majoritatea științelor umane, astăzi acestea și-au câștigat independența completă, golind totodată filozofia de conținuturi. Se vorbește astăzi de sociologie, psihologie, politologie, fenomenologie, gnoseologie etc. Cândva se vorbea doar de filozofie și atât.

De aceea, atunci când se propune modelul de gândire franciscan ca o soluție actuală, se are în vedere și recuperarea sensului filozofiei, ca existențialism creștin, al metafizicii teocentrice în fond, recuperarea sensului unei culturi creștine, al unei culturi trăite și exprimate.

4. Dimensiunea culturală, intelectuală a credinței la lumina documentelor Bisericii

4. 1. Cultură și credință

Relansarea unei dimensiuni culturale a credinței - a credinței care inspiră cultura și a culturii care integrează credința - a fost una dintre preocupările majore ale pontificatului papei Ioan Paul al II-lea¹³. Biserica nu ezită să vorbească despre evanghelizarea culturilor, altfel spus, a mentalităților, a obiceiurilor, a comportamentelor. Astfel, în discursul ținut la UNESCO pe 2 iunie 1980¹⁴, papa declara: „sinteza dintre cultură și credință nu este numai o exigență a culturii dar și o exigență a credinței”. De asemenea, „o credință care nu devine cultură nu este o credință acceptată integral, pe deplin chibzuită, trăită fidel”¹⁵. Credința pe care o vestește Biserica cere să pătrundă intelectul omului, *fides quaerens intellectum*, să pătrundă inima omului, să fie gândită pentru a fi trăită. Credința devine cultură în măsura în care se constituie ca fundament al existenței, al gândirii, al faptelor. *Redemptoris Missio* prezintă inculturarea credinței ca „o intimă transformare a valorilor culturale

¹³ Cf. P. Poupard, *Discurs la încheierea Întâlnirii internaționale a centrelor culturale catolice*, 8 octombrie 1993.

¹⁴ *L'Osservatore romano*, 5 iunie 1980, nr. 12.

¹⁵ Cf. Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea autografă de instituire a Consiliului pontifical pentru cultură, *AAS*, t. 74, 1983, p. 683-688.

DIMENSIUNEA CULTURALĂ A CREDINȚEI

autentice prin integrarea lor în creștinism și înrădăcinarea creștinismului în diversele culturi umane¹⁶.

Problema care se ivește privește modul în care mesajul Bisericii este accesibil noilor culturi, formelor actuale ale inteligenței și ale sensibilității. „În ce mod Biserica lui Cristos se poate face auzită de spiritul modern?”¹⁷.

Continua devenire istorică a culturii și a culturilor presupune între ele și credință o simbioză permanentă. Iar, dacă este să comparăm ceea ce geniul creștin a creat în secolele trecute, capitalul de frumos enorm pe care l-am moștenit în toate domeniile expresiei artistice, de la arhitectură la pictură, de la sculptură la literatură, trebuie să recunoaștem că epoca noastră este destul de săracă în creativitate, iar creștinii nu mai sunt la fel de motivați în sfera culturală. Cardinalul Poupard, președintele Consiliului Pontifical pentru Cultură, se întreba dacă nu cumva creștinismul, prea înfricoșat, închis în el însuși, lipsit de seva profană a secolului său, nu s-a redus deseori la elaborarea unor structuri pioase, pline de intenții bune, dar fără valoare umană și culturală¹⁸. De la originile sale, creștinismul se distinge prin inteligența credinței și curajul rațiunii. Aceasta o demonstrează pioneri precum sf. Iustin și Clement din Alexandria, Origene și Părinții Capadocieni. Această întâlnire fecundă a Evangheliei cu diverse filozofii, continuată până în epoca noastră este evocată de papa Ioan Paul al II-lea în enciclica sa *Fides et Ratio*¹⁹.

4. 2. Activitatea pastorală în sfera culturii

În contextul unei culturi în mare parte decreștinizată, criteriile de judecată și de alegere pe care le posedă creștinii înșiși se prezintă deseori ca străine sau chiar opuse Evangheliei²⁰: „Noua evanghelizare solicită un efort lucid, serios și sistematic pentru a evangheliza cultura”²¹. Este, de altfel, datoria filozofilor și a teologilor competenți de a identifica în inima culturii științifice și tehnologice dominante, obiectivele și punctele de ancorare pentru vestirea Evangheliei²². Iar obiectivul acestei pastorale a culturii este de a conduce omul spre transcendență, de a-l învăța să reparcurgă drumul care pornește de la experiența sa intelectuală și umană, pentru a ajunge la cunoașterea Creatorului, folosind cu înțelepciune cele mai bune cuceriri ale științei, în lumina dreptei rațiuni. Căci deficitul de

¹⁶ Evanghelia conduce cultura la perfecțiunea ei iar cultura autentică este deschisă Evangheliei: Ioan Paul al II-lea, Discurs către Consiliul pontifical pentru cultură, 14 martie 1997, *Doc. Cath.*, XCIV (1997) 405; Ioan Paul al II-lea, Lettera enciclica *Redemptoris Missio* circa la permanenza validita del mandato misionario (7 decembrie 1990), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_it.html (în continuare *Redemptoris Missio*), § 52.

¹⁷ Ioan Paul al II-lea, Discurs către Consiliul pontifical pentru cultură, 15 ianuarie 1985, *Doc. Cath.*, LXXXII (1985) 225-226.

¹⁸ Cf. P. Poupard, *op. cit.*

¹⁹ Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio*, § 36-48.

²⁰ *Idem*, *Scrisoare Enciclică Veritatis Splendor despre câteva probleme fundamentale ale învățaturii morale a Bisericii* (6 august 1993), fără loc, fără editură, § 88.

²¹ *Idem*, Exortăția apostolică *Ecclesia in America* (22 ianuarie 1999), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_it.html, § 70.

²² Cf. Consiliul pontifical pentru cultură, *Pentru o pastorală a culturii*, 23 mai 1999, § 12.

calificare tehnologică și de competență științifică fac aleatorie prezența Bisericii în inima culturii produsă de cercetările științifice și de aplicațiile lor tehnologice.

O cultură coerentă, bazată pe transcendență și pe superioritatea spiritului față de materie, pretinde o înțelepciune în care cunoașterea științifică se exprimă într-un orizont luminat de reflexia metafizică²³. Pastorală a culturii, ancorată în etica și antropologia creștine, însuflețește un proiect cultural creștin care conferă lui Cristos, Răscumpărătorul omului, centrul universului și al istoriei²⁴.

Pe deplin conștientă de urgența de a rezerva culturii o atenție specială, Biserica le cere credincioșilor laici să fie prezenți, sub călăuzirea curajului și a creativității intelectuale, în locurile privilegiate ale culturii, care sunt lumea școlii și a universității, mediile cercetării științifice și tehnice, locurile creației artistice și ale reflexiei umaniste. Această prezență, deseori în mod eronat contestată²⁵, este destinată nu numai recunoașterii și eventualei purificări a elementelor culturii existente, critic analizate, dar și la sublimarea lor prin bogățiile originale ale Evangheliei și credinței creștine²⁶.

Necesitatea unei serioase formări teologice istorice și culturale împreună cu o judecată sănătoasă pentru a discerne ceea ce este necesar sau util sau, dimpotrivă, ceea ce este inutil și periculos pentru credință se impune astăzi cu o vigoare crescândă, având în vedere noile provocări care se ivesc, de la indiferența religioasă la raționalismul agnostic. Cunoașterea aprofundată a darurilor credinței este indispensabilă unei veritabile evanghelizării. Această cunoaștere de natură intelectuală, interiorizată în rugăciune și celebrări liturgice, cere o iscusită asimilare personală din partea credincioșilor așa încât ei să fie martorii persoanei lui Cristos și ai mesajului său de mântuire²⁷.

A evangheliza înseamnă, de asemenea, a critica și chiar a denunța tot ceea ce într-o cultură contravine Evangheliei și atentează la demnitatea omului în dimensiunea sa personală și comunitară. Urgența unei pastorale a culturii este mare, efortul enorm, modalitățile multiple, posibilitățile nenumărate. Sunt de amintit numai câteva, precum: dezrădăcinarea culturală a mediilor urbane, într-un ritm alert, mijloacele de comunicare socială și tehnologia informației, contextul fenomenului emigrării, domenii precum: filozofia, știința, bioetica și ecologia, familia și educația, politica precum și arta și divertismentul. Iată așadar un nou areopag pentru a evangheliza²⁸.

²³ *Ibidem*, § 11.

²⁴ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Lettera Enciclica Redemptor hominis* (4 martie 1979) http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_it.html, § 1.

²⁵ „Este greșit a considera că referința publică la credință poate să dăuneze justei autonomii a statului și a instituțiilor civile sau că poate chiar să încurajeze atitudini de intoleranță.” Ioan Paul al II-lea, *Scrisoarea apostolică* *Mane nobiscum, Domine pentru anul Euharistiei*, octombrie 2004 - octombrie 2005 (7 octombrie 2004), Ed. Presa Bună, Iași 2004, § 26.

²⁶ Ioan Paul al II-lea, *Exortarea apostolică* *Christifideles Laici despre vocația și misiunea laicilor în Biserică și în lume* (30 decembrie 1998), Ed. Presa Bună, Iași 2000, § 44.

²⁷ Cf. Consiliul pontifical pentru cultură, *Pentru o pastorală a culturii*, 23 mai 1999, § 31.

²⁸ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Missio*, § 38.

5. Concluzie

Ce loc ar avea Francisc într-un asemenea proiect - el, care aparent are atât de puține în comun cu ceea ce numim cultură? Ce fel de ajutor putem primi de la Francisc?

Francisc a fost un om al harului. Tot ceea ce a făcut el a fost rodul lucrării lui Dumnezeu cu el. Iar el s-a făcut disponibil în totalitate. Francisc s-a rugat, a făcut penitență, a trăit Evanghelia, iar Biserica și lumea întreagă chiar s-au reînnoit. Ceea ce nu este un proiect nou, ci este aceeași Evanghelie. Iar proiectul se traduce prin a porni iarăși de la Cristos. Francisc însuși a făcut doar atât: a pornit din nou de la Cristos.

Sfântul părinte papa Ioan Paul al II-lea se ruga astfel lui Francisc. „Tu care l-ai apropiat pe Cristos de epoca ta, ajută-ne să-l apropiem pe Cristos de epoca noastră, de timpurile noastre dificile și critice. Ajută-ne! Aceste timpuri îl așteaptă pe Cristos cu mare neliniște, chiar dacă mulți oameni nu-și dau seama. Ajută-ne, sfinte Francisc, să-l apropiem Bisericii și lumii de astăzi pe Cristos. Tu, care ai purtat în inima ta suferințele contemporanilor tăi, ajută-ne, cu inima alături de cea a Mântuitorului, să îmbrățișăm aventura oamenilor din societatea de azi, gravele probleme sociale, economice, politice, problemele culturii și ale civilizației contemporane. Să îmbrățișăm toate suferințele omului de astăzi, dubiile sale, refuzurile, neatențiile, tensiunile, complexe, neliniștile sale... Ajută-ne să traducem totul în limbajul simplu și rodnic al Evangheliei. Ajută-ne să rezolvăm totul în cheie evanghelică așa încât Cristos să poată fi *Calea, Adevărul și Viața* pentru omul de astăzi”²⁹.

²⁹ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Con Francesco nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana 1983, p. 20-21.

DAS UNABLÄSSIGE GEBET ALS MÖGLICHE HALTUNG DES MENSCHEN IN DER HEUTIGEN GESELLSCHAFT- PATRISTISCHE TEXTE ZUR UNTERSTÜTZUNG VON SPIRITUELL SUCHENDEN

Bogdan BLAGA

REZUMAT: Rugăciunea neconținută ca posibilă atitudine a omului în societatea actuală – texte patristice pentru sprijinirea celor în căutarea spiritualității. Rugăciunea constituie o componentă a realității actuale, realitate complexă. Spiritualitatea revine, sub diverse auspicii și intenții, ca un *megatrend* în peisajul acestei realități.

Îndemnul concis al sf. Pavel „Rugați-vă neincetat” (1 Tes. 5, 17) a avut o influență mare asupra realității creștine, fiind interpretat deseori și în diverse moduri. Și astăzi, acest îndemn are o semnificație esențială pentru viața de credință a fiecărei persoane, rugăciunea fiind acea legătură personală și vie pe care creștinul o are cu un Dumnezeu viu și adevărat.

Prezentul articol dorește să ofere cititorului, dar mai ales „celui în căutarea unei spiritualități”, câteva „comori” ale tradiției creștine, comori lăsate nouă de sf. părinți. Deoarece ne îndreptăm atenția către „cei în căutarea unei spiritualități” ne vom întreba: se pot constitui aceste texte în orientări pentru acești „căutători”? Își mai păstrează ele actualitatea într-o societate secularizată?

Răspunsurile pot veni printr-un „exercițiu” permanent al rugăciunii și iubirii aproapelui, exercițiu care este în același timp individual, dar și comunitar.

0. Einleitung

Die kurz gefasste Aufforderung des Apostels „Betet ohne Unterlass” (1 Thess 5, 17) hatte einen sehr großen Einfluss auf die christliche Spiritualität und wurde oft und vielerlei Weise interpretiert. Auch in der heutigen Zeit, hat sie nach wie vor ihre grundlegende Bedeutung für Glauben und Leben, da das Gebet „die lebendige, persönliche Beziehung” des Christen „zum lebendigen und wahren Gott” ist.¹

In diesem Gebot des Herrn, das die Kirche auch in der Feier des Stundengebetes erfüllt, spitzen sich zugleich die durch die gesamte Geschichte hindurch immer wieder gestellten Fragen nach der Möglichkeit des Gebetes, seiner Notwendigkeit und seiner Bedeutung für das christliche Leben zu.²

¹ KKK 2558.

² Vgl. Dekret der Kongregation für den Gottesdienst (Prot. Nr. 1000/71), in *Die Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes: Stundenbuch*, Band I: Advent und Weihnachtszeit, Freiburg, 1989 11.

1. Der erste Brief an die Thessalonicher: Einleitungsfragen

Als Verfasser des Ersten Briefes an die Thessalonicher wurde in der Tradition seit jeher der Heilige Apostel Paulus betrachtet. Der Brief wurde von ihm mit ziemlicher Sicherheit Ende des Jahres 50, Anfang des Jahres 51 n. Chr. abgefasst.

Anlass des Briefes war seine Sorge um das Wohlbefinden der Gemeinde in Thessaloniki und die guten Nachrichten, die über sie erhalten hatte.³

Generell muss bei der Auslegung des Briefes darauf geachtet werden, dass es sich um eine Gelegenheitschrift handelt, die allerdings als Teil der Bibel, auch wenn sie an einen bestimmten Empfänger in einem konkreten historischen Kontext gerichtet ist, dennoch alle Christen betrifft.⁴

„Wir dürfen die Gemeinde von Thessaloniki nicht idealisieren, wenn wir die Mahnungen des Paulus verstehen wollen: Diese Christen gleichen uns in vielfacher Hinsicht- in ihrer Anfälligkeit, Schwäche und Gefährdung“⁵.

Inhaltlich ist das Brief bedeutsam für die eschatologische Botschaft. Das Denken des Apostels richtet sich ganz auf die Auferstehung Christi und sein Kommen in Herrlichkeit, eine Ankunft, die das Heil für alle Gläubigen bedeutet, auch wenn sie bereits gestorben sind.

2. Die Wörter „Betet ohne Unterlass“ (1 Thess 5, 17)

Die hier gebrauchte Formulierung „ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε“ kommt so an keiner anderen Stelle des Alten oder der Neuen Testaments vor. Dreimal wird ἀδιαλείπτως jedoch im Zusammenhang mit dem Nomen προσευχή und einmal mit εὐχαριστέω verwendet. Dem Sinn nach ist die Aufforderung zum Gebet ohne Unterlass unter Verwendung anderer Ausdrücke allerdings viel öfter anzutreffen.

Ἀδιαλείπτως ist das Adverb des Adjektivs ἀδιάλειπτος und kommt in der LXX fünf Mal, und hier ausschließlich in den Büchern der Makkabäer, vor.⁶ Im Neuen Testament wird es vier Mal verwendet, wobei drei Stellen aus dem Brief an die Thessalonicher sind.⁷ In der Einheitsübersetzung variieren die für die Übersetzung gewählten Wörter. Dreimal verwendet sie das Wort „unablässig“, zweimal „ohne Unterbrechung“ und jeweils einmal „ständig“, „pausenlos“, „ohne Unterlass“.

Nun kann man ἀδιαλείπτως in einem zweifachen Sinn verstehen: „ohne jede Unterbrechung“ oder „ohne längere oder unpassende Unterbrechung“. In beiden Bedeutungen kann es schließlich auch eine Handlung näher beschreiben, die an sich schon zeitlich begrenzt ist und in einer besonderen, einmaligen Situation vollzogen wird. So heißt es beispielsweise im zweiten Buch der Makkabäer: Drei Tage lang lagen sie ohne Unterbrechung auf den Knien und flehten unter Tränen und Fasten gemeinsam den barmherzigen Herrn an“.⁸

³ Vgl. 1 Thess 1-3.

⁴ A. J. Malherbe, *The letters to the Thessalonians*, 328; *Neue Jerusalem Bibel*, 1611.

⁵ W. Trilling, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Düsseldorf 1962, 10.

⁶ 1 Makk 2, 11; 2 Makk 3, 26; 9, 4; 13, 12; 15, 7.

⁷ Röm 1, 9; 1 Thess 1, 2; 2, 13; 5, 17.

⁸ 2 Makk 13, 12.

Weitere Wörter, die in den biblischen Texten ἀδιαλείπτως sinngemäß nahe stehen, sind πάντοτε (immer), ἐνδεδεγμένω (ununterbrochen) und ἡμέρα καὶ νύξ (Tag und Nacht) im Singular und Plural.⁹

Προσεύχομαι wird im Neuen Testament 85 Mal verwendet und findet sich häufiger als die übrigen Termini für Beten oder Bitten. Im außerbiblischen Griechisch kann es „beten“, „geloben“, „zu einer Gottheit flehen“ oder „anbeten“ bedeuten.

Das Nomen προσευχή ist mit „Gebet“, „Bittgebet“ oder „Gebetsstätte“, im außerneutestamentlichen Griechisch auch mit „Bethaus“ oder „Synagoge“ zu übersetzen.¹⁰

Es werden nähere Umstände wie Gebetshaltungen und Gebetszeiten angegeben. Man kann stehend (Mk 11, 25), kniend (Lk 22, 41) oder mit erhobenen Händen (1 Tim 2, 8) beten. In Joh 11, 41 erhebt Jesus seine Augen beim Gebet zum Himmel. In der Apostelgeschichte werden die sechste (Apg 10, 9) und neunte Stunde (Apg 3, 1; 10, 30) als Gebetszeiten erwähnt. Die mit προσεύχομαι bezeichnete Handlung kann sowohl das gemeinschaftliche Gebet (Apg 12, 12) als auch das Gebet in der Einsamkeit meinen.

Das Gebet betrifft den ganzen Menschen: „Es geht vom Herz des Menschen aus, äußert sich in Reden, Rufen, Schreien, Jubeln und Fliehen und umfasst, besonders in den Gebetshaltungen des Niederfallens und der Proskynese den ganzen Menschen“¹¹.

An manchen Stellen werden gewisse Voraussetzungen für das Gebet genannt, wie Glauben (Mk 11, 24; Jak 1, 5-7), Vergebungsbereitschaft (Mt 5, 23; 6, 14; Mk 11, 25), Heiligkeit und Liebe (1 Tim 2, 8; 1 Petr 3, 7) und Nüchternheit (1 Petr 4, 7).

3. Das Gebot „Betet ohne Unterlass“ (1 Thess 5, 17) in den Texten der Kirchenväter

3. 1. Die Oden Salomos

Die Oden Salomos sind eine Sammlung von 42 Gedichten, die in ihrer Erforschung auch als „Hymnen“, „Psalmen“ oder „Lieder“ bezeichnet wurden und dürfen nicht mit den 18 sogenannten „Psalmen Salomos“ verwechselt werden. Als Abfassungszeit der Oden wird heute der Zeitraum von 100-125 n. Chr. angenommen, womit sie zu den wichtigsten literarischen Zeugnissen für die Anfänge des Christentums zählen. Über den Verfasser kann nichts mit Sicherheit gesagt werden. Der Grund für die Wahl des Pseudonyms Salomo im Titel könnte ein christologischer sein, da Christus als der wahre Salomo angesehen wurde.

Der Grund für die Abfassung der Oden könnte in dem Ansinnen zu suchen sein, dem Wort des Apostels Paulus nachzukommen: „Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und geistliche Oden erklingen“ (Eph 5, 19; Kol 3, 16), da sonst keine andere frühchristliche Sammlung von Oden bekannt ist“¹².

⁹ A. J. Malherbe, *The letters to the Thessalonians*, 329.

¹⁰ H. Balz, προσεύχομαι, in *EWNT* III (1992) 398.

¹¹ H. Balz, προσεύχομαι, 402.

¹² Vgl. M. Lattke, *Oden Salomos*, Freiburg im Breisgau 1995, 35.

3. 1. 1. Die 8. Ode Salomos

Nur die 8. Ode nimmt auf 1 Thess 5, 17 Bezug. Sie ist als „Rede des Offenbarers und Erlösers“ betitelt. Inhaltlich ist sie vom Heil, da durch den Erlöser kommt, bestimmt. So findet sich die Aufforderung zum unablässigen Gebet inmitten von Heilsimperativen, Heilsaussagen und Heilsverheißungen.¹³

In den Versen 20c bis 23 heißt es:

20c Und zu meiner Rechten stelle ich meine Erwählten.
21 Und es geht vor ihnen her meine Gerechtigkeit.
Und nicht werden sie sich trennen von meinem Namen,
weil er mit ihnen ist.
22 Bittet viel,
und bleibt in der Liebe des Herrn,
sowohl Geliebte im Geliebten
als auch jene, die bewahrt sind in dem, der lebt,
als auch Erlöste in dem, der erlöst wurde.
23 Und ihr werdet unvergänglich gefunden werden
In allen Äonen
Durch den Namen eures Vaters.
Halleluja!¹⁴

Auffallend ist die enge Verbindung zwischen Heil und der Aufforderung zum beständigen Gebet, die nicht nur den einzelnen, sondern die gesamte Gemeinschaft betrifft.

So ist auch der Aufruf zum Lob, mit der die Ode beginnt, an die gesamte Versammlung gerichtet: „Öffnet, öffnet euer Herzen für den Jubel des Herrn, und wachsen wird eure Liebe vom Herzen bis zu den Lippen, um als Früchte dem Herrn zu bringen heiliges Leben und zu reden in Wachsamkeit in seinem Licht“.¹⁵ Es sind hier die Gedanken des Lobes, der Wachsamkeit und Verbundenheit mit dem Erlöser zu erkennen, die sich im unablässigen Gebet verwirklichen. In der Einheit mit Christus, im Verbundensein mit seinem Namen ist das Heil möglich. Er erweist sich in der Liebe, die nichts innerliches, persönliches bleibt, sondern für die anderen sichtbar und spürbar wird. Es ist die Liebe es Erlösers zu seinem Volk und jedem Menschen, die in den Erlösten die Liebe zu Gott und den Nächsten erweckt. In dieser Liebe zu bleiben ist nur im beständigen Gebet möglich.¹⁶

3. 2. Ignatius von Antiochien¹⁷

Eusebius berichtet uns dass Ignatius habe sieben Briefe teils in Smyrna, teils in Troas während seiner Deportation nach Rom zum Martyrium unter Trajan verfasst.¹⁸

¹³ Vgl. M. Lattke, *Oden Salomos*, 44-47.

¹⁴ *Anon. Apoc* Od. Sal8, 20c-23 (FC 19, 116).

¹⁵ *Anon. Apoc* Od. Sal8, 20c-23 (FC 19, 114).

¹⁶ „Bleibt in meiner Liebe“ Joh 15, 9.

¹⁷ Ignatius von Antiochien († um 110 n. Chr.) Bischof von Antiochien am Orontes.

¹⁸ *Eus Hist:Ec* 3, 36, 2-15 (*GCS* 9, 1 Eusebius 2, 1, 274, 16-280, 19).

Die Frage nach der Verfasserschaft ist nicht eindeutig geklärt, und auch die Datierung der Briefe ist umstritten. Trotzdem erhält vielfach die Hypothese der Echtheit den Vorzug und somit ihre Datierung zu Beginn des 2. Jahrhunderts. Inhaltlich sind die Briefe vom Dank für die erwiesene Liebe, von der Mahnung zur Einheit der Gemeinde und der Abwehr von Irrlehren gekennzeichnet.

3. 2. 1. Der Brief an die Epheser

Die Aufforderung zum unablässigen Gebet findet sich in den Briefen unter Verwendung des genauen Zitats vom 1 Thess 5, 17 nur einmal im Brief an die Epheser. Dabei ermahnt er die Gemeinde in Ephesus, für alle Menschen, die nicht an Christus glauben, ohne Unterlass zu beten:

„Und für die anderen Menschen betet ohne Unterlass (1 Thess 5, 17). Denn es besteht für sie Hoffnung auf Umkehr, so dass sie Gott begegnen. Daher erlaubt ihnen wenigstens aus euren Werken zu lernen. Gegenüber ihren Zornausbrüchen sollt ihr sanftmütig sein, gegenüber ihren Prahlerien demütig, ihre Beschimpfungen sollt ihre Gebete entgegensetzen, gegenüber ihren Irrtum sollt ihr fest im Glauben sein, gegenüber ihrer Unbändigkeit zahm, nicht bestrebt, mit ihnen in einen nachahmenden Wettbewerb zu treten. Als ihre Brüder wollen wir uns erweisen durch mildes Wesen, Nachahmer aber des Herrn zu sein uns bestreben- wer hätte größeres Unrecht erlitten, wer wäre so beraubt, wer so missachtet worden-, damit keiner als des Teufels Pflanze unter euch erfunden werde; vielmehr bleibt fleischlich und geistlich in aller Keuschheit und Zucht in Jesus Christus“¹⁹.

In dem Text tritt klar der Zusammenhang zwischen Gebet und Werken hervor, aus denen die anderen Menschen lernen können. Für sie zu beten, schließt konkrete Akte der Liebe nicht aus, sonder verlangt vielmehr. Die Nachfolge Christi, ruft jeden Christen auf, sich nicht von der Welt abzukapseln und einen inneren Frieden außerhalb der Geschichte zu suchen. Jeder Christ ist aufgerufen Christus, der selbst „Unrecht erlitten“ „beraubt“ und „missachtet wurde“, nachzufolgen und auf Hass und Verfolgung mit Liebe und Vergebung zu antworten. Das konkrete Leben der Christen, ihr Verhalten und Handeln geben, wenn sie dem Geist des Herrn entsprechen zusammen mit dem unablässigen Gebet Grund zur „Hoffnung auf Umkehr“ der Menschen, „so dass sie Gott begegnen“.

3. 3. Novatian²⁰

Von seinen Schriften, die fast alle verloren gingen, bleiben nur vier erhalten, da sie fälschlicherweise den Schriften Tertullians und Cyprians zugeschrieben worden waren.

3. 3. 1. De cibus iudaicis

In den von Novatian erhaltenen Schriften findet sich nur in *De cibus iudaicis* eine Stelle, in der auf 1 Thess 5, 17 Bezug genommen wird. Diese Schrift dürfte ein Hirtenbrief Novatians sein, den er während einer der Christenverfolgungen an die novatianische Gemeinde in Rom geschrieben hatte. In dem Brief behandelt er die Freiheit der Christen

¹⁹ Ign. A *Eph* 10, 1-3.

²⁰ Novatian wurde vermutlich in Rom geboren und durch den römischen Bischof Fabianus zum Presbyter geweiht.

von den jüdischen Speisegesetzen, wobei er zur Mäßigung mahnt und ihnen den Genuss von Götzenopferfleisch verbietet.²¹

Die Stelle, in der er sich auf das unablässige Gebet bezieht, findet sich im sechsten Kapitel:

„Denn wir sollen nur diese [Speisen] zu uns nehmen, die unserem Geist besser tun, und, auch wenn uns im Evangelium der Gebrauch aller Speisen gestattet ist, ist gestattet dennoch nur mit dem Gesetz der Mäßigkeit und Enthaltbarkeit zu verstehen. Denn das geziemt den Gläubigen sehr, die nämlich zu Gott beten und ihm danken, nicht nur am Tag, sondern vor allem in der Nacht; was man nicht tun kann, wenn der Geist ermüdet durch die Speise und den Wein den schweren Schlaf und das Gewicht, das auf der Brust lastet, nicht abzuschütteln vermag“²².

Novatian setzt hier voraus, dass jeder Christ ohne Unterlass beten soll. Dieses Ansinnen verwirklicht sich nicht nur im Gebet während des Tages, sondern auch während der Nacht. Novatian geht nicht näher darauf ein, ob diese Aufforderung zum Gebet generell zu verstehen ist oder nur zu einer bestimmten Zeit, wie beispielsweise während der Vorbereitung auf die Taufe oder zu anderen wichtigen Anlässen.

Er sagt nicht näheres über „Mäßigkeit und Enthaltbarkeit“, die für das Gebet notwendig sind. Ob er sich damit auf eine bekannte Tradition bezieht, das Fastens im eigentlichen Sinn zu besonderen Anlässen intendiert oder einfach nur den praktischen Rat gib, vor dem Gebet nicht zu viel zu essen, um aufmerksamer sein zu können, kann anhand des Textes nicht geklärt werden.

Mit dem nächtlichen Gebet bezog er sich wahrscheinlich nicht nur auf besondere Momente wie die Fier der Osternacht, sondern dachte vielmehr an das regelmäßige Gebet der Kirche während der Nacht, das damals üblich war und einen zutiefst eschatologische Bedeutung hatte.

3. 4. Tertullian²³

De ieiunio- De exhortatione castitatis

In seinen Schriften nimmt Tertullian zweimal auf 1 Thess 5, 17 Bezug. In *De ieiunio psychicos*²⁴ und in *De exhortatione castitatis*²⁵. Beide sind Schriften zur Verteidigung des Montanismus, was bei ihrer Interpretation nicht übersehen werden darf.

3. 4. 1. De exhortatione castitatis

Das zehnte Kapitel von *De exhortatione castitatis* handelt unter Bezugnahme auf 1 Kor 7, 5 von der Enthaltbarkeit um des Gebetes willen, wobei Tertullian auch auf das unablässige Gebet zu sprechen kommt:

²¹ C. Schmidt, Novatian, in *LACL* (1998) 455.

²² Novat *Cibis* 6, 8-9.

²³ Tertullian war der erste lateinische christliche Schriftsteller (ca. 160-220 n. Chr.) und wirkte um die Wende vom 2. zum 3. Jh. in Karthago. Gegen Ende seines Lebens wendete er sich immer mehr dem Montanismus zu, was bei der Interpretation seiner Schriften nicht übersehen werden darf.

²⁴ Verfasst um 210/211.

²⁵ Im 212 geschrieben.

„Lasst uns doch gerade unsere Innerstes überdenken, wie anders sich ein Mann fühlt, wenn er sich zufällig von seiner Frau fernhält! Er ist ganz auf Geistliches ausgerichtet: wenn er ein Gebet zum Herrn richtet, ist er dem Himmel nahe; wenn er sich in die Schrift versenkt, ist er ganz dort; [...] Deshalb hat der Apostel zusätzlich den Rat zu einer zeitlich begrenzten Reinhaltung gegeben, um die Gebete vor Gott angenehm zu machen, damit wir wüssten, dass das, was auf Zeit nützt, immer von uns geübt werden müsse, auf das es immer nütze. Wenn täglich in jedem Augenblick den Menschen ein Gebet nötig ist, so auch unbedingt Enthaltbarkeit, die für das Gebet nötig ist“²⁶.

Hinsichtlich des unablässigen Gebetes ist hier von Bedeutung, dass Tertullian es als gegeben voraussetzt, dass „den Menschen täglich in jedem Augenblick ein Gebet nötig ist“. Dieses Gebet, so schreibt er in 10. 3 weiter „geht aus dem Herzen hervor; wenn unser Herz verlegen ist, findet sich diese Verlegenheit auch beim Gebet“. Ein nicht verlegenes Herz, das heißt ein ruhiges gewissen kann der Mensch aber nur haben, wenn er den Willen Gottes tut. Weil Tertullian in der Enthaltbarkeit den Willen Gottes erkennt, stellt er hier Gebet und Enthaltbarkeit direkt neben einander. Das unablässige Gebet ist für Tertullian also mit dem täglichen Leben des Menschen verbunden. Das entspricht einer Grundhaltung.

3. 4. 2. *De ieiunio adversos psychicos*

In *De ieiunio* verteidigt Tertullian „die strenge Fasten Praxis der montanistischen Gemeinde und beschuldigt die Großkirche der Laxheit und Genussucht“²⁷. Er versucht die Frage zu klären, bis zu welcher Tagesstunde man das Station Fasten einhalten solle, da es verschieden Traditionen gab. Weil das Fasten mit dem Gebet verbunden und stets nach einer der üblichen Gebetszeiten beendet wurde, nennt er diese, wobei er auch auf 1Thess 5, 17 Bezug nimmt:

„Wenn ferner in der selben Schrift des Lukas sowohl auf die dritte Gebetsstunde, zu der die mit dem Heiligen Geist ausgestatteten für betrunken gehalten wurden (Apg 2, 15), als auch auf die sechste, zu der Petrus in das Obergemach hinaufstieg (Apg 10, 9), und auf die neunte, als sie den Tempel betraten (Apg 3, 1), hingewiesen wird, warum sollten wir nicht verstehen, dass, unbeschadet der Freiheit immer und überall und zu jeder Zeit zu beten, dennoch diese drei, im gewöhnlichen Leben hervorgehobenen Stunden, die den Tag einteilen, die Geschäfte unterschieden und öffentlich ausgerufen werden, auch die gebräuchlichsten für das Gebet zu Gott waren“²⁸.

Tertullian bringt hier zum Ausdruck, dass jeder Christ, auch wenn er „immer und überall und zu jeder Zeit“ beten kann, im besonderen zur dritten, sechsten und neunten Stunde zum Gebet aufgerufen ist.

²⁶ Tert Cast 10, 2.

²⁷ E. Schulz-Flügel, Tertullian, in *LACL* (1998) 584.

²⁸ Tert *Ieiun* 10, 3.

3. 5. Origenes²⁹

3. 5. 1. Das unablässige Gebet in *De Oratione*

Die Schrift *De Oratione* ist von Origenes wahrscheinlich in den Jahren 234-235 verfasst worden. Er wendet sich in ihr an seinen alexandrinischen Freund Ambrosius und eine Christin namens Tatiana, um auf ihre theologischen Fragen zu antworten.

Origenes hat *De Oratione* in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil befasst er sich ausführlich mit den philosophischen Problemen und Fragestellungen hinsichtlich des Gebetes und versucht diese mit der Darstellung der christlichen Gebetstheorie und -praxis zu beantworten. Der zweite Teil ist eine vertiefte Exegese des Vaterunser, des christlichen Gebetes. Im dritten Teil geht Origenes auf einige praktische Elemente des Gebetes ein.

Unsere Aufmerksamkeit wird sich auf den dritten Teil konzentrieren.

Durch seinem Schrift fordert uns Origenes zum unablässigen Gebet. Das Leben soll als einziges, großes, zusammenhängendes Gebet gelebt werden (*De Oratione* 12, 2).

Zu allererst nennt er die Vorbedingungen eines erhörungswürdigen Gebetes und spricht von der überragenden Bedeutung der inneren Einstimmung zum Gebet. Origenes denkt bei den Vorbedingungen vorerst nicht an äußerliche Voraussetzungen beim Vollzug des Gebetes, wie den Gebetsort, die Gebetsrichtung und Gebetszeiten, sondern vielmehr an die innere Disposition des Betenden beim Gebet. Sie ist wichtige Voraussetzung für die Erhörung des Gebetes.

„...Wie es unmöglich ist, Kinder ohne eine Frau und ihnen die Übernahme der für die Kinderzeugung geeignete Betätigung zu zeugen, so dürfte wohl einer dieses oder jedes nicht erlangen, wenn er nicht so betet, mit folgender Gesinnung, so glaubt, und wenn er nicht vor dem Gebete auf folgende Weise gelebt hat. Man soll also nicht plappern (vgl. Mt 6, 7), auch nicht unbedeutende Dinge erbitten, auch nicht um Irdisches beten (vgl. Mt 6, 33; Joh 3, 12), auch nicht mit Zorn und verwirren Gedanken (vgl. 1 Tim 2, 8) zum Gebet kommen...“³⁰

Die innere Disposition muss sich nach außen hin ausdrücken und in der konkreten Lebensweisen jedes einzelnen sichtbar sein. Dann kann der Christ in vollem Vertrauen, erhört zu werden. So schreibt Origenes: „Auch diese Stelle: ‘Ich wurde aber, das du mich jederzeit hörst’ (Joh 11, 42), die bei dem selben (Evangelisten) als von dem Herrn gesprochen aufgezeichnet ist, macht deutlich, dass ‘jederzeit’ erhört wird, wer ‘jederzeit’ betet (1Thess 5, 17)“³¹.

So bekommt die Aufforderung des Apostels Paulus ohne Unterlass zu beten einen noch eindringlichen Charakter. „Ohne Unterlass aber betet, wer mit seinen notwendigen Werken das Gebet, und mit dem Gebet die geziemenden Handlungen verbindet, durch die Werke der Tugend oder die Ausführung der Gebote mit in den Bereich des Gebetes

²⁹ Origenes wurde um 185. n. Chr. in Alexandrien geboren. Als er bei einer seiner Reisen nach Cäsarea vom dortigen Bischof gegen den Willen des Bischofs von Alexandrien zum Presbyter geweiht wurde, hielt letzterer um 230 zwei Synoden gegen Origenes ab und schloss ihn aus seiner Gemeinde aus. Etwa im Jahr 253 starb Origenes an den Folgen der Verletzungen, die er während der Verfolgung des Decius erlitten hatte.

³⁰ Orig *Orat* 8, 1.

³¹ Orig *Orat* 13, 1.

einbezogen werden. Denn nur so können wir das Gebot: Betet ohne Unterlass als ausführbar verstehen, wenn wir das ganze Leben des Frommen ein einziges, großes, zusammenhängendes Gebet nennen würden³².

3. 5. 2. Das Gebet als Waffe im Kampf gegen den Dämonen

Origenes verwendet ebenfalls den Vergleich des Gebetes mit einem Kampf mit den Dämonen, wobei das Gebet die Waffe ist:

„Außerdem aber sind, wie ich glaube, die Worte des Gebetes der Frommen von der Kraft erfüllt, besonders wenn sie, mit dem Geiste betend, auch mit dem Verstande beten (1 Kor 14, 15), der einem Lichte gleicht, das von dem Denkvermögen des Betenden aufleuchtet und aus seinem Munde hervorgeht, um mit Gottes Kraft den geistigen Pfeil unwirksam zu machen, der von den feindlichen Mächten auf die Vernunft der Verächter des Betens abgeschlossen wird, die das bei Paulus entsprechend den Weisungen Jesu stehende Wort: Betet ohne Unterlass nicht beachten. Denn von der Seele des Betenden geht gleichsam ein Geschoß aus (vgl. Ps 64, 4), < geschärft > durch die Erkenntnis und Vernunft oder durch den Glauben des Frommen, um die Gott feindlichen Geister, welche uns mit den Fesseln der Sünde umschlingen wollen, durch die geschlagenen Wunden niederzuwerfen und zu vernichten“³³.

Origenes spricht dem Gebet ausdrücklich den Nutzen zu, die feindlichen Angriffe abzuwehren, wenn der Betende unter Beachtung der Aufforderung „Betet ohne Unterlass“ nicht nur mit dem Geiste Gottes sondern auch mit dem Verstand betet. „Während sich aber Paulus im 14. Kapitel des Korintherbriefes gegen die nur einem einzigen, nämlich dem Beter allein, verständliche Glossolie wendet und die Verständlichkeit der Gebetsworte für alle Gemeindeglieder fordert³⁴, verschiebt Origenes in der Anwendung auf sein Anliegen den Akzent von 1 Kor 14, 15. Es geht ihm nicht um die allgemeine Verständlichkeit der Gebetsworte, sondern um das Denkvermögen des Verstandes, das bereit ist, das Verständnis des Gebetes in seinem Sinne anzunehmen und aus diesem Verständnis heraus ein Gebet zu vollziehen“³⁵.

Nur wer die Notwendigkeit des Gebetes, insbesondere des unablässigen Gebetes, anerkennt, kann die Angriffe der Feinde, der Dämonen, abwehren.

3. 5. 3. Die eschatologische Dimension des Gebetes

Die beiden bisher noch nicht erwähnten Stellen, in denen Origenes 1 Thess 5, 17 zitiert, stehen in direktem Zusammenhang mit dem Gebet zum himmlischen Vater und unterstreichen die eschatologische Dimension des unablässigen Gebetes:

„Wir wollen also nicht glauben, dass wir nur zu irgendeiner bestimmten Gebetszeit Worte zu sprechen gelehrt würden. Sondern wenn wir früheren Ausführungen über die Notwendigkeit des Betens ohne Unterlass recht verstehen, so muss unser ganzes Leben im Gebet ohne Unterlass die Worte sprechen: Unser Vater, der du bist im Himmel (Mt 6, 9), da es sein Bürgertum keineswegs auf Erden, sondern durchaus in den Himmel hat (Phil

³² Orig *Orat* 12, 2.

³³ Orig *Orat* 12, 1.

³⁴ 1 Kor 14, 1-6

³⁵ W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach De Oratione von Origenes*, München, 1975, 196-197.

3, 20), die Throne Gottes sind, da das Reich Gottes auf allen denen begründet ist, die das Bild des Himmlischen tragen (1 Kor 15, 49) und deshalb zu Himmlischen geworden sind³⁶.

Auch in diesem Text unterstreicht Origenes die enge Verbindung von Leben und liturgischem Gebet im unablässigen Gebet des Lebens. Es geht nicht darum, nur zu einer bestimmten Tageszeit zu beten, sondern das ganze Leben soll „im Gebet ohne Unterlass die Worte sprechen: Unser Vater, der du bist im Himmeln“. Mit der Aufforderung mit diesen Worten ohne Unterlass zu beten, meint Origenes nicht, diese Worte ständig zu sprechen, ähnlich dem Herzensgebet, bei dem der selbe Text ununterbrochen wiederholt wurde. Es ist das Leben des Christen, seine Entscheidungen und Handlungen, die bezeugen, ob er gemäß dieser Worte lebt und sie somit betet oder nicht.

Ein wichtiger Aspekt dabei ist die Anrede Gottes als Vater, hinter der Origenes die Aufforderung erkennt, als Kind Gottes zu leben. Die Sohnschaft Gottes ist kein einmal erworbener und unverlierbarer Besitz. Sie „muss ständig erneuert und gewissermaßen aktualisiert werden“³⁷ und sich in konkreten Taten ausdrücken.

Der Mensch ist gerufen seine Gottessohnschaft immer mehr zu entdecken und zu verwirklichen. Das Ziel des menschlichen Lebens ist „die Ähnlichkeit mit Gott, die Vereinigung mit Gott, die Vergöttlichung des Menschen“³⁸. Das Gebet hat eine besondere Bedeutung bei dem Streben des Menschen nach diesem letzten Sinn seines Lebens. „Origenes erkennt dabei drei Schritte. Zunächst betont er die Notwendigkeit der Übereinstimmung von Gebet, Glauben und Bekenntnis, danach wird das Gebet zum Ausdruck der fortschreitenden Verähnlichung mit Christus; schließlich wird das ganze Leben zum Gebet ohne Unterlass, wodurch die dem Menschen mögliche Verähnlichung mit Gott erreicht ist“³⁹.

In diesem Sinn zitiert Origenes noch einmal 1 Thess 5, 17:

„Deshalb wollen wir ohne Unterlass betend (1 Thess 5, 17) in einer durch das Wort vergöttlichten Seelenstimmung zu unserem Vater in den Himmeln sprechen: Geheiligt werde dein Name! Es komme dein Reich! (Mt 6, 9; Lk 11, 2)

³⁶ Orig *Orat* 22, 5.

³⁷ W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes...*, 109.

³⁸ W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes...*, 111.

³⁹ W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes...*, 112.

3. 6. Basilius der Große⁴⁰

3. 6. 1. Homilie zu Psalm 33(34)

Die Homilie zu Psalm 33(34), in der er 1Thess 5, 17 zitiert, wird als echt angesehen und greift trinitätstheologische Themen auf, ähnlich wie die Homilien zu Psalm 28 und 32.⁴¹

Basilius zitiert die Aufforderung des Apostels „Betet ohne Unterlass“ in seinem Kommentar zum zweiten Vers des Psalms: „Ich will den Herrn allezeit preisen“:

„Zu keiner Zeit den Lobpreis zu unterbrechen, sondern den Ursprung sowohl der großen als auch der kleinen Dinge auf Gott zurückführen. Nicht zu meinen, sagt er, dass seine Fürsorge irgendwie geschehe. Nicht aus dem Zufall geschieht etwas, sondern allezeit will ich den Herrn preisen, nicht nur an den Glückstagen des Lebens, sondern auch in misslichen Zeiten. Dazu lehrt der Apostel: Immer, sagt er, freut euch, betet ohne Unterlass, sagt Dank in allem (1 Thess 5, 16-18). [...] Denn es ist eine Schande für uns zum einen zu lobpreisen in Freundschaften, zum anderen aber zu schweigen im finsternen und mühseligen Dingen. Sondern man soll dann viel danken, wie ihr schon wisst: Den Herrn liebt, den züchtigt er; er schlägt mit der Rute jeden Sohn, den er gern hat (Hebr 12, 6)“⁴².

Basilius mahnt in seiner Auslegung, Gott als den Ursprung von allem, was geschieht, anzusehen. Nichts ist dem Zufall überlassen. Der Christ aber soll Gott für alles danken und ihn allezeit preisen, nicht nur an Glückstagen, sondern auch in schwierigen Zeiten. Denn Gott liebt jeden Menschen und führt seine Geschichte. Wie ein Vater seinen Sohn züchtigt, so belehrt Gott jeden Menschen durch die Ereignisse seiner Geschichte. Aus diesem Grund kann der Christ, der dies erkannt hat, Gott für alles loben. So fährt Basilius mit der Auslegung der zweiten Teiles des selben Verses: „immer sei sein Lob in meinem Mund“ fort, wobei er nach der Verwirklichung dieses Gebotes fragt:

„Immer sei sein Lob in meinem Mund (Ps 34, 2). Es scheint unmöglich, was der Prophet verheißt. Denn wie ist es möglich, dass das Lob Gottes immer im Mund des Menschen ist? Wenn er die gewöhnlichen, zum Leben gehörigen Reden führt, hat er das Lob immer in seinem Mund. Wenn er schläft, hört er ganz auf zu sprechen. Wenn aber isst und trinkt, wie vollzieht der Mund das Lob. Zu allem sage ich, dass der Mensch auch einen wahrnehmenden, inneren Mund hat, der ernährt wird, indem er vom Logos, der das Brot ist, das von Himmel herabgekommen ist (Joh 6, 33), das Leben erhält. Von diesem Mund sprach auch der Prophet: Ich öffnete meinen Mund und nahm den Geist auf (vgl.

⁴⁰ Basilius wird um 329/330 als ältester Sohn von zehn Kindern in Kappadochien geboren. In den Jahren 355/356 lehrt er selbst Rhetorik in seiner Heimatstadt Cäsarea. Im Jahr 364 wird er von Bischof Eusebius zum Priester geweiht und verlässt Annisi, um Eusebius in der Leitung der Kirche zu unterstützen, wobei er die Armenfürsorge organisiert, die Liturgie neu ordnet und auch zu predigen beginnt. 370 wird er der Nachfolger des Eusebius als Bischof von Cäsarea. Basilius starb noch bevor er 50 Jahre alt wurde, vermutlich im Herbst des Jahres 378. Mehr zu Leben und Werk des Basilius siehe J. Pauli, Basilius von Cäsarea, in *LACL* (1998), 99-105.

⁴¹ Vgl. J. Pauli Basilius von Cäsarea, in *LACL* (1998) 102.

⁴² Bas. C Ps. Hom.

Ps 119, 131). Auch der Prophet fordert uns auf, einen weiten Mund für die reichliche Aufnahme der Nahrung der Wahrheit zu haben. Tu deinen Mund auf! sagt er, Ich will ihn füllen (Ps 81, 11). Es ist möglich die einmal eingravierte und gewissermaßen zum Leitenden der Seele besiegelte Gesinnung, Lobpreis Gottes zu nennen, der für immer in der Seele bleibt. Möglich ist aber auch, nach der Ermahnung des Apostels, dass der Eifrige alles zur Ehre Gottes tut, so dass sein ganzes Tun, alle seine Worte, und alle seine geistig wahrnehmbaren Werke die Kraft des Gebetes erhalten. Denn ob der Gerechte isst oder trinkt, er tut alles zur Ehre Gottes (1 Kor 10, 31)⁴³.

Basilius bringt dabei zu Ausdruck, dass mit dem beständigen Lobpreis, der ein unablässiges Gebet ist, nicht ausschließlich der Lobpreis Gottes durch Worte gemeint ist, sondern durch die praktische Lebensführung. Er spricht immer von der inneren Gesinnung des Dankes und Lobes, die das gesamte Leben bestimmt, und „in die Seele eingraviert“ ist. Wenn der Christ sein ganzes Tun, alle seine Worte, auch wenn sie formell keine Gebete sind, „zur Ehre Gottes“ vollbringt, erhalten sie die Kraft des Gebetes. So ist es dem Menschen möglich, ohne Unterlass zu beten, auch wenn er arbeitet, isst und trinkt, oder schläft. Die Worte Basilius sind nicht nur für die Mönche sondern für alle Christen gedacht worden.

3. 6. 2. *Regulae Morales*⁴⁴

Basilius nimmt an zwei Stellen auf 1 Thess 5, 17 Bezug.

Die erste Stelle findet sich im ersten Kapitel der Regel 56, deren Titel lautet: „Dass es nötig ist, ausdauernd zu sein in den Gebeten und durchwachten Nächten“⁴⁵. Basilius zitiert darin wörtlich einige Bibelstellen. Zum ersten Mt 7, 7-8, die von der Gewissheit der Erhörung spricht. Dann den Anfang des Gleichnisses von der Witwe und dem Richter, in dem die Ausdauer beim Gebet unterstrichen wird (Lk 18, 1-2). Dann die Stelle aus Lk 21, 34-36, die von der Wachsamkeit und der Wiederkunft des Herrn spricht. Die vorletzte Stelle, auf die unmittelbar das Zitat aus 1 Thess 5, 17: „Freut euch immer, betet ohne Unterlass“ folgt, ist dem Brief an die Kolosser entnommen und fordert ebenfalls zu unablässigen Gebet und Wachsamkeit auf (Kol 4, 2).

Alle diese Stellen unterstreichen die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit des unablässigen Gebetes, wobei zu beachten ist, dass sich Basilius nicht an eine bestimmte Gruppe von Personen (Mönche) richtet, sondern an alle Christen gleichermaßen. Wenn er von durchwachten Nächten und unablässigen Gebeten spricht, versteht er dies liturgisch und nicht im übertragenen Sinn.

In den weiteren Kapiteln spricht Basilius von der Notwendigkeit, zuerst Gott Dank zu sagen, bevor man sich anderen notwendigen Arbeiten zuwendet⁴⁶, auf welche Weise und worum man bitten soll⁴⁷, mit welcher Einstellung⁴⁸ usw.

⁴³ Bas. C *Ps. Hom.*

⁴⁴ Die Regel sind von Basilius zusammen mit Gregor von Nazianz um 359/360 in Annisi verfasst. Sie bestehen aus 80 Regeln, in denen 1542 Verse aus dem Neuen Testament zusammengestellt wurden. In ihnen wird das Evangelium als einziger Maßstab für das Christsein betont.

⁴⁵ Bas. C *Reg. Mor.* 56, 1, PG 31, 784, C7- C8.

⁴⁶ Bas. C *Reg. Mor.* 56, 2, PG 31, 785, A9-B6.

Die zweite Stelle, an der Basilius 1 Thess 5, 17 zitiert, findet sich im zweiten Kapitel der Regel 69, das den Titel trägt: „Welche allesamt gutgeheißen werden und mit einer Segensverheißung verbunden sind“⁴⁹. Wir werden diese Stelle nicht untersuchen, da Basilius sich in dieser Stelle nicht ausdrücklich mit dem unablässigen Gebet befasst.

3. 7. Evagrius Pontikos

3. 7. 1. Der Lebensweg

Evagrius Pontikos (lat. Evagrius Pontikus) kam zur Welt um 345 in dem wenig bekannten Ort Ibora (Ebora) in der Provinz Pontos am Schwarzen Meer als Sohn eines Chorbischofs. Schon früh befand sich Evagrius in Verbindung mit den großen Kappadokiern. Basileios der Große weihte ihn zum Lektor. Im Umgang mit Basileios und seinen Gesinnungsgenossen hat Evagrius ersten Kontakt mit den Ideen des Origenes (185-254) gefunden. Mit Gregor von Nazianz (330-390) verband ihn aber enge Freundschaft. Evagrius sprach von ihm als „dem Meister“. Von Gregor bekam er auch die Diakonenweihe. Als Gregor 378 auf Drängen des Kaisers Theodosios des I. den Patriarchenstuhl von Konstantinopel bestieg, nahm er seinen Diakon Evagrius mit. Dort machte sich Evagrius als geschickter Dialektiker einen Namen. Aber dann kam das Ereignis, das der hoffnungsvollen Karriere des jungen Klerikers ein plötzliches Ende setzte. Zwischen ihm und der Gattin eines hohen Beamten entspann sich ein Verhältnis, das sich zur Tragödie zu entwickeln drohte (vielleicht nur eine Intrige). Ein aufregender Warnraum öffnete ihm die Augen für die Gefahr, in die er sich begeben hatte. Eiligst verließ er die Hauptstadt und begab sich nach Jerusalem. Warum er gerade diesen Ort wählte, ist nicht überliefert.

Dort schloss er sich dem Kreis um die Römerin Melania die Ältere (342-409) und ihren geistlichen Berater Rufinus von Aquileja (+ 410) an. Melania und Rufinus waren entschiedene Anhänger des Origenes.

Als Evagrius bekannte, dass er seinen in Konstantinopel gefassten Entschluss zu radikalem Lebenswandel nur lässig erfüllt habe, drang Melania in ihn, nun endlich ernst zu machen. Auf ihren Rat brach er nach Ägypten auf. Es war das Jahr 383.

Seit langem hatten sich in Unterägypten auf der linken Nilseite größere Mönchsgruppen in mehr oder minder lockeren Verbänden niedergelassen. Zunächst blieb Evagrius für zwei Jahre in Nitria (Nitrien), um sich auf die strenge Anachorese (Einsiedlerleben) in den Kellien (Zellen) vorzubereiten (in den Mönchkolonien lebte jeder einzelne für sich in einer Zelle). Besonders herzliche Aufnahme fand Evagrius bei den „Origenes-Mönchen“, die schon vor seiner Ankunft von sich reden machten. Bei diesen Mönchen, die bei ihresgleichen hohes Ansehen genossen, waren die Ideen des Origenes verbreitet. An ihrer Spitze stand Ammonios.

Evagrius schloss sich besonders den Ammonios an, dem er das Zeugnis gab: „Ich habe niemals einen Menschen gesehen, in dem jede Leidenschaft so gänzlich erstorben war“ (Historia Lausiaca, 35). Die beide Männer schlossen bald eine enge Freundschaft.

⁴⁷ Bas. C *Reg. Mor.* 56, 3, PG 31, 785, B7-C5.

⁴⁸ Bas. C *Reg. Mor.* 56, 4, PG 31, 785, C6-D3.

⁴⁹ Bas. C *Reg. Mor.* 69, 2, PG 31, 812, B8-B9.

Man kann annehmen, dass Evagrius mittlerweile zum führenden Mann bei den nitrischen Mönchen geworden war. Es konnte daher nicht ausbleiben, dass er in die damals ausgetragene Kontroverse über die rechte Gottesvorstellung hineingezogen wurde. Es ging um den so genannten Anthropomorphiten-Streit: darf man sich Gott „menschlich“, anthropomorph vorstellen? Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass Evagrius durch seine subtile Theologie diesen Streit entfacht hat. Die breite Masse der Mönche stieß sich an der von Origenes entwickelten allegorischen Auslegung der Bibel. Sie nahmen die biblische Bildrede von der „Leibhaftigkeit“ Gottes wortwörtlich.

Solange Patriarch Theophilus seine wohlwollende Einstellung zum Origenismus bewahrte, bestand keine Gefahr. Als er in seinem Osterfestbrief vom Jahre 399 gegen die Anthropomorphiten Stellung nahm, erhob sich in den großen Mönchkreisen heftiger Widerspruch, unter dessen Druck Theophilus seine Einstellung zu Ammonios und seinen Genossen radikal änderte. Seitdem erregte alles, was mit Origenes zu tun hatte, den allgemeinen Verdacht. Theophilus drang sogar mit einer Militäreskorte in die nitrische Wüste ein. Die Origenisten ergriffen die Flucht und brachten sich beim Erzbischof Johannes Chrysostomos in Konstantinopel in Sicherheit. Evagrius blieb von dieser Katastrophe unberührt, weil er bald nach Epiphania 399 gestorben war.

3. 7. 2. Kurze Vorstellung der Werke Evagrius

„Praktikós“ - über die Askese

„Gnostikos“ - über das „gnostische Leben“

„Kephálaia gnostika“ - über die geistliche Erkenntnis. Das Hauptwerk des Evagrius.

„Antirrhéticos“ („Gegenreden“) - eine Sammlung von Bibeltexten zur Abwehr von Gedanken der Versuchung

Schriften an die Koinobiten - Ratschläge für die Anfänger des geistlichen Lebens.

„Fundamente der mönchischen Angelegenheiten“ - über elementare Dinge des mönchischen Lebens

Bibelkommentare

„Peri proseuches“ („Über das Gebet“)

„Über die schlechten Gedanken“ („De malignis cogitationibus“).

67 Briefe

3. 7. 3. Unterscheidung zwischen Quantität und Qualität

In seinem ersten Brief an den Thessalonicher steht, neben anderen Anweisungen an die Gemeinde, auch eine kurze, aber tiefgreifende Anweisung: *Betet ohne Unterlass!*

Wie ist es möglich, dieses Gebot konkret zu erfüllen?

Um eine Antwort auf diese Frage geben zu können, müssen wir diesen notwendigen Unterschied feststellen.

Im Prolog seines Traktates „Über das Gebet“ macht Evagrius die grundlegende Unterscheidung zwischen *zwei Weisen des Gebetes*⁵⁰:

praktisch - aktive Weise - Quantität

⁵⁰ G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*, Luthe-Verlag, Köln 1987, 29.

kontemplative Weise - Qualität

Diese zwei Weisen sind untrennbar verbunden wie Buchstabe und Geist, aber von unterschiedlichem Wert. Die erste hat keinen Sinn (nous) ohne die zweite.

Denn „ohne Unterlass zu beten“ hat mit der Quantität zu tun und gehört somit dem Bereich der „praktischen Weise des Gebetes“

Kapitel 151: „Nicht die Anzahl der Gebete ist wichtig, sondern ihre Qualität. Das zeigt uns die Geschichte der beiden Männer, die den Tempel betraten und das folgende Wort: << Wenn du betest, mach` nicht viele Worte >>“,⁵¹.

Die Praktike ist eine unerlässliche Vorstufe der Theoretike oder Gnostike, der schauenden Erkenntnis Gottes.

Kapitel 35: „Das Gebet ist der Aufstieg des Geistes zu Gott“⁵².

3. 7. 4. Gebet als Übung- Methode und Ziel

Evagrius sieht das *Gebet* sehr verbunden mit *Arbeit* und *Meditation*. Alle diese drei Aspekte entwickeln sich durch Übung, d. h. ständige Wiederholung, die zur Erfahrung und nicht zur Gewohnheit führen sollte.

Als Beispiele empfiehlt er die kurzen Gebete, von den Psalmversen: „Ich fürchte kein Übel, denn du bist bei mir!“⁵³

Johannes Cassianus gibt uns auch den Grund für diese relative Kürze der Gebete an: ein zu langes Gebet ist stets in Gefahr, Opfer der Zerstreung zu werden⁵⁴.

Was *die Arbeit* betrifft, so sie ist nicht Selbstzweck, sondern sie dient dem Lebensunterhalt und der Nächstenliebe. In einem Brief⁵⁵ Johannes des Propheten lesen wir: „Wenn du dich zur Handarbeit hinsetzt, dann sollst du auswendig lernen oder Psalmen sagen. Am Ende eines jeden Psalms sollst du sitzend beten: «O Gott, erbarme dich meiner, des Elenden!»⁵⁶ Wenn du von den Gedanken belästigt wirst, dann füge hinzu: «O Gott, du siehst meine Bedrängnis, komm mir zu Hilfe!»⁵⁷“

Wie kann man Handarbeit und Gebet verbinden? Johannes unterscheidet zwei Weisen des Gebetes:

- *Stehend*, jeweils nach Vollendung von drei Reihen des Netzes, an dem der Fragesteller arbeitet: ein spontanes Gebet biblischer Inspiration oder das Vaterunser oder auch beides zusammen. Johannes antwortet auf die Frage des Maßes, dass es gibt keines. „Das Maß ist ganz persönlich und der Art und dem Rhythmus der Arbeit eines jeden angepasst. Desgleichen beim Gebet“⁵⁸.

⁵¹ E. Pontikos, *Praktikos. Über das Gebet - Übersetzung und Einleitung John Eudes Bamberger OCSO aus dem englischen übers.* Guido Joos, Vier Türme Verlag Munsterschwarzach 1986, 124.

⁵² E. Pontikos, *Praktikos. Über das Gebet*, 95.

⁵³ Ps 22, 4; dazu noch Ps 90, 10-11; Ps 17, 38; Ps 41, 6; Ps 102, 2-4.

⁵⁴ Vgl. G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*, 35.

⁵⁵ Barsanuphios und Johannes, Brief 143.

⁵⁶ Vgl. Ps 50, 1.

⁵⁷ Vgl. Ps 69, 6.

⁵⁸ Vgl. G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*, 35.

- *Sitzend*, während der Handarbeit, am Ende eines memorierten oder auswendig wiederholten Schrifttextes. Gegen die „Gedanken“ empfiehlt Johannes kurze Anrufungen, wie dies auch Evagrius tut.

Auch in *der Meditation* es geht nicht um den Erwerb neuen Wissens, sondern allein um die Begegnung mit Gott. Die beständige „Meditation“ des Gotteswortes, die die Handarbeit nicht nur unterbricht, sondern sogar unablässig begleitet und immer wieder neu in „Gebet“ ausmündet.

Ziel des geistlichen Lebens ist das Gebet „in Geist und Wahrheit“ (Joh 4, 23), das die Dämonen daher mit allen Mitteln zu vereiteln suchen⁵⁹.

„Beständig zu arbeiten, zu wachen und zu fasten ward uns nicht vorgeschrieben, hingegen ward uns geboten, <ohne Unterlass zu beten>. Denn die erstgenannten Tätigkeiten, die den leidenschaftlichen Teil der Seele heilen, bedürfen zu ihrer Ausübung auch unseres Leibes, welcher auf Grund der ihm eigenen Schwäche diesen Mühen nicht gewachsen wäre. Das Gebet hingegen macht den Intellekt stark und rein für den Streit, da er auch ohne diesen Leib zu beten und für alle Vermögen der Seele wider die Dämonen zu kämpfen pflegt⁶⁰.

Das Ziel der „aktiven Weise des Gebetes“ ist, so lehrt Evagrius, nichts anderes als das „Schauen“ (theoria) im unendlich vertrauten Dialog mit Gott „ohne jegliche Vermittlung“, selbst ohne Vermittlung irgendeiner gedanklichen Vorstellung. Die einzige Vermittlung zwischen Gott und Mensch ist Gott selbst, d. h. der Sohn und der Hl. Geist, die uns den Zugang zum Vater, Ursprung und Ziel von allem eröffnen. Kein Mensch indessen vermag sich diesen Zugang selbst zu verschaffen. „Kontemplation“ ist reine göttliche Gnade⁶¹.

„Der Mensch ist vollkommen er selbst, nur wenn er bete, anders ausgedrückt, wenn das Abbild in vollkommener Harmonie mit seinem Urbild steht“⁶².

4. Das Gebet als *Ars Vivendi* in der heutigen Gesellschaft

„Spiritualität kommt- wenn auch unter den verschiedensten Vorzeichen und Intentionen- wieder vor: von trendiger, oberflächlicher Vernützlichung über Formen des Missbrauchs bis hin zu einer tiefen und aufrichtigen Hingabe an das Göttliche...“⁶³

Das Gebet ist ein Teil dieser heutigen, komplexen Realität.

Evagrius Pontikos schenkt uns weitere Hinweise, wie wir das Gebet betrachten und erleben können. All seine Hinweise beziehen sich auf eine Person: „Beschränke dich“ (Kap. 28), „Achte darauf ...“ (Kap. 40) mit dem Ziel *das Göttliche in (uns) mir (wieder) zu finden*.

4. 1. Dimensionen (bzw. Wirkungen) des Gebetes

Eine aufmerksame Analyse der „Fische“ von Evagrius bietet uns Dimensionen in denen wir unsere Spiritualität verstehen und gestalten können. Diese Dimensionen sind

⁵⁹ G. Bunge, *Evagrius Pontikos, Praktikos oder der Mönch*, Hundert Kapitel über das geistliche Leben, Luthé-Verlag, Köln 1989, 172.

⁶⁰ G. Bunge, *Evagrius Pontikos, Praktikos oder der Mönch*, 172.

⁶¹ Vgl. G. Bunge, *Das Geistgebet*, 40-41.

⁶² G. Bunge, *Das Geistgebet*, 41.

⁶³ A. Martin, *Mehr Licht?! Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Mainz/Wien, 2005, 1.

DAS UNABLÄSSIGE GEBET ALS MÖGLICHE HALTUNG DES MENSCHEN

eng mit den Gebeteswirkungen verbunden, Wirkungen die in uns stattfinden können(müssen).

Ich betrachte diese Dimensionen als eine Kette:

therapeutische Dimension → *wiederherstellende Dimension* → *eschatologische Dimension*

Die therapeutische und wiederherstellende Dimensionen bilden eine *gemeinschaftliche Dimension*, die Vorbereitung auf das himmlischen Fest(Gast)mahl.

Der Mensch ist vollkommen er selbst, nur wenn er betet, anders ausgedrückt, wenn das Abbild in vollkommener Harmonie mit seinem Urbild steht. Sich auf dieses Ziel hinbewegen, mit allen Kräften darnach streben, ist dem Menschen „natürlich“, da seiner wahren Natur entsprechend. Das „immerwährende Gebet“ ist eine Stufe auf diesem Weg. Es ist die Quintessenz der „aktiven Weise des Gebetes“⁶⁴

Betet ohne Unterlass heißt auch die unsichtbare Kommunion unter den Gläubigen. Dies führt zu eine „gute Abhängigkeit von Gott“, in der ständige Bestrebung gut, offen, liebevoll für die anderen zu sein.

Um besser diese Dimensionen zu reflektieren, werde ich versuchen verschiedene Abschnitte (Fische) dieser Dimensionen unterzuordnen. Einige Fische können auch zu mehrere Dimensionen untergeordnet werden.

Therapeutische Dimension

Kapitel 16: „Das Gebet vertreibt die Traurigkeit und die Mutlosigkeit“.

Kap. 101: „Genau so wie das Brot den Leib ernährt, die Tugend die Seele stärkt, ist das geistliche Nahrung für den Verstand“.

Wiederherstellende Dimension

Kap. 15 „Das Gebet ist die Frucht der Freude und der Danksagung“; Kap. 101.

Eschatologische Dimension

Kap. 35: „Das Gebet ist der Aufstieg des Geistes zu Gott“.

Gemeinschaftliche Dimension

Kap. 28: „Beschränke dich beim Gebet nicht auf äußere Gesten, sondern übe dich in großer Furcht auch im inneren Gebet“.

Kap. 40: „Achte darauf, ob du beim Gebet wirklich vor Gott stehst, oder ob du vielleicht durch dein Gebet die Annerkennung der Menschen suchst und möchtest, dass sie dich achten. Ist letzteres dein Ziel, dann ist auch ein lange anhaltendes Gebet nicht mehr als ein Vorwand“.

Kap. 41: „Ganz gleich ob du alleine oder mit anderen zusammen betest, dein Gebet muss mehr sein als nur Gewohnheit. Es soll immer mehr zu wirklicher Erfahrung werden“.

Kap. 88: „In einem Gleichnis sagte unser Herr, dass man, ohne sich entmutigen zu lassen, und ohne Unterlass beten solle. Werde also nicht mutlos, wenn du nicht erhältst, worum du gebetet hast. Sei unverzagt, denn später wirst du es erhalten. In einem weiteren seiner Gleichnisse sagt er ja: «Selbst wenn ich Gott nicht fürchte und keinen Menschen achte, so will ich dieser Frau doch gewähren, was sie will, denn sonst lässt sie mich nicht in

⁶⁴ G. Bunge, *Das Geistgebet*, 41.

Ruhe» (Lk 18, 4-5) . So wird es auch denen ergehen, die Tag und Nacht zu ihm rufen- er wird ihnen geben, was recht ist, und bald. Sie also guten Mutes und verharre im Gebet”.

Kap. 151: „Nicht die Anzahl der Gebete ist wichtig, sondern ihre Qualität. Das zeigt die Geschichte der beiden Männer, die den Tempel betraten und das folgende Wort «Wenn du betest, mach’ nicht viele Worte» (Lk 18, 10; Mt 6, 7)”.

5. Schlusswort

Die Aufforderung des Apostels „Betet ohne Unterlass!” wurde im Laufe der Geschichte- von der Heiligen Schrift bis zu den Texten der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts- auf vielfache Weise verstanden und ausgelegt.

Nur in wenigen der behandelten Texte werden grundlegende Überlegungen zu Möglichkeit und Sinnhaftigkeit dieses Gebotes angestellt. In allen anderen Texten wird die Sinnhaftigkeit des Gebets und die Möglichkeit, ohne Unterlass zu beten, vorausgesetzt, oder zumindest nicht ausdrücklich bedacht.

Gemeinsam ist allen verschiedenen Interpretationen von 1 Thess 5, 17 vor allem die Verbundenheit von Gebet und dem konkreten Leben des Menschen. Dabei lassen sie sich in zwei Gruppen einteilen: für die erste Gruppe von Texten ist das Leben ein Gebet, dessen Bestandteil auch das konkrete Gebet mit Worten, das liturgisch vollzogene Gebet ist. Für die zweite Gruppe wird die gefeierte Liturgie, das konkrete Gebet mit Worten zum Leben schlechthin.

Weil wir unsere Aufmerksamkeit auf die spirituell Suchenden gerichtet haben, dürfen wir uns fragen: Können diese alten Texte Wegweisungen (Orientierungen) für die spirituell Suchende sein? Sind sie noch gegenwärtig in einer säkularisierten Gesellschaft? Obwohl der geschichtliche Kontext, in dem sie verfasst wurden, anders war, waren auch die Menschen dann auf der Suche nach geistlichen Inhalten, Orientierungsinhalten für das alltägliche Leben.

Für die geistliche Wiedergewinnung brauchen wir ständige Übung, Übung des Betens und der Nächstenliebe, Übung die gleichermaßen individuell und gemeinschaftsbildend ist.

Diese Texte helfen bei der (Wieder-) Entdeckung der von Gott geschenkten Schätze,

(Wieder-) Entdeckung, die im Alltäglichen stattfindet.

6. Literaturverzeichnis

6. 1. Quellen

6. 1. 1. Originaltexte und Übersetzungen

Anon. Apoc Od. Sal: *Oden Salomos Anon. Apoc. Od.*.(Übersetzung., Einl.: Lattke, M.) Freiburg im Breisgau 1995.

Bas. C Ps. *Hom.* Basilius Caesariensis, *Homilie in Psalmos*, PG. 29, 209-493.

Bas. C Reg. Mor: Basilius Caesariensis, *Moralia*, PG 31, 691-869.

Ign. A Eph: Ignatius von Antiochien, An die Epheser, Hrsg. Übers., A. Lindemann/ H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 190-198, Tübingen 1992.

Novat *Cibis*: Novatianus, *De cibis iudaicis*, Hrsg.: G. F. Diercks, *CCbr.* Sl 4, 89-101, Turnholti 1972.

DAS UNABLÄSSIGE GEBET ALS MÖGLICHE HALTUNG DES MENSCHEN

Orig. *Orat.*: Origenes, Die Schrift vom Gebet, Hrsg.: P. Koetschau, *GCS* 3, Origenes 2, Buch V-VIII, 295-403, Leipzig 1899.

E. Pontikos, *Praktikos. Über das Gebet - Übersetzung und Einleitung John Endes Bamberger OCSO aus dem englischen übers.* v. Guido Joos, Vier - Türme - Verlag Munsterschwarzach 1986.

Tert *Cast.*: Tertullian, *De exhortatione castitatis*, Ermahnung zur Keuschheit, Hrsg., Übers.: H-V. Friedrich, E. Heitsch u. a., *Beiträge zur Altertumskunde*, Band 2, Stuttgart 1990.

Tert *Ieiun.*: Tertullianus, *De ieiunio adversus Psychicos*, Hrsg.: A. Reifferscheid/ G. Wissowa, *CCbr.* Sl 2, 1257-1277, Turnholti 1954.

6. 1. 2. Gegenwärtige Quellen:

Dekret der Kongregation für den Gottesdienst (Prot. Nr. 1000/71), in *Die Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes: Stundenbuch*, Band 1: Advent und Weihnachtszeit, Freiburg 1989, 11.

*** *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993.

Neue Jerusalem Bibel: Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel, Sonderausgabe der 11. Auflage, Stuttgart 1980.

6. 2. Sekundär Literatur

H. Balz, *προσεύχομαι*, in *EWNT* III (1992).

G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*, Luth-Verlag, Köln 1987.

G. Bunge, *Evagrius Pontikos. Praktikos oder der Mönch. Hundert Kapitel über das geistliche Leben*, Luth-Verlag, Köln 1989.

W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach De Oratione von Origenes*, München 1975.

M. Lattke, *Oden Salomos*, Freiburg im Breisgau 1995.

A. J. Malherbe, *The letters to the Thessalonians*, 328; Neue Jerusalem Bibel.

A. Martin, *Mehr Licht?! Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Mainz/Wien 2005

J. Pauli, Basilus von Cäsarea, in *LACL* (1998).

C. Schmidt, Novatian, in *LACL* (1998).

E. Schulz-Flügel, Tertullian, in *LACL* (1998).

W. Trilling, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Düsseldorf 1962.

6. 3. Wissenschaftliche Hilfsmittel

Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Centre d'analyse et de documentation patristiques, Paris 1975.

A. Keller, *Translationes Patristicae Graecae et Latinae: Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen*. Stuttgart 1977.

MARIA DE LA RUSALII LA MOARTEA SA

Remus Florin BOZÂNTAN

RÉSUMÉ: *La Sainte Vierge Marie entre la Pentecôte et sa mort.* Si les Écritures canoniques ne disent rien sur la Vierge après la Pentecôte, il y a pas mal d'œuvres apocryphes qui cherchent à dissiper le mystère là-dessous, tout en répondant au goût de fantastique de certains fidèles. Le silence des Évangiles et des Épîtres sur la vie de la Sainte Vierge Marie entre la Pentecôte et sa mort n'est pourtant pas accidentel, mais providentiel: on devrait en comprendre que cette période de la vie de Notre Dame ne fait aucunement exception de la manière dont a vécu la Vierge: se rapportant toujours à son Fils.

Ultimii ani ai Mariei

Cărțile sfinte păstrează tăcerea asupra vieții Mariei după Rusalii. Acest lucru se înțelege ușor. Preocupările lor erau îndreptate spre expansiunea misionară, ca în Faptele apostolilor, sau spre formarea de comunități noi, ca în Epistolele apostolilor și chiar în Apocalipsă.

Odată cu progresul gândirii cristologice se afirmă și pietatea mariană, începuturile ei se constată la sfârșitul celui de-al doilea secol. Apar multe cărți apocrife, în care autorii își ascund identitatea sub nume de apostoli sau discipoli ai apostolilor. Aceste cărți pretind că ar completa datele evanghelice. Eforturile lor în ceea ce o privește pe Maria accentuează mai ales originea Fecioarei (cum ar fi *Protoevanghelia lui Iacob*) și sfârșitul ei (*Moartea Mariei*)¹. În realitate, edițiile acestei ultime cărți se leagă de un text grec care apare abia în secolul al IV-lea sau al V-lea. Divergențele lor sunt însemnate. Într-un stil seducător, ele ajung să alimenteze curiozitatea credincioșilor! Dacă ar fi să credem în aceste cărți, ar trebui să acceptăm simultan că, după Rusalii, Maria a trăit 2, 15, 22 și 24 de ani. În rest, dacă vom consulta scriitorii ecleziastici, vom constata divergențe analoage. Cifrele pe care le propun oscilează între 2 și 30 de ani. În practică, nu cunoaștem cât timp a trăit Maria.

Cu toate acestea, putem să ne imaginăm fără mari dificultăți sentimentele profunde de care Maria a fost animată de la Rusalii până la moartea sa. În mod evident a trebuit să sufere lipsa Fiului său alături de ea, să constate că misiunea lui era în mod oficial ignorată de poporul ales, putea să se unească cu el în euharistie², putea să urmărească cu entuziasm succesele Bisericii; ca și Sfântul Paul, și mai mult decât el, putea trăi mai mult în viața Fiului său decât într-a sa (cf. Gal. 2, 20): avea certitudinea că va veni o zi când se va împlini aceasta și aștepta această zi din tot sufletul (cf. Fil. 1, 21; 2 Cor. 5, 6). Într-un cuvânt poseda la cel mai înalt nivel virtuțile creștinului perfect.

¹ Cf. Maria, *Études sur la Sainte Vierge*, vol. VI, p. 117.

² Cf. J. J. Webber, *Études eucharistiques*, Paris 1961, p. 43.

Moartea Mariei

În definirea dogmei înălțării (1 noiembrie 1950), Pius XII nu a soluționat problema morții Mariei. Toți știu că Maria, datorită neprihănirii sale, nu ar fi trebuit să cunoască nici suferința nici moartea, consecințe ale păcatului, pentru că a fost absolută de orice păcat, originar sau actual. Dar, de fapt, cum declară bătrânul Simeon (Lc. 2, 34) ea va lua parte la suferințele Fiului său. De aceea putem să ne întrebăm dacă a fost la fel și cu moartea. Sunt puțini teologii care răspund negativ. Aproape toți susțin că Maria a suferit separarea sufletului de corp pentru a fi asociată în mod deplin la învierea Fiului său și pentru a fi mai aproape de condiția noastră. Pe de altă parte se grăbesc să adauge că Maria nu a murit de boală sau de bătrânețe, ci de iubire și fără violență și că ea nu a cunoscut descompunerea.

Scrierile apocrife deja citate insistă mult asupra morții Mariei. Ea și-ar fi dat ultima răsuflare la Ierusalim, în casa părintească, aproape de Grădina Măslinilor, în prezența lui Isus, a îngerilor, a numeroșilor creștini și a tuturor apostolilor, după multe rugăciuni. Apostolii, în mod miraculos chemați de la activitățile lor de apostolat (Sfântul Ioan este chemat de la Efes), înmormântează trupul sfânt într-un mormânt nou din valea Chidron. După trei zile, când sosește Toma, de această dată în mod providențial cu întârziere, observă dispariția trupului și primesc revelația urcării glorioase la cer³. Artiștii s-au inspirat mai ales din aceste povestiri.

Mormântul Mariei

Sunt două orașe care-și dispută onoarea de a poseda mormântul provizoriu al Mariei: Ierusalimul și Efesul. Astăzi noi știm că numai la sfârșitul secolului al VI-lea amintirea adormirii și a mormântului Fecioarei a fost fixată pe muntele Sion din Ierusalim și aproape de Ghetsemani⁴. Cunoaștem și dificultățile pe care le ridică textele tradiționale adoptate în favoarea Efesului. Aceste texte ori nu au claritatea dorită, ori au o datare destul de târzie. Așa este mai ales scrisoarea adresată la 23 iunie 431 de conciliul din Efes clerului din Constantinopol pentru a înștiința condamnarea lui Nestorie. Această scrisoare este incompletă. Lipsește verbul prin care sunt asociate numele Sfântului Ioan și al Mariei cu orașul Efes: „Conciliul - spune - a fost ținut la Efes, unde Ioan Teologul și Sfânta Fecioară Maria, Maica Domnului...”. Trebuie așteptat secolul al III-lea pentru a-i afla pe autorii sirieni și occidentali care propun completarea acestei fraze astfel: „acolo unde au venit Ioan teologul și Sfânta Fecioară Maria”⁵. Dar fraza se poate completa și în felul următor: „acolo unde sunt onorați Ioan Teologul și Sfânta Fecioară Maria”. Această sugestie oferă avantajul că este în concordanță cu recente descoperiri din două basilici efeseniene înalte în secolul al IV-lea și dedicate în mod precis una sfântului Ioan, lângă templul Dianei, cealaltă Mariei, lângă vechiul port⁶. Dacă bibliștii moderni preferă să situeze mormântul provizoriu al Fecioarei la Ierusalim, nu o fac atât în numele tradiției, cât din

³ Cf. *Transitus Mariae*, cap. III-XVIII; cf. F. Amiot, *Évangiles apocryphes*, Paris 1952, p. 114; J. Hervieux, *Ce que l'Évangile ne dit pas*, Paris 1958, p. 67.

⁴ Cf. *Revue Biblique* 1957, p. 146.

⁵ Cf. articolului lui M. Ed. Delebecque, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1956, p. 76-78; cf. Cl. Kop, *Le tombeau de Marie, Jérusalem? Ephèse? Paderborn* 1955.

⁶ Cf. *Bible et Terre Sainte* 13, 1958, p. 3; *Bible et Vie chrétienne* 38, 1961, p. 84; Braun, *Jean le théologien*, Paris 1959, p. 365.

rațiuni biblice, legate de pasaje ale Scripturii. Aceste pasaje, după ei, nu se potrivesc prea ușor cu teza efeseniană. Ei observă mai ales că sfântul Ioan a fost în Ierusalim până în anul 44 (Fap. 12, 1) și că se afla pe la anul 55 încă la conciliul din Ierusalim (Gal. 2, 9). Cred că este puțin probabil să se fi întors la Efes înainte de anul 58, având în vedere declarația sfântului Paul despre limitarea propriului apostolat la regiuni unde numele lui Cristos nu era cunoscut încă (Rom. 15, 20; cf. Fap. 18, 24; 19, 1). În schimb amână posibilitatea acestei vizite în Efes a sfântului Ioan până după apostolatul paulin, pe care scrisorile pastorale îl datează între 63 și 67. În sfârșit, cred că după aceste date Maria, născută cu mai puțin de douăzeci de ani înainte de epoca creștină, era prea bătrână pentru a călători în Efes.

Recent, un erudit exeget scria contrariul: „Ca mamă a condamnatului (Isus), Maria nu putea... în mod prudent să rămână la Ierusalim, când putea găsi un refugiu demn și discret într-o comunitate eseniană sau creștină de lângă Efes... Acest lucru este mai mult decât posibil, este probabil... Tăcerea textelor se explică destul de bine: creștinilor le convenea să nu vorbească prea multe invidioșilor și persecutorilor, având în vedere și fragmentările din comunitățile lor”⁷.

Câteva texte frumoase despre viața Mariei

De ce se vorbește atât de puțin despre Maria în Evangheliile?

M-am întrebat - scria sf. Toma de Villanova - de ce evangheliștii au scris într-un mod atât de sumar viața... Fecioarei Maria... De ce nu ne povestesc nimic despre nașterea sa, despre educație sa, despre înclinațiile sale, despre viața împreună cu fiul ei, despre relațiile ei cu apostolii după înălțare?... Din ce motiv nu avem o carte despre „Faptele Fecioarei”?... Nu am găsit decât o explicație... providența Spiritului Sfânt. Gloria Fecioarei Maria... este interioară, mai ușor de gândit decât de descris. Și este de ajuns pentru istoria sa că s-a scris că din ea s-a născut Isus. Ce vreți mai mult?... Îi ajunge să fie Maica lui Dumnezeu. Spuneți-mi, care frumusețe, care virtute, care har și care glorie depășesc maternitatea divină?

Dacă Spiritul Sfânt nu a zugrăvit-o în Sfintele Scripturi, ci a lăsat să ne formăm singuri o imagine, este pentru a ne face să înțelegem că nimic nu lipsea în ea, har, perfecțiune, glorie, pe care o minte le poate concepe într-o creatură; cu atât mai mult, că ea a depășit orice inteligență și orice mod de gândire⁸.

Numele Mariei

Astăzi știm că sf. Ieronim propunea traducerea lui Miryam cu *stilla maris*, perla mării, și nu cu *stella maris*, steaua mării, cum au înțeles unii copiiști. Sf. Bernard cunoaștea numai traducerea defectuoasă și a făcut minunate expuneri în care adevărul nu este tribut ar etimologiei. Iată textul său.

⁷ H. Cazelles, *l'Homme nouveau*, 1 aprilie 1962, p. 10. Pentru numele și argumentele celor ce susțin teza mormântului Mariei în Efes, cf. *Ecclesia, Lectures chrétiennes*, august 1951, 1954, 1955; Cf. Jos. Euzet, *Historique de la maison de la sainte Vierge près d'Ephèse* (1891-1961), ed. N. D. d'Ephèse, Istanbul 1961.

⁸ Cf. P. Regamey, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, La colombe, Paris 1946, p. 207; Terrien, *La Mère de Dieu*, vol. I, p. 230.

„și numele Fecioarei era Maria». Să spunem câte ceva despre numele care este interpretat steaua mării... Ea este asemănată cu o stea, pentru că asemenea unei stele care luminează fără a se stinge, tot astfel, fără a fi atinsă integritatea sa, Fecioara zămislește pe Fiul. Raza nu diminuează splendoarea stelei, Fiul nu strică integritatea Mamei. Maria este steaua strălucitoare și unică, în mod necesar înălțată deasupra mării maiestuoase și imense a vieții, strălucind de merite și virtuți. Tu, care în instabilitatea continuă a vieții prezente, te clătini între furtuni fără un punct de sprijin, îndreaptă-ți privirea spre strălucirea acestei stele, dacă nu vrei să fi măturat în calea uraganelor. Dacă se ridică vânturile tentațiilor... privește la stea, cheamă pe Maria. Dacă ești înclinat spre valurile trufiei, ambiției, defăimării, geloziei, privește la stea, cheamă pe Maria. Dacă ura, avariția, concupiscenta zguduie barca spiritului, privește la Maria. Dacă, tulburat de păcatele tale... îngrozit de judecata lui Dumnezeu, începi să te prăbușești în abisul tristeții și al disperării, gândește-te la Maria. Maria să fie întotdeauna pe buzele tale și în inima ta; și pentru a-i înduioșa rugăciunea, nu uita învățăturile sale”⁹.

Imaculata concepție

În enciclica sa *Ineffabilis Deus* (1854), Pius IX spunea: „Era necesar ca ea să iradieze întotdeauna de strălucirea sfințeniei, a fost ferită de orice pată, chiar și de cea a păcatului originar... această Mamă atât de venerabilă, căreia Dumnezeu Tatăl a stabilit să i-l dea pe unicul său Fiu, Fiul lui Dumnezeu și al Fecioarei deopotrivă”¹⁰.

Părintele Sertillanges făcea următoarele precizări: „Trebuie subliniat că Maria nu a fost pusă în afara Mântuirii, ca și cum ar fi fost absentă... Nu, Maria este mântuită ca și noi... de Fiul său. Mântuirea ei nu este o excepție. Cu toate acestea este un privilegiu. Când Maria va fi în mod efectiv Mama lui Isus... va fi toată iluminată, dar ea este astfel (încă de la concepere), prin anticipare. Ceilalți nu vor fi decât purificați; ea este în întregime pură. Mamă a zilei, ea nu va cunoaște noaptea. Din ea și din el rezultă o singură puritate, o singură integritate absolută, care va fi primăvara umanității reînnoite, dulcea încântare a lumii. De ce privilegiul incomparabil și necomunicabil acordat Mariei nu ar fi, în gândul providenței, comoara tuturor. Mântuită de Fiul său încă înainte de a se naște, Maria este prima sa glorie și garanție pentru toți ceilalți. O, simplă rază devenită femeie, surâsul pământului eliberat de rău și restituirea speranței, care vestesc frumusețea ta sfântă! Tu ești un nor care străbate cerul și se răspândește în atmosferă. Datorită ție noi știm în lumea de aici ce este viața îngerilor și nu mai ignorăm harurile Edenului...”¹¹.

Bunavestire

În a patra sa omilie din *Laudele Fecioarei Mame*, sf. Bernard (1090-1153) spune: „Ai simțit, o, Fecioară, acțiunea și modul în care s-a realizat. Acțiune minunată și bucuroasă; bucură-te, o, fiica Sionului (Zah. 9, 9). Și pentru că urechile tale au auzit bucurie și veselie, fă ca și noi să putem simți bunavestire pentru ca să exulte oasele noastre frânte (Ps. 50, 9) [...].

⁹ Sf. Bernard, Predica 2, 16, *Sermoni per la feste della Madonna*, Ed. Paoline 1970, p. 152.

¹⁰ Cf. P. Regamey, *op. cit.*, p. 298.

¹¹ *Ibidem.*, p. 368; A. D. Sertillanges, *Mois de Marie*, Ed. du Cerf, p. 11.

Îngerul așteaptă răspunsul tău: acum este timpul să se întoarcă la cel care l-a trimis (Tob. 12, 20). Stăm așteptând și noi, o, Doamnă, cuvântul tău de compasiune, noi, sărmani sub greutatea osândeii. Iată, în mâinile tale stă prețul răscumpărării noastre: numai dacă tu ne-o acorzi, vom fi imediat dezlegați. Am fost toți creați în eternul Cuvânt al lui Dumnezeu, cu toate acestea stăm să murim: în răspunsul tău stă vindecarea noastră, viața noastră. Aceasta imploră de la tine, Fecioară milostivă, Adam și consoarta sa exilați din paradisul terestru; aceasta imploră de la tine Avraam și David.

Răspunsul tău îl cer alți sfinți părinți, cei ai tăi, pentru că și ei stau aici jos în umbra morții. Toată umanitatea este prosternată la picioarele tale în așteptare [...] Răspunde degrabă, o, Fecioară.

Spune, o, Doamnă, cuvântul pe care pământul și iadul și chiar cerul îl așteaptă. Chiar și Regele și Domnul tuturor dorește răspunsul tău afirmativ: cu siguranță în urma acestuia a hotărât că va salva lumea. Îi erai plăcută în tăcere, îi vei și mai plăcută odată cu rostirea consimțământului¹².

Credința Mariei

În *Novissima verba*, ultimele sale cuvinte, sf. Tereza de Lisieux (1873-1897) vorbește îndelung despre credința Sfintei Fecioare: „Pentru ca o predică despre Sfânta Fecioara să dea roade, este necesar să se arate viața ei reală, cea pe care Evanghelia o întrevede, și nu viața sa presupusă; intuim cu ușurință că viața sa reală, la Nazaret și mai târziu, trebuie să fi fost una obișnuită... «El le era supus lor» (Lc. 2, 51). Cât este de simplu! Prea des Sfânta Fecioară este prezentată drept inaccesibilă, în loc de a se arăta că este cu puțință să îi urmărim exemplul, practicând virtuți ascunse, spune că trăia în credință, ca și noi: «Însă ei nu au înțeles cuvântul pe care li-l spusese» (Lc. 2, 50) și încă «Tatăl și mama Lui se mirau de cele spuse despre El» (Lc. 2, 33). Această admirație arată uimire, nu-i așa, Mama mea?»¹³.

Și Romano Guardini, în cartea *Domnul* ne vorbește despre credința Mariei în termeni minunați. „Dacă este ceva care revelează măreția ei este exclamația rudei sale: «Fericită aceea care a crezut!» (Lc. 1, 45). Ea încheie celelalte două fraze: «Însă ei nu au înțeles cuvântul pe care li-l spusese» și «Mama lui păstra toate acestea în inima ei» (Lc. 1, 50-51). Maria credea. Și trebuia să alimenteze mereu această credință. Mereu mai puternică, mereu mai fermă. A fost credința cea mai mare pe care a avut-o vreodată. Avraam a avut o credință formidabilă, dar ei i se cerea mai mult decât lui Avraam. În orice pas pe care Domnul l-a făcut pentru împlinirea destinului său, Maria l-a însoțit prin credință. Numai la Rusalii a primit darul înțelegerii. Ea a înțeles tot ce înainte «păstra în inimă», crezând. Prin această credință este mai aproape de Cristos și în miezul operii de mântuire și nu prin minunile legendelor. Legenda poate înveseli cu imaginile sale plăcute, dar legenda nu se trăiește, atâta timp cât nu merge la esență»¹⁴.

¹² Sf. Bernard, Predica 4, 8, *op. cit.*, Ed. Paoline, 1970 p. 187.

¹³ *Novissima Verba*, Office central de Sainte-Thérèse, Lisieux, p. 154; P. Regamey, *op. cit.*, p. 334.

¹⁴ R. Guardini, *Il Signore, Vita e Pensiero*, Milano 1962, p. 28.

Maternitatea Mariei

Sf. Chiril al Alexandriei a fost, împotriva lui Nestorie, un mare apărător al maternității divine. Iată ce a scris la puțin timp după conciliul din Efes (431) călugărilor din Egipt pentru a-i întări împotriva eronilor lui Nestorie: „Mă minunez că sunt oameni pentru care este necesară această întrebare: trebuie sau nu să o invocăm pe Maica lui Dumnezeu, Sfânta Fecioară? Dacă Domnul Isus Cristos este Dumnezeu, cum poate fi Maica Domnului Fecioara care l-a adus pe lume? Aceasta este credința pe care ne-au transmis-o sfinții apostoli, chiar dacă nu s-au folosit de aceste cuvinte... Scriptura spune că Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut trup, deci s-a unit cu un trup dotat cu un suflet rațional... Dar se va spune deci: Fecioara este mama divinității? Noi răspundem: Cuvântul viu, existent, a fost generat de Dumnezeu Tatăl, există din eternitate, unit cu Cel care l-a generat: Cuvântul este în El, cu El. Dar în timp El s-a făcut trup... a unit cu sine un trup dotat cu suflet rațional, și de aceea se poate spune că s-a născut din femeie după trup. Acest mister are legătură cu generarea noastră. Pe pământ mamele poartă în sânul lor fructul care, după legile naturii, se supune misterioasei energii divine depuse de Dumnezeu, se dezvoltă și ia formă umană; dar este Dumnezeu cel care pune în acest mic trup un suflet, într-o manieră pe care numai El o cunoaște... Așadar un lucru este trupul și un altul sufletul. Mai departe, pentru că mamele au conceput corpul, noi spunem că au adus pe lume ființa vie, trup și suflet, și nu numai una din cele două părți... Ceva similar se întâmplă la nașterea lui Emanuel. El a fost generat... din substanța Tatălui, fiind Cuvântul său, Fiul său unic; dar când el s-a făcut trup și a devenit Fiul omului, nu este nici o absurditate a spune, și chiar este necesar a mărturisi, că El s-a născut din femeie după trup...”¹⁵.

Nașterea la Betlem

Rândurile următoare sunt recente și nu vorbesc despre Maria, dar ceea ce spun are valoare pentru viața noastră cotidiană, după ce au avut și pentru viața Mariei. „Ești aici (într-o iesle), Tu (Isus) erai de la început... Ai luat formă umană. Atunci de ce să rătăcim printre nori? Invizibilul de care ne era dor, invizibilul a devenit vizibil... Noi avem nevoie de lucruri sensibile. Dacă nu atingem, suntem ca și rătăciți. Cuvântul s-a făcut trup, trup care se poate vedea și atinge. Sf. Ioan a repetat-o. Nu ești un concept, o abstracție, o idee... dar cineva, o ființă. S-a terminat cu tentația umanizării Dumnezeului meu, pentru că El s-a făcut om, făcând auzite la urechile mele și inima mea misterele sale divine, îndumnezeindu-mă cu harul său... Vreau să pot să te urmez pas cu pas, copil, adolescent, tânăr, adult, vreau să contemp lu toate gesturile tale și să înțeleg, din ceea ce am văzut... sărăcia ta în grajd..., detașarea ta... supunerea și tăcerea ta... Nu mă voi răzvrăti când vei repeta că pentru a fi discipolul tău trebuie să renunț la mine însumi, să-mi port crucea, pentru că te voi vedea zdrobit de patimă, crucificat pe Golgota”¹⁶.

Purificarea

Acest mister a fost cântat de abatele Santeuil la mijlocul secolului al XVII-lea. „Deschide porțile sfinte ale templului tău; Cristos intră, preot și victimă... Acum nu se mai

¹⁵ Cf. P. Regamey, *op. cit.*, p. 62; E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église*, Beauchesne 1922, p. 332.

¹⁶ R. P. F. Giraudet, *Dans la lumière de Nazareth*, Mignard, p. 181.

vede sângele curgând... a turmelor înjunghiate pentru sacrificiu: iată că pentru a-și liniști Tatăl, Dumnezeu însuși (Fiul) se oferă jertfă pe altar... Fecioara, încrezătoare în divinitatea ascunsă... poartă în brațele sale pe acest Dumnezeu pe care l-a născut; și aduce oferta sărăciei, două tinere turturele...”

Maria la Nazaret

În cartea sa *Intérieur de Jésus et de Marie*, părintele Grou (1731-1803) completează viața Mariei în Nazaret. „Cât de mare mi se pare Maria - spune el - când îl îndrumă pe Fiul său! Nu pentru că acest Fiul este Dumnezeu, ci pentru că, îndrumându-l, practică virtuțile cele mai uimitoare: pentru că îl călăuzește supunându-se ea însăși față de voința lui Dumnezeu... Maria duce o viață obișnuită; și este bucuroasă de aceasta. Revelațiile și miracolele au avut timpul lor; acesta a trecut și lucrurile au reintrat pe făgașul obișnuit... Ea nu cere mesaje din cer; Dumnezeu nu-i mai trimite femei ca Elisabeta sau bărbați ca Zaharia sau Simeon, care-i vorbesc despre destinul său. Iată-o devenită o simplă femeie casnică într-un târgușor. Rugăciunea sa este o rugăciune de credință și de simplitate... Celelalte femei care o cunoșteau nu vedeau în ea nimic surprinzător”¹⁷.

Calvarul

„Maria, Maica Domnului, scria sf. Ambrozie (340-397), era la picioarele crucii Fiului ei; nimeni nu a spus-o decât sfântul Ioan evanghelistul. Ceilalți s-au referit la cât de tulburătoare a fost patima Domnului, cum cerul s-a întunecat,... cum tâlharul a fost primit în rai. Dar Ioan a fost cel care mi-a spus... că Isus pe cruce a chemat-o pe mama sa; El a dat mai mare importanță acestui gest de pietate filială oferit mamei sale de Cristos... decât darului împărăției cerești (făcut bunului tâlhar). Era fără îndoială un gest de bunătate iertarea tâlharului, dar este un și mai mare semn de milă iubirea pe care a arătat-o mamei sale: «Iată fiul tău», spune; «iată mama ta». Este testamentul lui Cristos de pe cruce, care împarte între mama sa și discipolul său dovezile milei sale. Astfel Domnul îi încredințează testamentul său, nu numai testamentul public, dar și cel familial, iar Ioan și-a pus semnătura sa, mărturie demnă a unui atât de mare testator. Testament prețios prin care nu lasă bani, ci viața veșnică... Și Maria... aștepta nu moartea fiului său iubit, ci mântuirea lumii...”¹⁸.

Maria după înălțare

În predica sa din 1660 la solemnitatea înălțării Maicii Domnului, Bossuet vrea să descrie viața Mariei după înălțare. „Maria obișnuia să mediteze zi și noapte la taina lui Dumnezeu... După ce și-a pierdut Fiul, și-a schimbat oare obișnuințele? Ce ne arată Faptele Apostolilor și tradiția Bisericii? Maria este numită între cei ce... aveau să îl primească pe Spiritul Sfânt... aceasta se spune despre ea. Oare nu este un lucru destul de demn acela de a ține în inima sa tot ceea ce a văzut la Fiul său drag?... Ce citește Biserica în ziua înălțării sale glorioase? Evanghelia în care Maria, sora lui Lazăr, șezând la picioarele Mântuitorului, ascultă cuvintele sale (Lc. 10, 38-41). După înălțarea Mântuitorului, Biserica nu mai găsește nimic despre Maria Maica lui Dumnezeu în Scriptură. Ce spunem noi celor

¹⁷ P. Grou, *Intérieur de Jésus et de Marie*, Haton, p. 491; P. Regamey, *op. cit.*, p. 288.

¹⁸ Scrisoare către clerul din Vercelli, *PL* 16, 1218; P. Regamey, *op. cit.*, p. 57; J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de J. C. S.*, Beauchesne, vol. II, p. 427.

care inventează tot felul de lucruri despre Sfânta Fecioară? Ce le spunem dacă umila și perfectă contemplație nu le este de ajuns? Dar ea a fost de ajuns Mariei și a fost suficientă și lui Isus timp de treizeci de ani: nu îi este suficientă Sfintei Fecioare continuarea acestui exercițiu? Tăcerea Scripturii cu privire la această dumnezeiască Mamă este... mai elocventă decât toate cuvintele¹⁹.

Înălțarea Sfintei Fecioare

În una din numeroasele sale predici despre titlurile de glorie ale Mariei, cardinalul Newman (1801-1890) ne vorbește despre înălțare. „Era drept ca Maria să fie dusă la cer și să nu rămână în mormânt până la venirea lui Cristos, ea care a trăit o viață minunată, de sfințenie. Toate operele lui Dumnezeu sunt într-o armonie minunată... Cine poate concepe că Dumnezeu... ar fi permis ca trupul și sângele celui pe care l-a născut să se deterioreze în mormânt?... Sau cine poate concepe că acel corp feciorelnic care nu a cunoscut niciodată păcatul ar fi suferit moartea ca unul păcătos? De ce să fi cunoscut nenorocirea împreună cu Adam, când nu a luat parte la căderea lui? Ea a murit, gândim noi, pentru că și Domnul și Mântuitorul nostru a murit... Dar, dacă mori ca și ceilalți, nu înseamnă că mori în același fel... Ea a fost ferită și de boală și de tot ce slăbește și distruge trupul... A murit, dar moartea sa a fost un simplu fapt, nu o consecință²⁰.”

Încheiem această lungă serie de citate cu un frumos text a Sfintei Tereza de Lisieux: „Știm bine că Sfânta Fecioară este Regina cerului și a pământului, dar ea este mai mult mamă decât regină și nu trebuie să credem (cum se mai spune) că, din cauza privilegiilor, ea eclipsează gloria tuturor sfinților, așa cum soarele, la răsărit, face să dispară stelele. Dumnezeu meu, cât de uimitoare sunt toate acestea! O mamă care face să dispară gloria fiilor săi! Eu însă cred contrariul, cred că ea va crește mult strălucirea celor aleși... Este bine să vorbim despre privilegiile sale, dar... mai mult trebuie să facem ca lumea să o iubească²¹.”

¹⁹ B. Bousset, *Élévations sur les Mystères*, D. de Brouwer 1933, p. 692; P. Regamey, *op. cit.*, p. 263.

²⁰ Cf. J. Vallentin, *La foi des chrétiens*, p. 251.

²¹ Cf. P. Regamey, *op. cit.*, p. 335.

DE RESURRECTIONE MORTUORUM: Mc. 12, 18-27
PARTE II: L'INTERPRETAZIONE DEL TESTO

Teodor COSTIN

REZUMAT: De resurrectione mortuorum: Mc. 12, 18-27. Partea a II-a:

Interpretarea textului. Obiectivul central al studiului nostru explicativ, în acord cu structura formulată în cercetarea preliminară, este acela al unei lecturi interpretative și analitice a textului pentru a evidenția sensul și mesajul transmis de Mc. 12, 18-27. Cu un exemplu de cazuistică, saducheii caută să demonstreze imposibilitatea învierii, pornind de la ideea că ar duce la situații absurde. În argumentația lor, ei prezintă o concepție despre înviere în care se presupune o reluare a relațiilor de apartenență după modelul din viața pământească.

Isus indică fundamentul credinței în înviere, în Scriptură și în puterea lui Dumnezeu. El compară condiția înviaților cu aceea a îngerilor: nu mai au nevoie de căsătorie și descendență, pentru că nu vor mai muri. În atotputernicia sa, Dumnezeu poate crea forme cerești de viață. Autoproclamarea lui Dumnezeu drept Dumnezeu patriarhilor nu se referă la aceștia ca morți, căci El este un Dumnezeu al viilor. Isus orientează privirile către Dumnezeu ca și fundament al învierii: din partea lui Dumnezeu și bunăvoința, iar din partea oamenilor justa concepție despre Dumnezeu și credință în puterea sa.

Cu reproșul final „Voi sunteți în mare greșală!”, Isus arată cât de nefondată este argumentația saducheilor și cât de superficială este concepția lor despre Dumnezeu. Afirmarea lui Isus este atât de determinată și de incisivă tocmai pentru că abordează problema cea mai importantă: cine este Dumnezeu? Care este raportul său cu oamenii? Privitor la concepția despre Dumnezeu, saducheii și Isus vorbesc numai în mod aparent despre același Dumnezeu. Răspunsul lui Isus este menit să corecteze toate concepțiile eronate despre înviere, care o descriu cu „imagini din lume” ori ca o întoarcere la condițiile de viață pământească. În partea finală, textul nu conține nici o reacție a interlocutorilor, lăsând astfel o anumită libertate de interpretare, evaluare și reacție din partea ascultătorilor ori a cititorilor.

Mc. 12, 18-27 constituie un document important ce evidențiază experiența și siguranța pe care Isus o avea privitor la Dumnezeu, dând astfel o fundamentală mărturie pentru premisa credinței în învierea lui Isus. Pentru noi oamenii, totul depinde de Dumnezeu. Învățătura lui Isus ne revelează faptul că Dumnezeu nu creează pe om din nimic pentru a-l face să se întoarcă în nimic. Viitorul și destinul nostru omenesc depind în mod radical de felul în care îl înțelegem pe Dumnezeu. Isus ne revelează învățătura despre „Dumnezeul viilor” și ne invită să o primim cu credință și cu existențială încredere în fidelitatea lui „de acum și totdeauna”.

Introduzione

Questo secondo livello d'indagine costituirà la parte centrale del nostro studio su Mc. 12, 18-27, in quanto propone una lettura esplicativa del testo. All'inizio, in due paragrafi, corrispondenti a due parti principali del testo, studieremo più brevemente nel

primo la problematica dei sadducei, per poi dare più spazio alla risposta di Gesù, composta da una „controdomanda”, una prima e una seconda risposta. Una conclusione intermedia cercherà di mettere in evidenza i dati importanti di questo studio.

Seguirà un terzo livello d'indagine, sulla posizione e funzione nel contesto, indispensabile per una buona comprensione del testo stesso. Attraverso un allargamento alle altre sezioni del vangelo di Marco, scopriremo la presa di posizione di Gesù e il suo insegnamento su questo tema. La conclusione finale sarà una riflessione sul significato del testo, risultante dalla nostra analisi e interpretazione.

A. La spiegazione del testo

1. La problematica dei sadducei (v. 18-23)

1.1. L'introduzione della pericope (v. 18)

Dopo che nella precedente pericope i farisei e gli erodiani non erano riusciti a cogliere Gesù in fallo (v. 13-17), ora, con un presente storico *erchontai*, sono introdotti i sadducei, che tentano di sopraffare Gesù nella disputa sul tema della risurrezione.

In Mc. e Lc. compaiono solo in questa occasione, mentre in Mt. più volte (3, 7; 16, 1. 6. 11. 12; 22, 33. 34; cf. At. 4, 1; 5, 17; 23, 6-8). Il loro è un partito sacerdotale dal cui numero veniva scelto il sommo sacerdote. Il loro nome deriva dal nome proprio ebraico del sacerdote *sādōq* (2 Sam. 8, 17; 15, 24. 25; 1 Re 2, 35; 4, 2. 4) ed essi sono identificati con i *bnē sādōq* (Ez. 40, 46; 44, 15; 48, 11)¹.

La problematica dei sadducei è racchiusa da un'inclusione formata dalla ricorrenza di *anastasin* (v. 18) e *anastasei* (v. 23). Il testo non presenta alcuna indicazione supplementare circa le loro intenzioni, ma solo quanto è necessario per introdurre la loro domanda²: *legousin anastasin mē einai* (cf. At. 23, 8), in cui il senso di *anastasin*³ è la risurrezione dei morti. Questa qualifica dei sadducei indica lo sfondo⁴ nel quale si deve comprendere quanto essi raccontano a Gesù. Il pronome *hoitines* (non *hoi*) compartecipa⁵ allo stato indeterminato di *saddoukaioi* e, in quanto indeterminato, indica che tutto il partito⁶ ha come caratteristica tipica⁷ la qualifica di negatori della risurrezione)

¹ Cf. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* IV/1, München 1978, 339-344, soprattutto 340.

² La presentazione della posizione dei sadducei (v. 18), contiene quanto è necessari ai lettori pagani per capire il caso dei sette fratelli. Così, V. Taylor, *The Gospel*, 480 e R. H. Gundry, *Mark*, 701.

³ Nel NT, il termine *anastasis* si riscontra 41x: 15x nei vangeli, 11x negli Atti e altre 15x nelle lettere e nell'Apocalisse con il senso di risurrezione dei morti e risurrezione di Gesù.

Nei quattro vangeli, dalle 15x ricorrenze, 10x sono solo nella nostra pericope (notiamo che Mt. e Lc. lo utilizzano 4x mentre Mc. 2x). Altre 2x si riscontra ancora in Lc. e poi 3x in Gv. Il senso che ha nei Vangeli, è semplicemente di risurrezione e di risurrezione dei morti (in Lc. 14, 14 abbiamo risurrezione dei giusti e in Gv. 5, 29 risurrezione per il giudizio). Abbiamo solo un'eccezione: in Lc. 2, 34, dove il termine è usato con un altro senso. Nei LXX si riscontra 6x, ma solo in 2 Mac. 7, 14 e 12, 43 abbiamo il senso proprio di risurrezione (nel Sal 65, 1 si ha il senso di risurrezione del popolo, e poi in Sof. 3, 8, Lam. 3, 63 e Dn. 11, 20 il senso è di „levare”, „alzare”).

⁴ Cf. K. Stock, *Gesù - La Buona Notizia. Il Messaggio di Marco*, Roma 1990, 128.

⁵ Cf. M. Zerwick, *BG*, § 215 e 217.

⁶ Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile*, 317.

⁷ Con R. Pesch, *Il vangelo*, 354 e J. Ernst, *Il vangelo*, 559.

Il fatto che sin dall'inizio si annuncia (anche Mt. 22, 33 e Lc. 20, 27) la caratteristica di negatori della risurrezione, sottostante alla problematica che poi svilupperanno nella loro domanda⁸ *kai eperōton⁹ auton*, suggerisce già un „sospetto” di controversia e di ironia.

Se da una parte, con tale chiarificazione della loro posizione il caso contraddittorio è presentato nel loro orizzonte, dall'altra suggerisce anche che una risposta „completa” di Gesù dovrà non limitarsi alla loro domanda esplicita senza sfiorare il „cuore”¹⁰ della loro contestazione: la verità della risurrezione.

La loro problematica si può dividere in tre parti (citazione - storia di un caso - domanda), accuratamente configurate e reciprocamente armonizzate¹¹.

1. 2. La citazione dalla Legge (v. 19)

Come il gruppo precedente (12, 14)¹², i sadducei fingono¹³ una certa considerazione perché, volendo il dialogo con Gesù, non possono rifiutargli¹⁴ il titolo *didaskale*¹⁵, il quale copre, superficialmente, la loro intenzione di diffamarlo e di ironizzare la fede nella risurrezione¹⁶. In Mc. questo titolo è il termine utilizzato quando si domanda a Gesù di pronunciarsi su una questione di condotta o di dottrina¹⁷. *Didaskale* è seguito immediatamente da Mosè, per indicare un possibile conflitto fra Gesù, come dottore e Mosè, come legislatore.

Per il fatto che essi ammettono solo l'autorità della Legge come verità rivelata, gli altri libri ammettendoli soltanto come nobili e utili per la pietà e la vita religiosa¹⁸, trovano in Mosè il testimone del loro atteggiamento critico. Il loro argomento è formulato in

⁸ La domanda riguarda la risurrezione dei morti e ha lo scopo di discreditarlo Gesù. Cf. V. Taylor, *The Gospel*, 481.

⁹ L'azione di interrogare è espressa in Marco con il verbo *eperōtao*, che è un marcanismo: 25x in Mc., invece solo 8x in Mt. e 17x in Lc., da un totale di 56 riscontri nel NT. In Marco, il verbo ha come soggetto Gesù (5, 9; 8, 23. 27. 29; 9, 16. 21. 23; 11, 29), farisei e scribi (7, 5), farisei (10, 2), sadducei (12, 18), uno scriba (12, 28), i discepoli (7, 17; 9, 11. 28. 32; 10, 10), Pietro, Giovanni e Giacobbe (13, 3), il giovane ricco (10, 17), nessuno (12, 34), il grande sacerdote (14, 60. 61) e Pilato (15, 2. 4. 44).

¹⁰ La negazione della risurrezione è uno dei „punti” più importanti della posizione dei sadducei. Così, J. J. Kilgallen, *The Sadducees*, 439-440 e M. D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, Black's New Testament Commentary, London 1991, 283.

¹¹ Con O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 83.

¹² I sadducei si rivolgono a Gesù senza la finta cortesia e il complimento utilizzato dai farisei ed erodiani: „Maestro, sappiamo che sei veritiero e... secondo la verità insegna la via di Dio” (12, 14). Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile*, 317 e V. Taylor, *The Gospel*, 481.

¹³ Con S. Legasse, *L'Évangile*, 736.

¹⁴ Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile*, 317

¹⁵ Fitzmyer osserva: „The address may be ironic, but they may also be acknowledging his authority as an interpreter of the Mosaic Law”. Cf. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, New York 1985, 1303.

¹⁶ Cf. Ernst, *Il vangelo*, 560.

¹⁷ Con M. D. Hooker, *The Gospel*, 283. Così si rivolgono a Gesù con il titolo *Didaskale*: i discepoli (4, 38 e 13, 1), l'uomo ricco e i figli di Zebbedeo (10, 17. 20 e 10, 35), il padre dell'epilettico indemoniato (9, 17) e poi, i gruppi più influenti dell'ebraismo (i farisei ed erodiani, mandati dal sinedrio in 12, 14, i sadducei in 12, 19 e uno scriba in 12, 32).

¹⁸ Cf. J. J. Kilgallen, *The Sadducees*, 480.

maniera rabbinica¹⁹: con una citazione molto libera dalla Legge (Dt. 25, 5-10 e Gn. 38, 8), contenente la norma mosaica sul levirato.

La formulazione del caso con una frase condizionale introdotta da *ean* al v. 19b-d (*ean tinos adelphos apothanē kai katalipē gunaika kai mē aphē teknon*) solo allude a Dt 25, 5a-c (LXX: *ean de katoikōsin adelphoi epi to auto kai apothanē heis ex autōn sperma de mē hē autō ouk estai hē gunē tou tethnēkotos exō andri mē eggizonti*)²⁰. Invece, la formulazione della norma (v. 19ef) introdotta da *hina* (*labē ho adelphos autou tēn gunaika kai exanastēsē sperma tō adelphō autou*) è una rielaborazione²¹, composta da una parafrasi di Dt. 25, 5d (LXX: *ho adelphos tou andros autēs eiseleusetai pros autēn kai lēmpsetai autēn heautō gunaika kai sunoikēsei autē*)²² e una quasi „riproduzione” di Gn. 38, 8d (LXX: *kai anastēson sperma tō adelphō sou*)²³.

C'è da notare che, mentre nella Legge, l'obbligazione era ristretta al caso in cui i fratelli coabitavano²⁴, i sadducei evitano questa limitatezza perché non utile alla loro argomentazione. Infatti, in origine, il precetto di levirato era istituito per la conservazione della famiglia e la prevenzione dei matrimoni con estranei, allo scopo di mantenere il possesso della proprietà all'interno della famiglia stessa.

Per elevare la loro enunciazione a questione di principio, il precetto è indirizzato²⁵ dai sadducei verso il tema in questione con l'uso del termine *exanastēsē*, presente in precedenza²⁶ in Gn. 38, 8 (*anastēson*): si nota come *exanastēsē sperma*, non appartiene al testo del Dt., ma è una reminiscenza di Gn. 38, 8, quale applicazione anticipata della Legge.

Secondo la loro citazione, il punto dell'argomentazione dei sadducei è questo: dalla legislazione di Mosè risulta chiaro che egli non credeva nella risurrezione²⁷. Infatti i sadducei non trovano in essa alcuna base²⁸ per la fede nella risurrezione. Con questa premessa della citazione i sadducei presentano il loro caso e ne chiedono la soluzione a Gesù.

1. 3. La storia dei sette fratelli (v. 20-22)

La storia, esposta come una casistica rabbinica (partendo da un'applicazione di Dt. 25, 5-6), è in realtà una teoria, il cui contenuto è quello delle speculazioni della tradizione apocalittica²⁹. Essa dà un esempio di compimento alla lettera³⁰ della legge del levirato, le

¹⁹ Cf. V. Taylor, *The Gospel*, 481.

²⁰ Traduzione: „se fratelli vivono insieme e uno di loro muore, e non ha discendenza, la moglie del defunto, non diventerà fuori, moglie di uno forestiero non imparentato”.

²¹ Cf. E. Main, *Les Sadducéens*, 415.

²² Traduzione: „il fratello del suo marito verrà da lei e la prenderà presso di lui come moglie e vivrà con essa”.

²³ Traduzione: „e susciti (alzi) discendenza al suo fratello”.

²⁴ Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile*, 317.

²⁵ Cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 560.

²⁶ Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile*, 317.

²⁷ Cf. M. D. Hooker, *The Gospel*, 283.

²⁸ I sadducei sostenevano che il Pentateuco non confermasse la dottrina nella risurrezione. Cf. J. J. Kilgallen, *The Sadducees*, 480 e R. Pesch, *Mark*, 349.

²⁹ Così, F. Vouga, *Controverse*, 52.

³⁰ Cf. V. Taylor, *The Gospel*, 483.

cui conseguenze sono spinte fino in fondo. È dunque narrata con chiaro riferimento alla norma mosaica (i principali vocaboli del v. 19 si ritrovano in v. 20-22) ed è indirizzata a sostenere la loro domanda (v. 23).

Il caso sembra essere inventato³¹, ma per amore dell'argomento e, nonostante la problematicità dell'applicazione della legge del levirato al tempo di Gesù, i sadducei lo presentano come un fatto reale. Tale pretesa è accentuata dall'introduzione e fine della storia asindeticamente (v. 20a e v. 22b) e dall'anteposizione dei fratelli (in ordine discendente, secondo l'età) e della donna alla fine del caso.

I sette fratelli³² (si usa un numero classico), hanno avuto la stessa donna successivamente, perché ognuno morì senza un figlio, lasciando la donna vedova: alla fine, anch'essa morì. Come nei racconti popolari la situazione dei primi tre fratelli è descritta in frasi brevi e con ripetizioni orientali. Gli altri quattro fratelli sono riuniti (v. 22a) in un riassunto conclusivo, che mette in rilievo *ouk aphekān sperma*. La morte della donna, sopravvissuta a tutti, segna la fine della storia e il passaggio alla domanda riguardante la sua sorte dopo la morte.

1. 4. La domanda (v. 23)

La domanda va considerata insieme al contesto (v. 19-23) da cui è sviluppata: è preceduta dalla prescrizione casistica di diritto secondo il levirato e, in relazione a questa, il caso viene considerato come un'esecuzione e compimento della prescrizione. Nella domanda si pensa³³ come continuerà la prescrizione sulla base del caso nella risurrezione.

La risurrezione (*en tē anastasei*)³⁴ è messa in rilievo al v. 23a dalla sua introduzione asindeticamente e dalla doppia menzione, e dovrà essere ridotta a un'assurdità. La ripresa [*botan anastōsin*] „quando risusciteranno”³⁵, avvicina la focalizzazione alla risurrezione dei sette fratelli³⁶. Come conservatori, i sadducei si agganciano strettamente alle antiche visioni (v. 18), mentre i farisei, con i quali Gesù concorda su questo tema, credono nella

³¹ Così, R. H. Gundry, *Mark*, 701.

³² Il racconto potrebbe essere ispirato da 2 Mac. 7, 1-41 per il concetto di risurrezione dei morti, e da Tb. 3, 8. 15; 6, 13; 7, 11, la storia di Sara, che ha avuto sette mariti successivamente, uccisi da un demone geloso prima che il matrimonio possa essere consumato, e ancora da Tb. 4, 12; 6, 9-12; 7, 12-13 per l'appello alla legge del matrimonio in base al levirato. Gundry, indica sia 2 Maccabei sia Tobia. Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 705; Al contrario, Bolt, respinge 2 Mac. 7 e suggerisce che: „The Book of Tobit most probably provides the Sadducees with their story. Both they and Tobit talk of the death of 7 husbands and Levirate marriage in the context of an interest in resurrection.” Cf. P. G. Bolt, What were The Sadducees Reading? An Enquiry into the Literary Background of Mark 12, 18-23, *TyndB* 45, 2, 1994, 369.

³³ Cf. O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 83.

³⁴ Cf. v. 18. Per amore dell'argomento, usano il termine in senso farisaico, Cf. J. Fitzmyer, *The Gospel*, 1304.

³⁵ Cf. v. 25a. Certo non messa in dubbio scetticamente. Con R. H. Gundry, *Mark*, 702 e J. Ernst, *Il vangelo*, 561, contro R. Pesch, *Il vangelo*, 350 („questa aggiunta esprime probabilmente scetticismo”).

³⁶ Il soggetto implicito di *botan anastōsin* non è indefinito ma definito. Così, R. H. Gundry, *Mark*, 702.

risurrezione³⁷. I sadducei, argomentavano contro i farisei, che probabilmente comprendevano la risurrezione in senso grossolano. Domandando *tinós autón estai gunē* („di quale di loro sarà moglie?”), essi argomentano sul piano dei farisei, di determinate descrizioni grossolanamente sensibili della fede nella risurrezione, attribuendo ai sostenitori³⁸ di questa, l’idea³⁹ che i risuscitati avrebbero avuto una vita identica a questa⁴⁰. La domanda presuppone questo concetto di risurrezione e l’esempio di casistica vuole farlo sembrare non solo assurdo, ma anche contrario alla Scrittura⁴¹.

Dunque al v. 23c, volendo, quanto più possibilmente, rendere l’evidenza non scritturale della risurrezione e, sapendo che i farisei avrebbero detto che la donna apparteneva al primo marito⁴² i sadducei respingono una simile risposta possibile, aggiungendo *hoi gar hepta eschon autēn gunaika*. La morte ha trasformato il loro stato di „leviri” (in quanto esercitavano il dovere del levirato): poiché ciascuno muore senza un figlio, la donna appartiene a ciascuno di loro⁴³, sono diventati ciascuno suo marito legittimo.

La risurrezione disordinerebbe la legge di Mosè, dando alla donna simultaneamente i sette mariti, che la legge le ha prescritto di avere successivamente, durante la vita mortale. Se devono risuscitare, cioè ritornare alla vita tutti insieme, non si arriverebbe a una situazione assurda e impossibile, interdetta dalla Legge? Perché non è lecito prendere in moglie la donna di suo fratello⁴⁴. La poligamia non sembrava suscitare problemi, mentre la poliandria era proibita dalla Legge⁴⁵, perché assimilata all’adulterio. Se la morte scioglie i legami del matrimonio, la legge del levirato ha questo di particolare: ne prolunga gli effetti oltre la morte, se il defunto è morto senza figlio⁴⁶. Dunque la donna gli resta legata in quanto non gli ha dato discendenza.

³⁷ La negazione di sadducei della fede nella risurrezione, è spiegata per il fatto che la fede nella vita dopo la morte è riflessa nell’Antico Testamento solo in passaggi del periodo post-esilico (Dn. 12, 1-3; Is. 25, 8; 26, 19; Sal. 73, 24-25 e forse Gb. 19, 25-27), probabilmente sotto influenza persiana. Invece la fede tradizionale affermava che dopo la morte, l’anima partecipa di un’esistenza adombrata, difficilmente degna di essere chiamata vita, nell’ombra e desolazione dello *Sheol* (Is. 14, 10; Gb. 7, 9, 10; Sal. 6, 5; 115, 17; Sir. 17, 27). Cf. V. Taylor, *The Gospel*, 482.

³⁸ Cf. S. Legasse, *L’Évangile*, 737.

³⁹ Secondo Billerbeck, la documentazione rabbinica mostra che fra i giudei, era in corso quest’idea, secondo cui lo stadio escatologico in causa sembra essere il periodo intermedio e terrestre dei „giorni di Messia”. Da parte loro, i sadducei, sullo sfondo della loro concezione immanente, che ammette un „solo eone”, non ammettono l’idea di trascendenza, e in tal modo costruiscono il loro caso. Cf. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar IV/2*, 887-889.

⁴⁰ Così, anche J. Ernst, *Il vangelo*, 561: „Rabi Gamaliele deve aver insegnato che dopo la risurrezione una donna partorerà ogni giorno... Lo schema di pensiero è semplice e senza complicazioni: il mondo terreno attuale è il modello per quello futuro, che bensì visto in maniera spiritualizzante, in complesso è orientato comunque verso il mondo terreno”.

⁴¹ Cf. R. H. Pesch, *Il vangelo*, 350 e J. Fitzmyer, *The Gospel*, 1304.

⁴² Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 702 e 705.

⁴³ Cf. E. Main, *Les Saducéens*, 417.

⁴⁴ Lv. 18, 16; 20, 21.

⁴⁵ Cf. Lv. 18, 20; 20, 10; Dt. 5, 18; 22, 22. 24.

⁴⁶ Cf. E. Main, *Les Saducéens*, 416.

Con tali premesse, la domanda (come viene assicurata la discendenza in caso della morte dell'uomo senza figlio?), si discosta dal tema del racconto, comunque restando nel suo ambiente⁴⁷. I sadducei non argomentano la mancanza di evidenza della risurrezione, ma pongono una domanda di matrimonio se⁴⁸ esistesse la risurrezione, il che implicitamente pone un dilemma a Gesù: risurrezione dei morti o Legge mosaica?

2. La risposta di Gesù (v. 24-27)

2. 1. La controdomanda generica (v. 24)

L'introduzione della risposta *ephē autois* è inconsueta⁴⁹ e la menzione *ho Iēsous* (unica volta nella pericope chiamato con il suo nome) indica l'inizio della seconda parte. L'asindeto all'inizio del v. 24 sottolinea la controdomanda di accusa, con cui Gesù inizia la sua risposta, formata da *ou* più verbo all'indicativo, il che implica una risposta positiva. La domanda è retorica e non aspetta risposta: è solo una valutazione negativa dell'intervento dei sadducei. Il termine *planasthe* racchiude tutta la risposta di Gesù in un'inclusione che si apre al v. 24 e si chiude (con *polu planasthe*) al v. 27b⁵⁰.

Per comprendere l'argomentazione di Gesù si deve porre, come punto di partenza, non il caso esposto dagli avversari, ma ciò che è sottostante al caso: la negazione della risurrezione dei morti che si vuole dimostrare⁵¹. *Dia touto* si riferisce alla storia dei sette fratelli: „siete in errore, perché mi rivolgete una simile domanda”. Qui i sadducei, non sono criticati per la non verosimiglianza del caso inventato, ma per la loro ironia sulla risurrezione e i suoi sostenitori⁵².

⁴⁷ Cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 561.

⁴⁸ Con M. J. Lagrange, *Évangile*, 318. Janzen mostra che la domanda presentata dai sadducei contiene implicitamente un'obiezione più profonda e più seria. Se Dio attraverso la Legge del levirato provveduta nella Thora non vuole o non può dare figli a un morto (anche dopo un numero ideale di opportunità), allora in base a quale argomento è autorizzato uno a sperare che Dio vuole o può risuscitare quel morto stesso, dal momento che la mosaica Thora non ha provveduto questo. Così, la domanda ha due aspetti: uno che ha da fare con autorizzazione scritturale e altro con volontà e potenza divina. La risposta di Gesù toccherà ambedue questi aspetti. Cf. J. G. Janzen, *Resurrection and Hermeneutics: On Exodus 3, 6 in Mark 12, 26*, *JSTNT* 23, 1985, 48.

⁴⁹ Cf. Mc. 19, 12. 38; 10, 20. 29; 14, 29. Il termine *ephē* si riscontra in Mc. 6x, sempre in un contesto in quale Gesù è presente: con il senso di „Gesù disse” o un interlocutore „disse a Gesù”.

⁵⁰ Notiamo che in Lc. 20, 34-40, manca sia l'inclusione sia il rimprovero, il discorso procedendo semplicemente come un insegnamento.

⁵¹ S. Legasse, *L'Évangile*, 739.

⁵² Mentre i sadducei intendono rendere ridicola la risurrezione, notiamo che la storia dei sette Maccabei è una nella quale la fede nella risurrezione dei morti è espressa in modo più chiaro ed eroicamente (2 Mac. 7, 9. 11. 14. 23. 28-29. 36). Questa storia che ha avuto un favore particolare fra i farisei, è stata certamente influente e ha avuto popolarità e richiamo emozionale, perfino al tempo di Gesù. Se i sadducei hanno questa storia in mente, allora adattano una storia favorita dagli oppositori farisei (con i quali identificano Gesù) per asservirla ai propri scopi, riducendone la sostanza all'assurdità. Veicolare una simile storia, sarebbe stata una tattica orrenda. Questo „background”, aiuterebbe a spiegare perché Gesù risponde con un rimprovero così forte a quelli che osano prendere l'eredità teologica di Israele così leggermente. Cf. P. G. Bolt, *What were The Sadducees*, 371-373.

Con il participio avverbiale causale *mē eidotes*, che è congiunto⁵³ (posposto), si indica in che modo si effettua l'azione di *planasthe*⁵⁴, che cosa la precede e che cosa l'accompagna. Dunque Gesù parla di due cause sottostanti ai due sensi di *planasthe* (come accusa e come stato mentale)⁵⁵. L'accusa è determinata dal modo dei sadducei di porre la domanda, lo stato di mente presente⁵⁶ invece, dalla loro ignoranza delle scritture e della potenza di Dio. Anzi tale ignoranza⁵⁷ li ha indotti a formulare la loro problematica⁵⁸.

Gesù accusa i suoi interlocutori di ignorare⁵⁹ ciò che secondo lui è il fondamento stesso della fede nella risurrezione: *tas graphas e ten dunamin tou Theou*. Il plurale *tas graphas* (come in Mc. 14, 49) contrasta con il singolare *ten graphen* al v. 10, dove Gesù si riferiva ad un solo passaggio e può implicare tutto⁶⁰ il VT contro la comprensione dei sadducei, ristretta al solo Pentateuco e ritenuta illecita da Gesù, che spesso si richiama ai profeti. Il richiamo alle Scritture non è seguito da alcun testo, è un riferimento globale per stabilire una verità⁶¹, senza lasciare alcun indizio a quale passaggio si faccia allusione.

L'altra causa di errore è il modo in cui essi immaginano la risurrezione: *tinós autón estai gune?* Partono infatti dal presupposto che le condizioni terrene, attualmente esistenti, siano le uniche possibili. Se ci dovesse essere una risurrezione, si potrebbe pensare solo nelle forme della vita attuale⁶². Gesù dice loro che *dia touto*, essi sottovalutano *ten dunamin tou Theou* inesauribile nella sua potenza creatrice. *Dunamis*⁶³ è così caratteristica di Dio, che il termine è utilizzato al posto del nome in Mc. 14, 62. E' possibile un riferimento a *g'burót* „potenze (di Dio)”, termine con cui è conosciuta la seconda delle Diciotto Benedizioni nel servizio sinagogale. La prima benedizione rende lode al Dio dei patriarchi, la seconda invece lo prega per le sue azioni potenti, in cui include anche la risurrezione dei morti. Gesù utilizza il singolare, forse perché si riferisce soltanto ad una delle potenze menzionate nella seconda benedizione. Il ricordo di tale benedizione può averlo indotto,

⁵³ Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 417-418.

⁵⁴ Il verbo *planaomai* si riscontra in Mc. solo nella nostra pericope (12, 24. 27) ed esprime un errore religioso.

⁵⁵ Con R. H. Gundry, *Mark*, 705-706.

⁵⁶ Con V. Taylor, *The Gospel*, 482: „*mē eidotes* indicates a present condition”.

⁵⁷ Cf. O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 84: „Der doppelte Vorwurf (v. 24) richtet sich primär über die „Sache“ hinaus aus die Person der Fragesteller, denen also falsche und fehlende Kenntnis bescheinigt wird”.

⁵⁸ Così, gli errori che Gesù rimprovera ai sadducei sono tre: concezione materialistica della risurrezione, ignoranza delle Scritture e della potenza di Dio. Cf. P. Lamarche, *L'Évangile de Marc*, Paris 1996, ÉtBN 33, 285.

⁵⁹ Il risultato sfortunato dell'ignoranza è indicato non solo da Gesù, ma dal Nuovo Testamento in generale: Mc. 1, 21; Gv. 5, 37. 38; 1 Cor. 15, 34; Gal. 4, 8. La conoscenza non è solo intellettuale ma anche morale e sperimentale. Cf. V. Taylor, *The Gospel*, 482.

⁶⁰ Con R. H. Gundry, *Mark*, 702.

⁶¹ Cf. Mc. 14, 49 e paralleli; Mt. 26, 54; Lc. 24, 27. 32; Gv. 2, 22; 5, 39; 17, 12; 20, 9. Così, S. Legasse, *L'Évangile*, 738-739.

⁶² Cf. K. Stock, *Gesù*, 129.

⁶³ Il termine *dunamis* si riscontra 10x in Mc., 5x con il senso di „potenza” o „opera potente” riferita a Gesù (una volta trasferita a *tinós*: 9, 39). Il termine è sempre riferito alla dimensione di Dio.

alla prima benedizione che chiama Dio „*Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe*” e poi alla frase identica in Es. 3, 6⁶⁴.

Infine, il v. 24, non prova niente, ha la funzione di titolo⁶⁵, caratterizzando il loro errore relativo alle Scritture e alla potenza di Dio di risuscitare i morti. Nello sviluppo della sua risposta, Gesù riprenderà questi due punti, ma in un senso inverso (chiasticamente): prima dà una spiegazione della stato nella risurrezione e poi la dimostra citando la Scrittura.

2. 2. La prima risposta: Lo stato nella risurrezione (v. 25)

Il rimprovero al v. 24 *planasthe me eidotes...ten dunamin tou Theou* è causato dall'atteggiamento dei sadducei di immaginare, con la loro domanda al v. 23b *tinou auton estai gune*, che i risorti contratteranno matrimoni. In realtà i sadducei non immaginano niente di tutto questo, perché negano la risurrezione (v. 18 e At 23, 8)⁶⁶. Come essi sono entrati nel gioco dei sostenitori della risurrezione, anche Gesù entra nel loro gioco, approfittando della loro domanda aggressiva per definire lo stato dei risuscitati⁶⁷. In questo modo, difende la risurrezione stessa, levando ciò che le era attribuito di grossolano e assurdo, secondo una concezione troppo materiale.

Il *gar* esplicativo si collega con ciò che precede e appoggia l'accusa di ignoranza. Motivandola, Gesù riprende la stessa espressione dei sadducei *botan anastōsin* (v. 23a) e, affermando prima l'attesa della risurrezione (v. 25a), chiarita da *ek nekron*, dà poi una risposta alla domanda sulla condizione della vita dei risorti (v. 25bcd). La locuzione *ek nekron*, anteposta, sottolinea che Dio trasformerà i sette fratelli e la loro moglie da morti in vivi (v. 27a). I presenti *oute gamousin oute gamizontai, all' eisin*, con valore di futuro, indicano le condizioni di vita dei risuscitati così sicure, da poterne parlare come già in atto⁶⁸.

⁶⁴ Cf. D. M. Hooker, *The Gospel*, 285 e R. H. Gundry, *Mark*, 702 e 706.

⁶⁵ Cf. E. Main, *Les Saducéens*, 417.

⁶⁶ Il senso di At. 23, 8, è che i sadducei negano la risurrezione sia in forma di angelo sia in forma di spirito, mentre i farisei le professano ambedue (*ta amphoterā*). La prima possibilità, riflette Dn. 12, 2-3 e 2 Mac. 7, 9, e presuppone un'antropologia monistica: nella risurrezione i morti diventano come gli angeli (Mc. 12, 25 e paralleli). Così, essi hanno corpi provvisti con vari poteri soprannaturali, ma sono anche visibili e palpabili (Lc. 24, 36-42; Gv. 20, 26-27; 21, 9-15; 1 Cor. 15, 44). La seconda possibilità, riflette Sap 3, 1-3, e presuppone un'antropologia dualistica, secondo cui l'anima (qui chiamata spirito), sopravvive alla morte a parte dal corpo. Ambedue le idee erano sostenute dai farisei e la seconda, senza dubbio sente l'influenza della filosofia greca ed ellenistica. In genere erano due nozioni che dipendono dal fatto, se il corpo era necessario per la continuità dell'esistenza personale. A volte, queste vedute erano armonizzate, in termini di uno stato intermedio dell'anima senza il corpo, aspettandone l'unione. I sadducei negavano dunque, la sopravvivenza individuale personale dopo la morte in termini sia di risurrezione che di immortalità. Come tradizionalisti rigorosi, mantenevano le antiche vedute bibliche, che la continuità e la sopravvivenza vengono attraverso figli, famiglia e clan, e non attraverso la sopravvivenza personale ultraterrena. Così, li troviamo in Mc. 12, 18-27, esprimendo le loro vedute in contrasto con quella al corrente di sopravvivenza individuale. Cf. B. T. Viviano, J. Taylor, *Sadducees, Angels and Resurrection* (Acts 23, 8-9), *JBL* 111, 1992, 497-498.

⁶⁷ Cf. S. Legasse, *L'Évangile*, 738.

⁶⁸ Con R. H. Gundry, *Mark*, 702.

La risposta *oute gamousin oute gamizonta*⁶⁹ significa l'annullamento della differenza fra uomo e donna⁷⁰, in una trasformazione⁷¹, cui accenna il confronto con gli angeli. La risurrezione è operata dalla potenza di Dio, che ci porta ad una „nuova creazione”, che non è da intendere come continuazione di quella „vecchia destinata a passare” (Ap. 21, 1-5)⁷². Questa idea presenta delle affinità con le categorie paoline della completa eterogeneità di ciò che è ultraterreno - pneumatico di 1 Cor. 15, 35-50⁷³, in cui trattandosi delle differenze fra corpi di risorti e corpi terrestri, si parla di „corpi celesti” e „corpi spirituali”. Inoltre, Gesù afferma che la condizione sessuata non continuerà nella vita dei risuscitati, implicando che le limitazioni di questi legami saranno sostituite⁷⁴ con una esperienza della comunicazione umana più ampia e più profonda, in un'esistenza molto diversa da questa terrena⁷⁵.

Gesù non insiste sulla modalità della risurrezione né sulla natura degli angeli, ma oppone⁷⁶ la situazione degli uomini sulla terra a quella dei risorti in cielo, cioè presso Dio, vivendo della sua vita⁷⁷. Nel pensiero giudaico del tempo, gli angeli sono considerati immortali e pertanto non necessitano riprodursi mediante il matrimonio⁷⁸. Con il paragone⁷⁹ dei risorti *bōs aggelō*⁸⁰ *en tois ouranois*⁸¹, Gesù puntualizza l'ignoranza dei sadducei circa la potenza di Dio. Così come la loro problematica ha da fare con la

⁶⁹ Il verbo *gamizō*, è un hapax nel vangelo di Marco.

⁷⁰ Gal. 3, 28; 5, 6; 6, 15.

⁷¹ Cf. O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 84: „Das erste Sachargument (v. 25) befaßt sich in vorwiegend negativer Diktion mit dem 'Wie' der Auferstehung, indem es die in der Frage der Sadduzäer implizit vorausgesetzten Vorstellungen verwirft und durch den Vergleich mit den Engeln das 'totaliter aliter' den jenseitigen Status hervorkehrt”.

⁷² Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 351.

⁷³ Così, S. Legasse, *L'Évangile*, 739; D. M. Hooker, *The Gospel*, 284; V. Taylor, *The Gospel*, 483; J. Ernst, *Il vangelo*, 562.

⁷⁴ *Alla avversativo*, sottolinea il cambiamento nella somiglianza ai angeli.

⁷⁵ Cf. D. M. Hooker, *The Gospel*, 284.

⁷⁶ Cf. Lc. 20, 34. 35. Luca, più lungo qui, fa una distinzione fra questo mondo e il mondo futuro, e dice esplicitamente che i risuscitati non potranno più morire. Cf. E. Main, *Les Saducéens*, 420.

⁷⁷ Cf. M. J. Lagrange, *Évangile*, 319; K. Stock, *Gesù*, 129-130.

⁷⁸ Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 351.

⁷⁹ Con la comparazione („come gli angeli”, v. 25d) riferita alla potenza di Dio (v. 24d), l'idea è che „... God will show his power by preserving bodily existence but abolishing sexuality and dissolving matrimonial bonds contracted in this world”. Con B. P. Robinson, *They are as Angels in Heaven: Jesus' Alleged Risposte to the Sadducees* (Mk. 12, 18-27; par. Mt. 22, 22-33, Lk. 20, 27-40), *NewBlackfr* 78, 992, 1997, 533.

⁸⁰ Il termine *aggelos* è utilizzato poco da Marco in rapporto agli altri due sinottici. In Marco lo troviamo solo 6x, mentre in Matteo 20x e in Luca 25x. In Marco il senso è sempre di „angelo”, con l'eccezione di Mc. 1, 2, dove il senso è „messaggero”. Solo nella nostra pericope si trova senza articolo. L'espressione „angeli nei cieli” si trova solo 2x: nella nostra pericope e in Mc. 13, 32 („... quel giorno e quell'ora, nessuno li conosce, neanche *hoi aggeloi en ouranō...*”).

⁸¹ Il termine *ouranos*, è utilizzato meno da Marco (18x) in confronto di Matteo (82x) e di Luca (34x). In Marco, ha il senso naturale solo 6x: „uccelli, stelle e nuvole del cielo”, poi „il cielo e la terra” e 2x „guardando verso il cielo”. In resto è utilizzato in senso figurativo religioso, indicando il cielo come dimensione di Dio.

procreazione in questa vita, Gesù mostra la non necessità di procreazione nella vita futura. Essi non capiscono che Dio può cambiare le condizioni di vita sessuata e le cambierà, con il risultato che il matrimonio in base alla legge del levirato, non metterà delle difficoltà per la vita dei risorti⁸². La questione di sapere a chi apparterrà la donna non si metterà più in discussione e quindi, tutta la problematica del ridicolo esempio adottato non ha alcuna funzione.

La comparazione con gli angeli non porta l'adesione degli avversari, ma un'accentuazione polemica: Gesù afferma un'altra fede contemporanea, negata dai sadducei (At. 23, 8)⁸³. Se l'Antico Testamento, e soprattutto la tradizione giudaica può dare una base alla fede nella risurrezione dei morti⁸⁴, è però più difficile per quello che Gesù dice sullo stato dei risorti: essi non si sposeranno, ma saranno come gli angeli. Il testo non dà alcun indizio sul da dove venga presa questa comparazione, perché Gesù parla con la propria autorità⁸⁵.

L'immagine poi, che i risuscitati saranno come gli angeli, che non prendono né donna né marito, in quanto, essendo eterni e non corporei, non hanno bisogno di riprodursi, deriva dalla tradizione apocalittica⁸⁶. Dunque la risposta di Gesù sviluppa un

⁸² Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 702.

⁸³ Solo da At. 23, 8 deriva la veduta che i sadducei negavano l'esistenza degli angeli. Cf. B. T. Viviano, J. Taylor, *Sadducees*, 497.

⁸⁴ Anche se non c'è evidenza biblica per sostenere la fede giudaica nella vita dopo la morte, in forma di risurrezione corporale, essa è divenuta dogma nel giudaismo post-esilico. In *Mishna Sanhedrin* 10, 1, si legge: „All Israel have a portion in the World to Come... with the following exceptions: those who maintain that resurrection is not a biblical doctrine...” I saggi rabini, sostengono che questa dottrina è radicata nella Thora (usano il termine anche in senso lato). Citano varie parti della Thora (Es. 6, 4; Nr. 18, 28; Dt. 4, 4; 11, 16), poi tornano verso altre sezioni della Scrittura (Is. 26, 19; Ez. 37; Ct. 7, 10). Sorprende che ignorano Dn. 12, 2, forse per il fatto che accettato per ultimo nel canone. Mentre il giudaismo era circondato da credenze nel mondo dopo la morte, esso ha dovuto aspettare più di 1100 anni (dai tempi di Mosè al periodo dei Maccabei), per esporre la dottrina della risurrezione o della ricompensa e punizione dopo la morte. Questo forse è stato intenzionale, per rendere la loro fede differente dalle altre credenze. Nel periodo di persecuzioni, che hanno causato una crisi nella fede giudaica, l'antica dottrina non era più rilevante di fronte al martirio religioso e la dottrina del dopo morte ha sempre più aderenti fra le masse e le guide spirituali, allo scopo di salvare l'edificio della fede giudaica e la fedeltà ai comandamenti. Quando infine adottarono la dottrina della risurrezione, ciò avvenne in due forme: la promessa futura della risurrezione dei corpi e la promessa di una ricompensa del tutto spirituale dopo la morte. I saggi preferirono la risurrezione dei corpi e la resero religione ufficiale giudaica, mentre il concetto di immortalità spirituale con ricompensa immediatamente dopo la morte, non diventa mai dottrina ufficiale. Questa fede ha avuto uno sviluppo lento che può essere considerato una crescita normale delle premesse di base del giudaismo: „God who is the author of life and creator of human body surely has the power to recreate -resurrect- life at a time he chooses...”. Dunque, per il fatto che tutti i giudei si sono attenuti a queste premesse da tempi immemorabili, forse si può affermare che la dottrina della risurrezione ha il suo fondamento nella Thora. Cf. J. J. Adler, *The Bible and Life After Death*, *JBQ* 22, 2, 1994, 85-90.

⁸⁵ Cf. Mc. 1, 21: „egli insegnava loro come uno che ha autorità, e non come gli scribi”. Con E. Main, *Les Saducéens*, 418.

⁸⁶ Cf. *Hen.* 51, 4; 104, 6; 2 *ApBar.* 51, 10.

corpo di „speculazioni”, cui i sadducei non riconoscevano alcuna autorità. Ma, ricorrendo allo stesso registro apocalittico come la costruzione del caso in questione (v. 19-22), Gesù sottrae la disputa dalle speculazioni che rendono la risurrezione inaccettabile (se i risorti sono come gli angeli, la risurrezione non si può mettere nei termini del v. 23). Così mette in crisi la strategia dei sadducei di rendere il caso insolubile e la risurrezione assurda⁸⁷.

I sadducei, infine, non si interessano tanto alla modalità del levirato dopo la morte, quanto all'impossibilità della risurrezione. Per questo la realtà della risurrezione, già accennata al v. 24d (nell'accenno di Gesù alla potenza di Dio), sta al primo posto anche qui al v. 25. Nella sua argomentazione, il „come” dell'esistenza nell'aldilà è importante solo nel contesto della domanda ironica⁸⁸. Secondo Gesù, l'esistenza dei risorti e la natura degli angeli non sono decise dalle speculazioni umane, ma dalla potenza di Dio in quanto Dio dei viventi (v. 27a)⁸⁹. Infine notiamo come già in questa prima risposta di Gesù, con la chiarificazione *ek nekron* (v. 25a), inserita nell'espressione propria dei sadducei (v. 23a), è stata introdotta la risurrezione dei morti (v. 26a) e la negazione che Dio è un Dio dei morti (v. 27a)⁹⁰.

2. 3. La seconda risposta: Il fatto della risurrezione (v. 26-27)

L'argomento segue il v. 24c circa il rimprovero di ignoranza delle scritture. Dopo aver affermato che Dio può dare ai suoi una vita più perfetta e divina, adesso, con una seconda controdmanda *ouk anegnōte* e usando un testo dalla loro Torah, Gesù mostra come il Pentateuco stesso (la Scrittura accettata dai sadducei) lo indicava con la parola propria di Dio. Così la risposta, dopo aver trattato dello stato (v. 25), passa direttamente al fatto della risurrezione⁹¹.

Con il *de* avversativo, il campo della risposta di Gesù si estende dai sette fratelli e la donna (v. 25), per includere nella risurrezione i morti, da cui questi risorgeranno⁹². L'articolo definito anaforico *tōn nekron*, riecheggia il precedente *ek nekron* (v. 25a) non articolato. La sua posizione anteposta accentua l'affermazione della risurrezione (negata dai sadducei al v. 18b), per essere poi provata. Il presente *egeirontai*⁹³ con valore di futuro,

⁸⁷ Cf. F. Vouga, *Controverse*, 53-54.

⁸⁸ Con J. Ernst, *Il vangelo*, 562.

⁸⁹ Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 352.

⁹⁰ Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 702.

⁹¹ Con V. Taylor, *The Gospel*, 483 e S. Legasse, *L'Évangile*, 740.

⁹² Con R. H. Gundry, *Mark*, 703.

⁹³ Il verbo *egeirō*, si riscontra in Mc. per 19x: 5x con senso comune di „alzare”, 8x con senso di „alzare” nel contesto di guarigioni e 6x senso di „risuscitare” (2x di Giovanni Battista dai morti, 1x dei morti nella nostra pericope e 3x di Gesù). In generale, il verbo è usato nel contesto delle guarigioni all'attivo, mentre per il senso di „risuscitare” è usato sempre al passivo. Riguardo all'uso di *egeirō* per la risurrezione di Cristo nel NT, cf. D. Kendall, G. O'Collins, *Christ's Resurrection and the Aorist Passive of egeirō*, *Greg* 74, 4, 1993, 725-735. L'uso di *egeirontai* nella nostra pericope, offre il vantaggio di poter intendere l'asserzione come passivo divino (i morti vengono risuscitati da Dio) e concorda con la maggior parte delle formulazioni nel NT, nelle quali i *nekroi* sono solo in funzione di soggetto (così in Mt. 11, 5 par. Lc. 7, 22; 1Cor 15, 15-16. 29. 32. 35. 52; diversamente in 1Tes 4, 16). Cf. R. H. Pesch, *Il vangelo*, 352. Poi, in quanto *egeirontai* è un presente gnomico, definisce una verità generale. Cf. V. Taylor, *The Gospel*, 483.

indica la risurrezione da parte dei morti così sicura come quella dei sette fratelli e della moglie. Il cambiamento da *anastōsin* (v. 25a) a *egeirontai* rende il passivo divino „Dio risuscita”; questo significato porta in modo pertinente alla citazione del VT concernente l'autoproclamazione di Dio e poi, alla caratteristica di Dio stesso: *Theos zōntōn* (v. 27a).

Nella domanda retorica (v. 26bcd) con sfumatura di rimprovero (come al v. 24b), Gesù fa appello a una citazione in forma abbreviata, dal libro di Mosè (in particolare alla sezione liturgica⁹⁴ sinagogale *parashah*), in cui Dio dichiara a Mosè (Es. 3, 6a, LXX): *Io sono il Dio di tuo padre, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe (kai eipen autō, egō eimi ho Theos tou patros sou Theos Abraam kai Theos Isaak kai Theos Iakōb)*⁹⁵. Il brano citato viene indicato mediante una frase chiave *epi tou batou*; tale modo di riferimento a un particolare passaggio era usuale in quel tempo.

*Ouk anegnōte*⁹⁶, implica che i sadducei abbiano veramente letto Es. 3, 6 e dovrebbero conoscerlo meglio invece che negare la risurrezione (v. 18b). Il termine *biblos* porta in sé una connotazione di santità e venerazione e in questo caso sta come riferimento alla Legge⁹⁷. *Pōs* („come” Dio parlò a Mosè) invece, mentre aiuta il passivo divino *egeirontai*, accentua la provenienza divina di ciò che fu detto a Mosè⁹⁸.

A prima vista, il ricorso alla citazione di Es. 3, 6 ha scarsa efficacia argomentativa. Questo passaggio non ha avuto assolutamente alcuna parte⁹⁹ nell'argomentazione ebraica sulla risurrezione dei morti. Il modo di esegesi non corrisponde alle nostre dimostrazioni moderne, ma nelle dispute ebraiche del tempo, era usato, come modo di capire un testo, interpretandolo alla luce dell'insieme della Bibbia¹⁰⁰.

Nel suo significato originario, il testo citato di Es. 3, 6a¹⁰¹, dice solo che nel tempo in cui Dio parlò a Mosè, egli era lo stesso, cui Abramo, Isacco e Giacobbe avevano reso culto durante la loro vita mortale: senza alcuna allusione al loro stato presente che siano necessariamente in vita¹⁰², senza alcuna implicazione dell'aldilà e molto meno di

⁹⁴ Cf. S. Legasse, *L'Évangile*, 741 e J. Ernst, *Il vangelo*, 562.

⁹⁵ Cf. Es 3, 6a, TM: *Wayyō'mer 'anokī 'ēlohē abīkā 'ēlohē 'abrahām 'ēlohē yis'ḥāq w'ēlohē ya'aqōb*.

⁹⁶ Per simili domande, cf. Mc. 2, 15 e 12, 10.

⁹⁷ Per simili riferimenti, cf. 2 Cr 35, 12; Esd 5, 48; Lc. 3, 4; At 7, 42.

⁹⁸ Con R. H. Gundry, *Mark*, 703. La variante di Mt. 22, 32 (*to brethen humin hupo tou Theou*) chiarifica ancora di più.

⁹⁹ Cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 562 e S. Legasse, *L'Évangile*, 739 e 741.

¹⁰⁰ Con P. Lamarche, *L'Évangile*, 284. Cf. V. Taylor, *The Gospel*, 484: „The argument... illustrates contemporary methods of exegesis”; P. Grelot, *Résurrection et immortalité, EspVie*, 105 (1995) 580: „De même, la tradition de la discussion sur la résurrection qui oppose Jésus aux Sadducéens donne un exemple très net de discussion sur l'Écriture où Jésus recourt clairement à la logique rabbinique”. Al contrario, Cohn-Sherbok sostiene che la risposta di Gesù non è di stile rabbinico e „that he was not skilled in the argumentative style of the Pharisees and Sadducees”. Cf. D. M. Cohn-Sherbok, *Jesus Defence of the Resurrection of the Dead, JSNT* 11, 1981, 64-73.

¹⁰¹ L'espressione „Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe” si riscontra nel NT, all'infuori di Mc. 12, 26 e paralleli, solo in At 3, 13 e 7, 32. Cf. J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus*, 97.

¹⁰² Con M. J. Lagrange, *Évangile*, 320 e V. Taylor, *The Gospel*, 484.

risurrezione corporale¹⁰³. Secondo il contesto originale dell'Esodo, Dio si presenta come il Dio dell'Alleanza conclusa con i padri, ma qui, l'accento è messo esclusivamente sull'azione di Dio di protezione e salvezza, accordata ai patriarchi sulla linea tracciata dal contesto di Es. 3, 6. 15. 16;4, 5¹⁰⁴. Perché nel giudaismo del tempo si riteneva che i padri, prototipi dei giusti, sono creduti come viventi presso Dio¹⁰⁵ (per Abramo, cf. Lc. 16, 19-31), le parole rivolte a loro in Es. 3, 6 possono essere utilizzate come prova della risurrezione. Secondo l'interpretazione di Gesù, Dio stesso¹⁰⁶ ha annunciato rivelandosi a Mosè, che Dio non è dei morti, ma dei vivi¹⁰⁷: il Dio dei padri (che vivono presso di lui).

Se Dio si autoproclama come Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, questi patriarchi devono esistere ancora¹⁰⁸, perché egli non cessa di essere il loro Dio alla loro morte: l'esperienza del culto a Dio chiede fede in qualche modo di comunione continua con lui¹⁰⁹. Dio non si è comunicato in modo generico e impersonale, ma si è rivolto ad Abramo, Isacco e Giacobbe in modo personale e vincolante. Questa sua benevolenza

¹⁰³ Con R. H. Gundry, *Mark*, 703.

¹⁰⁴ Con S. Legasse, *L'Évangile*, 741.

¹⁰⁵ Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 353: „In 4Mac 7, 19 si trova la credenza che, ”come i nostri patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, per Dio non si muore ma si vive” e analogamente 16, 25 ‘chi muore per Dio, vive anche per lui, come Abramo, Isacco e Giacobbe e tutti gli altri patriarchi’”. Cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 563, citando J. Gnlika: „Non va esclusa una concezione escatologica „secondo la quale le anime dei giusti godono nel regno dei morti una pregustare della beatitudine definitiva (cf. Lc. 16, 22-31), che essi possederanno pienamente al momento della loro risurrezione”. Cf. P. Grelot, *Résurrection*, 580: „Le raisonnement repose sur le fait que, pour la foi juive, Abraham, Isaac et Jacob sont présentement des vivants”. Cf. F. Vouga, *Controverse*, 55: „La combinaison de la thèse du v. 27 e de la référence aux patriarches (v. 26) présuppose une conception juive hellénistique de l'escatologie selon laquelle les pères, en prémices de la résurrection, sont déjà vivants auprès de Dieu”.

¹⁰⁶ Cf. M. J. Lagrange, *Évangile*, 320: „Mais Jesus suppose, ainsi que tous ceux qui recevaient l'Écriture comme inspirée, qu'elle contient, en plus du sens littéral historique, un sens déduit de la doctrine reçue”.

¹⁰⁷ Così, P. Lamarche, *L'Évangile*, 284: „L'argument qui présente le Dieu des patriarches, non pas comme le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants, peut et doit être pris à la lettre: cette simple affirmation entraîne la survie des patriarches”.

¹⁰⁸ Cf. D. M. Hooker, *The Gospel*, 285. Cf. J. J. Kilgallen, *A Brief Commentary on The Gospel of Mark*, New York 1989, 232: „Thus when he says I am their God, they must be alive, at least to him if not to us”. Cf. U. Mell, *Die „anderen” Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11, 27-12, 34*, Tübingen 1994, WUNT 77, 309: „Diese Folgerung beinhaltet, daß die zur Lebenszeit des Mose schon verstorbenen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob im Augenblick der Selbstvorstellung Gottes zu Mose (wieder) leben müssen”.

¹⁰⁹ Con D. M. Hooker, *The Gospel*, 285 e S. Legasse, *L'Évangile*, 742. Cf. J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus*, 100: „Mit diesem Zitat erinnert Jesus seine Partner an den Bund, an die Treue Gottes und an seine Verheißungen an die Väter. Wenn Gott der Beschützer der Väter - der Schild Abrahams - ist, so wird er sie selbst vom Tode, dem letzten und mächtigen Feind des Menschen, wie sich Paulus ausdrückt (1Kor 15, 26), retten können”. Egli continua, citando E. Schweizer: „Der letzte Grund der Auferstehungsgewißheit ist also das Wissen um Gottes Zusage an den Menschen, die durch keinen Tod aufgehoben werden kann, so gewiß Gott größer ist als der Tod”; *ibidem*, 100.

non è temporanea, ma definitiva e non sottomessa alla morte, perché è la benevolenza di Dio onnipotente e significa in sé stessa vita¹¹⁰.

Così l'argomento di Gesù ha lo scopo di formulare una deduzione cui mai si era pensato prima¹¹¹, dando alla citazione un senso più profondo con il commentario (v. 27a) destinato a facilitarne l'applicazione¹¹². *Peri de tòn nekeròn* (v. 26a) include anche i patriarchi fra quelli che al presente erano morti e per tale ragione, l'affermazione *ouk estin Theos nekeròn alla zōntōn* sta ad indicare che i morti presenti dovranno tornare alla vita in virtù della risurrezione¹¹³. Parlando a Mosè, Dio accenna alla storia dei patriarchi, all'alleanza che permane oltre la loro morte¹¹⁴, mentre ora i sadducei accennano alla legge del levirato, che perdura al di là della morte¹¹⁵. Parlando a Mosè, Dio alludeva alla storia passata dei patriarchi. Ora, come i sadducei presentano una problematica di risurrezione, Gesù trasferisce l'affermazione di Dio a un nuovo quadro temporale: quello futuro¹¹⁶. L'elipsi del verbo *emi* fra *egō* e *ho Theos* (in contrasto con Mt. e LXX), anche se corrispondente al testo ebraico, dà forza all'argomento, mentre la non articolazione di *Theos... zōntōn* lo rende universale.

L'indizio decisivo è che l'evento della risurrezione dei morti non si può staccare da Dio¹¹⁷. Gesù basa la risurrezione sulla natura di Dio e sull'esperienza di comunione con Dio¹¹⁸. Su questa, infatti, il salmista appoggiava la sua speranza in un aldilà: Sal. 16, 8-11; 49, 5-7; 73, 23-25¹¹⁹. Se Dio non abbandona i suoi alla morte, allora Abramo, Isacco e Giacobbe erano ancora vivi.

Nel pensiero giudaico, la vita futura era identificata con la risurrezione del corpo, senza cui era impossibile sperimentare qualcosa, tranne un modo di esistenza imperfetta

¹¹⁰ Cf. K. Stock, *Gesù*, 129.

¹¹¹ Con R. H. Gundry, *Mark*, 703. Così, J. G. Mudiso Mbâ Mundla, *Jesus*, 101: „Das Wort Ex 3, 6 bekom Mt. nun einen völlig neuen Sinn, eine tiefere Deutung... Jesu Antwort transzendiert auch hier den Horizont seiner Partner. Er weist auf Höheres hin. Hier gewinnt er der Schrift einen tieferen Sinn ab, den das Wort Ex 3, 6 in seinem atl. Kontext nicht hatte”.

¹¹² Cf. S. Legasse, *L'Évangile*, 741-742.

¹¹³ Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 703.

¹¹⁴ Cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 563.

¹¹⁵ Così E. Main, *Les Saducéens*, 416.

¹¹⁶ Con R. H. Gundry, *Mark*, 703, il quale conclude: „Just as that statement, when pointed backward, demands past physical life for Abraham, Isaac, and Jacob even though they are now dead, so also the statement, when pointed forward, demands future physical life for Abraham, Isaac, and Jacob even though they are now dead”.

¹¹⁷ Cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 563; O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 88: „Die Auferstehungsfrage läuft in der Antwort Jesu geradewegs auf die Gottesfrage zu und entscheidet sich mit ihr. Die *Auferstehungserwartung* wird von Jesus ganz auf den *Gottesglauben* reduziert; sie ist nichts anderes als auf die Situation des Todes bezogener Gottesglaube. Die Auferstehung der Toten ergibt sich aus dem Gottesverhältnis mit der Gewißheit, die diesem selbst eigen ist”. Si può dire che la risposta di Gesù ha come contenuto Dio e non la risurrezione. Così non abbiamo il termine *anastasis* nella seconda risposta di Gesù, al contrario, *Theos* (che manca del tutto nella problematica dei sadducei) si riscontra 6x (v. 26-27).

¹¹⁸ Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 704 ; V. Taylor, *The Gospel*, 484; P. Grelot, *Résurrection*, 578-579.

¹¹⁹ Cf. M. J. Lagrange, *Évangile*, 320 e V. Taylor, *The Gospel*, 484.

nello *sheol*¹²⁰. Riguardo al „fine ultimo”, l'antico giudaismo di espressione semitica, aveva sufficientemente assorbito l'idea di una sopravvivenza della persona umana, distinta dal semplice soggiorno nello *sheol*, per poter ammettere che i padri siano i primi a beneficiare nell'attesa della risurrezione, sicuri di arrivarci (qui si evita di parlare di anima come in Sap. 3, 1-13)¹²¹.

Così il nome con cui Dio si è comunicato, „il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe”, si presenta come garanzia della sua fedeltà¹²²: appartenere a Dio significa dunque che uno vive¹²³. A chi Dio dà la sua benevolenza, questi è per sempre destinato alla vita perché egli è *Theos zōntōn*. Dio è circondato sempre più non da morti, ma da coloro che hanno concluso la loro vita terrena e a cui egli ha donato la pienezza di vita¹²⁴.

La speranza della risurrezione, basata sulla Scrittura e sulla potenza di Dio, è fondata da Gesù come attesa della risurrezione „nella morte” e non solo „nell'ultimo giorno”. Anche là, dove ogni futuro sembra aver fine, Dio ne dà uno nuovo, un futuro compiuto di vita e gli resta fedele anche là dove le potenze della morte sembrano trionfare¹²⁵.

Così, l'utopia delle condizioni ultraterrene (criticata a ragione dai sadducei), è sostituita dalla parola di Gesù con la speranza in Dio stesso e la sua grazia, che dona liberamente la vita. Dio, che è presente e futuro, è la nostra vita sia nel presente che nel futuro¹²⁶. Dunque negare la risurrezione, significa non conoscere Dio e la sua potenza; significa errare, perché il pensiero non si basa sull'autoproclamazione di Dio, ma su considerazioni umane¹²⁷.

¹²⁰ Cf. D. M. Hooker, *The Gospel*, 285 e M. J. Lagrange, *Évangile*, 320.

¹²¹ Cf. S. Legasse, *L'Évangile*, 742. Per il linguaggio da usare, Cf. P. Grelot, *Résurrection*, 577-583.

¹²² Cf. F. Vouga, *Controverse*, 60: „Le recours à l'Écriture... ancre la théologie dans l'histoire. En citant l'un des passages fondamentaux de l'Ancien Testament, l'argumentation résiste une seconde fois à la tradition apocalyptique sur son propre terrain. Elle réaffirme la foi vétérotestamentaire en la fidélité de Dieu à ses promesses”.

¹²³ Con J. Kilgallen, *A Brief Commentary*, 233. Cf. O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 88. Schwankl mostra, come alla domanda „di quale fratello sarà la donna *partner* di relazione”, Gesù risponde con un'altra domanda „di chi sono *partner* di relazione Abramo, Isacco e Giacobbe?”. Così, Gesù introduce una nuova categoria, che cambia „l'appartenenza” e crea un nuovo legame duraturo. Questa categoria è Dio e il legame è quello fra uomo e Dio. Questo legame di base porta più lontano che il legame di matrimonio, e non sarà distrutto dalla morte.

¹²⁴ Con K. Stock, *Gesù*, 129-130.

¹²⁵ Con R. Pesch, *Il vangelo*, 353 Cf. U. Mell, *Die „anderen” Winzer*, 310: „Als Indiz für die zukünftige allgemeine Auferstehung (Mk 12, 26a) der Gerechten gilt dem Schriftbeweis die prototypische Auferstehung der drei gerechten Erzväter Abraham, Isaak und Jakob. Schon lange vor der endzeitlichen Auferstehung sind die Erzväter Israels bereits auferstanden”. Tuttavia, cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 563-564: „I diversi schemi escatologici - risorgimento dei morti alla fine dei tempi; ingresso nell'aldilà di Dio al momento della morte personale - che presuppongono tutti «immagini dal mondo» e perciò possono essere recepiti come «estranei», si incontrano nel concetto centrale dell'onnipotenza di Dio”.

¹²⁶ Cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 563.

¹²⁷ Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 353.

In fine, con una risposta affermativa *polu planastbe* (v. 27b) alla domanda con quale ha iniziato la sua argomentazione *ou dia touto planastbe* (v. 24b), Mc. sottolinea l'autorità di Gesù, per squalificare l'argomentazione dei sadducei¹²⁸. La sfumatura superlativa¹²⁹ con *polu* rende la risposta più incisiva della domanda e l'asindeto dà tanta forza al rimprovero che le varianti lezioni si sono sviluppate per alleggerirne l'impatto¹³⁰. In questo modo l'inclusione si completa con un deciso rimprovero ai negatori della risurrezione.

Conclusione

Con un caso fittizio, basato sulla legge del levirato, i sadducei vogliono dimostrare impossibile la risurrezione perché porterebbe a situazioni assurde. Nella loro argomentazione usano una concezione della risurrezione, secondo cui, immaginano una ripresa delle relazioni di appartenenza seguendo il modello di vita terrena. La controd domanda di Gesù con il doppio rimprovero (v. 24cd) indica come fondamento della risurrezione le scritture e la potenza di Dio, il che è ripreso nelle due risposte di Gesù.

Nella prima risposta, si accenna alla comparazione dei risorti con gli angeli, nel senso che non „contratteranno” più matrimoni perché non moriranno più. Infatti, Dio può creare forme di vita celesti. Nella seconda risposta citando la Scrittura accettata dai sadducei, Gesù argomenta con la parola di Dio stesso. Autoproclamandosi a Mosè come il Dio dei patriarchi, non può riferirsi a dei morti, perché Dio è Dio dei viventi.¹³¹ Decisivo è che Gesù rivolge lo sguardo verso Dio, quale fondamento della risurrezione¹³²: da parte di Dio la sua potenza e benevolenza personale, da parte degli uomini la giusta concezione di Dio e la fede nella sua potenza.

La sua risposta alla domanda dei sadducei è così determinata e incisiva, proprio perché si tratta della domanda più importante: Chi è Dio? Quale è il suo rapporto con gli uomini? Per quanto riguarda il concetto di Dio, Gesù e i sadducei parlano solo apparentemente dello stesso Dio¹³³. Con il rimprovero finale *polu planastbe*, Gesù mostra quanto infondata sia l'argomentazione dei sadducei e quanto poco approfondita e superficiale sia la *loro* concezione del proprio Dio e della *loro* Scrittura. Infatti essi non capiscono perfino le implicazioni della loro fede, perché, appartenere a Dio significa che egli deve vivere¹³⁴.

¹²⁸ Con R. H. Gundry, *Mark*, 704.

¹²⁹ Cf. S. Legasse, *L'Évangile*, 742.

¹³⁰ Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 704.

¹³¹ Cf. K. Stock, *Gesù*, 129.

¹³² Cf. O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 88: „So ist Zugehörigkeit des Menschen zu Gott der Grund und der Kern der Auferstehungserwartung Jesu, wie sie uns in seiner Antwort an die Sadduzäer vorgestellt wird”.

¹³³ Cf. K. Stock, *Gesù*, 130.

¹³⁴ Cf. J. Kilgallen, *A Brief Commentary*, 233. Cf. anche U. Mell, *Die „anderen” Winzer*, 310: „Die implizite Folgerung (v. 27b) zieht daraus den Schluß, daß Gott sich Mose im Moment seiner geschichtlichen Dornbusch-Offenbarung zu lebenden Menschen, zu den schon verstorbenen, zur damaligen Mosezeit aber zum Leben auferstandenen gerechten Patriarchen bezogen haben muß”.

B. Posizione e funzione nel contesto

1. Posizione nel vangelo

Dopo la sua attività in Galilea e alla fine del cammino verso Gerusalemme, Gesù svolge ora la sua attività nel tempio (Mc. 11-12). Qui si trova inserita la nostra pericope Mc. 12, 18-27. Con l'azione simbolica di Mc. 11, 1-11, Gesù mostra che egli non viene a Gerusalemme da pellegrino abituale, ma come il Messia promesso.

Nel tempio, centro della vita del popolo, Gesù espone il suo insegnamento davanti ai sommi sacerdoti, agli scribi e agli anziani (11, 27), ai farisei e agli erodiani (12, 13), ai sadducei (12, 18), a tutto il popolo (11, 18; 12, 37) e davanti a tutti i gruppi dirigenti del popolo (11, 48).

La sezione di Mc. 11-12 ha uno speciale posto riguardo alla sorte di Gesù. Nella sezione precedente ripetutamente egli aveva annunciato la sua sorte futura (8, 31; 9, 31; 10, 33-34). Ora, nel confronto con le autorità giudaiche, si chiariscono le cause che conducono alla realizzazione di questa sorte. Gesù compie la sua missione giudicatrice, che provoca l'intenzione dei capi di ucciderlo (11, 15-18)¹³⁵. Questa situazione di conflitto¹³⁶ diminuisce alla fine della disputa con i sadducei (12, 18-27), ridotti al silenzio¹³⁷, mentre uno degli scribi approva e qualifica con *kalòs* la risposta di Gesù (12, 28).

In questo modo ciò che è stato annunciato in 8, 31-10, 52 viene preparato in 11, 1-12, 44 e realizzato in 14, 1-16, 8. Il conflitto con gli avversari, iniziato in 11, 18 sarà ripreso in 14, 1 e continuerà verso il suo dramma finale. Da quel momento essi svilupperanno al massimo l'arma di astuzia precisata in 14, 43-47. Sottoposto agli interrogatori in 14, 60-61 e 15, 2-4, il conflitto porterà finalmente alla condanna e alla morte di Gesù, il quale non rinnega la sua identità (14, 62).

2. Elementi comuni con il contesto

Le domande rivolte a Gesù nel contesto della sezione 11-12, gli danno l'occasione di esporre la sua visione su Dio e il rapporto degli uomini con Dio. Così, la provocazione¹³⁸ dei sadducei con la loro problematica dà l'occasione a Gesù di pronunciarsi sul tema della risurrezione. Notiamo che Mc. 12, 18-27 (e i suoi paralleli) contiene il solo insegnamento sul „dopo la morte” che il NT attribuisce a Gesù¹³⁹.

Nella sezione 12, 13-34, le domande sembrano essere presentate a Gesù senza coerenza tra loro, ma dalle risposte di Gesù risulta evidente un'unità tematica, cioè hanno

¹³⁵ Cf. K. Stock, *L'Attività*, 136.

¹³⁶ Cf. K. Stock, *Gliederung*, 494.

¹³⁷ Cf. S. Legasse, *L'Évangile*, 742 : „Comme toujours, Jésus a le dernier mot et ses ennemis du moment, convaincus d'erreur, n'ont plus qu'à se taire”.

¹³⁸ Così anche i suoi interventi sul tema del digiuno, del sabato o delle tasse (Mc. 2, 18-19. 23-27; 12, 13-17). Cf. O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 90 (n. 39).

¹³⁹ Con F. Vouga, *Controverse*, 49: „Mc. 12, 18-27 présente la seule prise de position de Jésus sur le thème”.

in comune *l'essere* sempre riferite direttamente a Dio¹⁴⁰. In queste sue risposte Gesù mostra come egli veda Dio e il rapporto che gli uomini devono avere con lui. Dio non è un concorrente di Cesare e l'uomo deve dare a Dio ciò che a lui compete (12, 17). Questo significa che egli deve amare Dio con tutta la sua persona, con tutte le sue forze e debolezze (12, 28-34). Invece non stimare la sua potenza, che può operare la risurrezione dei morti (12, 24), è un errore molto grave (12, 27).

In 12, 24, Gesù dimostra la vera radice della fede nella risurrezione: è la fede in Dio come Dio, e fede nella sua potenza illimitata (11, 12). Questo è un nucleo comune a tutte le controverse di Mc. 11-12. Esse non si occupano dei temi speciali e marginali: l'opposizione fra Gesù e i suoi avversari ha la radice nelle concezioni diverse di Dio. La costante prassi di Gesù è trasferire tutte queste tematiche davanti a Dio¹⁴¹.

Altro elemento caratteristico della sezione 11-12 è quello delle citazioni del VT: 11, 17; 12, 10-11; 12, 36; 12, 26 e 12, 29-31. Nella nostra pericope in Mc. 12, 26, Gesù argomenta la sua posizione con la citazione della prima autopresentazione di Dio a Mosè. Dette citazioni indicano che l'insegnamento di Gesù si fonda sul VT. Con tale comune patrimonio, Gesù cerca di correggere la concezione sbagliata che i suoi interlocutori hanno di Dio, per condurli ad una giusta relazione¹⁴². In 11, 17 si accennava all'usanza di Gesù di ammaestrare nel tempio; adesso nella sezione 12, 13-34, egli è riconosciuto dai suoi avversari come maestro attivo¹⁴³ *didaskalos* (12, 14. 19. 32).

Riguardo al tema del discepolato, nella sezione 11-12, si constata uno speciale trattamento dei discepoli¹⁴⁴, quando Gesù si rivolge solamente a loro: all'inizio (11, 20-26) e alla fine del terzo giorno (12, 38-40 e 41-44) della sua attività a Gerusalemme. Al principio di questa giornata Gesù parla dell'illimitata fiducia in Dio, alla fine presenta una vedova come esempio di devozione totale a Dio. In tutti gli altri passi, i discepoli passano in secondo piano. Purtroppo, il „plurale di accompagnatori” di Gesù (11, 12. 15. 19. 20. 27) e l'insegnamento indirizzato solamente a loro, ci lasciano capire che essi sono presenti a tutte le azioni di Gesù e sono i primi destinatari delle sue opere¹⁴⁵. In Mc. 11, 20-26 e 12, 41-44, Gesù insegnava ai discepoli il giusto atteggiamento di fronte a Dio, che è uno dei temi comuni nelle tre pericopi della sezione 12, 13-34.

Altra nota particolare, che risulta dal contesto, è il tempio come luogo nel quale si svolge il dialogo con i sadducei. Il tempio è la meta dell'arrivo di Gesù a Gerusalemme (11, 11), lo stato del tempio è l'obiettivo delle sue azioni giudicatrici nella seconda

¹⁴⁰ Cf. K. Stock, *Gliederung*, 506-507 e, n. 46: „Die eigenartige Konzentrierung auf Gott in unserem Abschnitt wird schon daran sichtbar, daß das Wort *Theos*, j innerhalb von Mk. 11-12 nur in 11, 22, am Beginn einer Sonderbelehrung der Jünger, und dann 12 mal in 12, 13-34 vorkommt.” Da queste 12 volte, per 6 volte, il termine *Theos* si riscontra nella risposta di Gesù di Mc. 12, 24-27.

¹⁴¹ Cf. K. Stock, *L'Attività*, 119.

¹⁴² *Ibidem*, 133-134.

¹⁴³ *Idem*, *Gliederung*, 507.

¹⁴⁴ I discepoli hanno già prima ricevuto speciale insegnamento in Mc. 4, 10. 34; 7, 18; 9, 28; 10, 10 e l'intera sezione 8, 27-10, 52. C'è poi l'istruzione dei discepoli sul destino di Gesù e sulle sue conseguenze per loro (8, 31; 9, 30-50; 10, 32-45). Cf. K. Stock, *Gliederung*, 513.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 513-514.

giornata (11, 12-17) e nel tempio inoltre si svolgono tutte le istruzioni di Gesù della terza giornata. Come luogo di incontro con Dio, il tempio simboleggia la vera fonte della vita religiosa e la relazione di Dio con il popolo. In Mc. 11, 17, Gesù ha espresso un giudizio negativo sul tempio, che poi sarà abolito (14, 58; 15, 38). Egli ne costruirà un altro, non fatto dalle mani di uomo: Gesù risorto sarà il nuovo tempio e sarà anche il luogo definitivo dell'incontro di Dio con il suo popolo. Quindi, insegnando nel tempio, Gesù prepara la sostituzione del tempio¹⁴⁶.

3. La funzione nel contesto

Il dialogo con i sadducei può essere immaginato anche in Galilea, ma forse perché adatto soprattutto alla scena di Gerusalemme, esso si trova nella sezione di Mc. 11-12¹⁴⁷. Non è del tutto chiaro perché è inserito in questa parte del vangelo¹⁴⁸, per il fatto che la presenza delle classe sociali più influenti, con le loro problematiche può creare scissioni (At. 23, 6-9) fra i gruppi dirigenti radunati contro Gesù.

Una ipotesi è che Marco volesse presentare in maniera un po' schematica i gruppi giudaici e le loro caratteristiche problematiche, ma non è da escludere una seconda ipotesi. Nelle pericopi precedenti si preparavano le due tappe del processo di Gesù, adombrate nelle tre predizioni di Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 33. 34. Sembra che in questa pericope si accenni alla terza tappa della sorte di Gesù, menzionata nelle stesse predizioni e che si verificherà dopo la sua morte: la risurrezione¹⁴⁹.

Conclusione finale

Nella nostra interpretazione abbiamo cercato di valorizzare gli elementi importanti della nostra pericope, per evidenziare il senso e il messaggio trasmesso da Mc. 12, 18-27. La nostra indagine ha seguito l'obiettivo centrale di una lettura interpretativa e analitica del testo, secondo la struttura formulata nella indagine preliminare. Poi, nella considerazione sul contesto della pericope, abbiamo notato il rapporto con le altre parti del vangelo di Marco e la funzione nel contesto.

Il testo non contiene alla fine alcuna reazione degli interlocutori di Gesù, lasciando così una certa libertà nell'interpretazione, valutazione e reazione dei lettori e uditori del testo. La risposta di Gesù è indirizzata a correggere tutte le concezioni errate sulla risurrezione, le quali presuppongono „immagini dal mondo”¹⁵⁰ o la concepiscono come un ritorno alle condizioni di vita terrena. Nella sua onnipotenza Dio può ricreare delle forme celesti di vita.

La pericope si presenta come un importantissimo documento dell'esperienza e della certezza che Gesù possedeva nei riguardi di Dio, dando così testimonianza di un'importante premessa della fede nella risurrezione di Gesù¹⁵¹. La rivelazione di Gesù su Dio (v. 26-27) è una delle più chiare espressioni di come si possa essere sicuri che colui il

¹⁴⁶ *Idem, L'Attività*, 131-133.

¹⁴⁷ Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 354.

¹⁴⁸ Cf. K. Stock, *Gliederung*, 494.

¹⁴⁹ *Idem, L'Attività*, 120.

¹⁵⁰ Cf. J. Ernst, *Il vangelo*, 563.

¹⁵¹ Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 354.

quale è fedele a Dio e rimane „suo”, così che Dio potrebbe dire „Io sono il Dio di X”, questa persona è viva e risorgerà¹⁵².

Per noi uomini, tutto dipende da Dio. Secondo Gesù, Dio non trae l'uomo dal nulla per farlo ritornare nel nulla. A seconda di chi egli è per noi uomini, il nostro destino umano e il nostro avvenire si presentano in maniera completamente diversa¹⁵³. Gesù ci porta il messaggio sull'onnipotente *Theos zōntōn* e ci invita ad accoglierlo con fede, in esistenziale fiducia alla fedeltà di Dio, „dès maintenant et à jamais”¹⁵⁴, per poter dire con Paolo (Rm. 14, 7-8):

„Infatti, nessuno di noi vive per sé stesso
e nessuno di noi muore per sé stesso:
perché se noi viviamo, viviamo per il Signore
e se moriamo, moriamo per il Signore.
Dunque, sia che viviamo, sia che noi moriamo, siamo del Signore.”

Bibliografia¹⁵⁵

- J. Adler, *The Bible and Life After Death*, *JBQ* 22, 2, 1994, 85-90.
P. G. Bolt, *What Were the Sadducees Reading? An Enquiry into the Literary Background of Mark 12, 18-23*, *TyndB* 45, 2, 1994, 369-394.
C. Morerod, *La coextensivité de l'âme et du corps en philosophie et en ecclésiologie*, *NVFr/Z*, 3, 1998, 23-35.
D. M. Cohn-Sherbok, *Jesus' Defence of the Resurrection of the Dead*, *JSNT* 11, 1981, 64-73.
O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament. Part Two*, *JRadRef* 3, 2, 1994, 3-14.
J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, New York 1985.
J. Gnilka, *Marco I-II*, Assisi 1987.
P. Grelot, *Résurrection et immortalité*, *EsprVie* 105, 42, 1995, 577-583.
M. D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, Black's New Testament Commentary, London 1991.
J. G. Janzen, *Resurrection and Hermeneutics: On Exodus 3, 6 in Mark 12, 26*, *JSNT* 23, 1985, 43-58.
D. Kendall, G. O'Collins, *Christ's Resurrection and the Aorist Passive of egeirō*, *Greg* 74, 4, 1993, 725-735.
J.J. Kilgallen, *A Brief Commentary on The Gospel of Mark*, New York 1989.
P. Lamarche, *Évangile de Marc*, Paris 1996, ÉtBN 33.
P. Masset, *Faut-il encore parler de "résurrection"? À propos d'un livre récent*, *NRT* 118 (2, 1996) 258-265.

¹⁵² Cf. J. J. Kilgallen, *A Brief Commentary*, 233.

¹⁵³ Cf. K. Stock, *Gesù*, 130.

¹⁵⁴ Cf. F. Vouga, *Controverse*, 60.

¹⁵⁵ Alla bibliografia utilizzata nella *prima parte* dell'indagine, indichiamo quella aggiunta nella *seconda parte*.

TEODOR COSTIN

U. Mell, *Die „anderen“ Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11, 27-12, 34*, Tübingen 1994, WUNT 77.

A. Myre, La résurrection selon le Catéchisme de l'Eglise Catholique. Perspectives exégétiques, *ScEsp* 48, 3, 1996, 327-340.

R. Reisner, Auferstehung, Archäologie und Religionsgeschichte, *TBeit* 25, 5-6, 1994, 319-327.

B. P. Robinson, They are as Angels in Heaven: Jesus' Alleged Response to the Sadducees (Mk 12, 18-27; par. Mt. 22, 23-33; Lk 20, 27-40), *NBlackfr* 78, 992, 1997, 530-537.

O. Schwankl, Die Sadduzäerfrage (Mk 12, 18-27 parr.). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung, BBB 66, Frankfurt/M 1987.

B. Standaert, *L'Evangile selon Marc, Lire la Bible* 61, Paris 1983.

K. Stock, *Gesù - La Buona Notizia. Il messaggio di Marco*, Roma 1990.

KANT ȘI HEGEL DESPRE PURTĂTORII DE ADEVĂR

Șerban LEOCA

ABSTRACT. Kant and Hegel about truth bearers. Kant explicitly maintains that his *Transcendental Logic* is a logic of truth. Truth is defined as objective validity. The only possible object is the object of experience, and fundamentally concepts, both pure and empirical, and derivatively judgements are those that bear objective validity. The explanation is that transcendental logic is ontology rather than logic and the concept is the form of the object, while the judgement is not. Hegel's logic is transcendental too, but unlike Kant, his conceptual structure can only deal with pure concepts. A proof is given by considering Redding's suggestion to compare Hegel and Porphyry.

Kant

Probabil că înțelegerea frazei următoare este una din căile de intrare în teoria adevărului la Kant:

Înțeleg însă prin funcție unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună¹.

Să încercăm să o înțelegem.

Subiectul. Facultățile cunoașterii

De la bun început, Kant postulează existența a două facultăți cunoscătoare: sensibilitatea intuitivă și intelectul discursiv. Intuiția sensibilă este o facultate receptivă. Intelectul este o facultate activă sau spontană.

Nuanțări ulterioare introduc facultatea imaginației, intermediarul necesar între sensibilitate și intelect pentru constituirea cunoașterii, și rațiunea normativă.

Reprezentările

Element central în teoria cunoașterii la Kant, reprezentările sunt legate de facultățile cunoașterii astfel: reprezentările sensibilității se numesc intuiții sensibile, cele ale intelectului, concepte, ale rațiunii sunt ideile. Reprezentările imaginației sunt schemele transcendente, de care nu ne vom ocupa în cele ce urmează.

Cunoașterea

Există cunoaștere doar atunci când o intuiție sensibilă în calitate de materie a acesteia se întâlnește cu un concept al intelectului în calitate de formă a cunoașterii.

De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum și de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-și pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui, iar simțurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaștere².

¹ Kant, CRP, p. 105.

² Kant, CRP, p. 96.

Obiectul

Obiectul se constituie în cunoaștere (nu este dat dinainte); astfel că și în obiect aflăm materie sensibilă și formă conceptuală. Împreună, materia și forma determină obiectul. Niciuna nu poate lipsi.

Numai unindu-se, intelectul și sensibilitatea pot determina în noi obiecte. Dacă le separăm, avem intuiții fără concepte sau concepte fără intuiții, iar în ambele cazuri reprezentări pe care nu le putem raporta la nici un obiect determinat³.

Empiric. Experiența

Termenul „empiric” este definit la începutul *Esteticii transcendente* în legătură cu intuiția.

Efectul unui obiect asupra facultății reprezentative, întrucât suntem afectați de el, este *senzația*. Intuiția care se raportează la obiect cu ajutorul senzației se numește *empirică*⁴.

Cunoașterea intuitivă este cunoaștere și definiția de mai sus se poate generaliza: cunoașterea care se raportează la obiect cu ajutorul senzației (adică sensibil și receptiv) se numește cunoaștere empirică. Iar cunoașterea empirică poartă numele de experiență.

Experiența este o cunoaștere empirică, adică o cunoaștere care determină un obiect prin percepții⁵.

Empiric și *a priori*

Ceea ce aparține experienței sau ceea ce se constituie prin experiență se numește *empiric* sau *a posteriori*, în urma experienței.

Ceea ce există în subiect înaintea experienței sau în afara ei se numește *a priori*.

Fenomen

Cunoașterea este a obiectului. Dacă experiența este cunoaștere, atunci ea trebuie să aibă un obiect. Obiectul acesta al experienței sensibile se numește *fenomen*. El este obiectul încă nedeterminat conceptual:

Obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice se numește *fenomen*⁶.

Experiența și fenomenul nu au formă *conceptuală*, dar ele nu sunt simplă materie sensibilă, ci, sensibile fiind, au formă, pentru că intuiția sensibilă însăși are forme *a priori* (spațiul și timpul).

În această cercetare se va găsi că există două forme pure de intuiție sensibilă ca principii ale cunoștinței *a priori*, anume spațiul și timpul⁷.

Transcendent și transcendental

Cunoașterea (și obiectul ei) nu pot fi în afara experienței. Dar cunoașterea nu provine în întregime din experiență. Există structuri ale subiectului preformate, anterioare experienței (*a priori*), dar în vederea experienței. Acestea se numesc *transcendentale*.

³ Kant, CRP, p. 253 B.

⁴ Kant, CRP, p. 71.

⁵ Kant, CRP, p. 197.

⁶ Kant, CRP, p. 71.

⁷ Kant, CRP, p. 73.

Pe de altă parte, nu este contradictoriu să gândim ceva aflat în afara experienței, pe latura obiectivă a acesteia. Ceea ce depășește astfel experiența se numește *transcendent*.

Divers, sinteză, unitate

Unitatea nu poate să aparțină sensibilității. Materia sensibilă a intuiției se caracterizează prin diversitate. Diversul intuiției, pentru a deveni cunoaștere, este sintetizat în imaginație și apoi unificat în intelect. Etapele constituirii obiectului sunt diversul sensibil, sinteza diversului și unitatea.

[...] obiectul este ceva în al cărui concept este *unit* diversul unei intuiții date⁸.

Concept și judecată

Intelectul dă unitate sintezei diversului prin concepte.

Obiectul este dat în experiență, adică în cunoașterea sensibilă. Singura facultate care se poate raporta direct la experiență (la obiect) este intuiția; singurele reprezentări care se raportează direct la experiență (la obiect) sunt intuițiile.

Conceptul se raportează doar la reprezentări, fie ele sensibile (intuiții) sau nu (concepte). Aceste reprezentări fiind reprezentări ale obiectului, conceptul se raportează în cele din urmă la obiect, dar mediat (și nu direct).

În primul caz, adică atunci când reprezentarea la care se raportează conceptul este o intuiție sensibilă, se constituie obiectul. În al doilea caz, adică atunci când reprezentarea la care se raportează conceptul este tot un concept, ia naștere o judecată.

Cum nici o altă reprezentare în afara intuiției nu se raportează nemijlocit la obiect, un concept nu se va raporta niciodată direct la un obiect, ci la o altă reprezentare a lui (fie ea intuiție sau chiar deja concept). Judecata este deci cunoașterea mijlocită a unui obiect, prin urmare reprezentarea unei reprezentări a acestuia⁹.

Mai precis, conceptele sunt „predicate ale unor judecăți posibile”¹⁰. Și funcția conceptului este să dea în judecată unitate unui divers conceptual, așa cum altminteri dă unitate unui divers sensibil. Gândirea este cunoașterea prin concepte, iar facultatea sau puterea de a judeca este intelectul.

Propoziția inițială

Intelectul gândește, el este discursiv. A gândi discursiv și în concepte înseamnă a raționa, adică a pune ordine în reprezentări. Desigur, intelectul nu este singura facultate care raționează, cealaltă facultate poartă chiar acest nume: rațiune. Dar intelectul raționează sau ordonează în modul său: aduce reprezentări diverse (sensibile ori conceptuale) sub una singură - sub un concept comun tuturor acestor reprezentări.

Un concept înseamnă unitate. Iar funcție și acțiune sunt două caracteristici ale intelectului care decurg una din alta: acțiune este act și deci spontaneitate, iar funcție, chiar și în utilizările cele mai comune (funcție biologică, să zicem) înseamnă ceva constituit în vederea unei acțiuni. Așadar:

⁸ Kant, CRP, p. 133.

⁹ Kant, CRP, p. 106.

¹⁰ Kant, CRP, p. 106.

Înțeleg însă prin funcție unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună¹¹.

Funcție și afecțiune

Funcție este astfel un concept tehnic al filosofiei transcendente numind o caracteristică a intelectului fundamentală conceptelor. Care este caracteristica corespunzătoare a sensibilității? Afecțiunea. Intuiția este o facultate receptivă, afectată de diversul sensibil.

Toate intuițiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, iar conceptele pe funcții¹².

Valabilitate obiectivă. Valabilitate subiectivă

Atunci când facultatea cunoscătoare raportează două reprezentări una la cealaltă cu temei, raportul celor două reprezentări este un raport valabil. Valabilitatea raportului celor două reprezentări este însă subiectivă dacă se întemeiază pe legile asociației, reprezentările sunt asociate în percepție și asocierea lor este operată de imaginația reproductivă.

Dimpotrivă, raportul reprezentărilor este obiectiv valabil dacă reprezentările nu sunt simplu asociate de subiect, ci ele sunt „unite în obiect”¹³. Dar unitatea obiectivă a reprezentărilor este o funcție a intelectului activ.

Să spunem, pentru completitudine, că raporturile unitare ale intelectului se întemeiază pe un principiu comun, unitatea necesară a apercepției, adică faptul că fiecare aplicare a conceptului poate fi însoțită de judecata „eu gândesc”¹⁴.

Prin urmare, unitatea conștiinței este aceea care singură constituie raportul reprezentărilor cu un obiect, deci valabilitatea lor obiectivă; prin urmare, ea este aceea care face ca ele să devină cunoștințe și cea pe care, deci, se întemeiază posibilitatea însăși a intelectului¹⁵.

Adevărul

Adevăr înseamnă „valabilitate obiectivă”¹⁶. Adevărul este „acordul cu obiectul”¹⁷. Valabilitate (obiectivă sau subiectivă) are un raport al reprezentărilor.

Concepte empirice și pure. Categoriile

Să revenim un moment asupra conceptelor. În modul cel mai comun, înțelegem conceptele ca fiind rezultat al abstractizării și generalizării operate asupra datelor experienței. În conceptele astfel obținute se va putea determina mereu o determinație empirică, marcă a experienței din care au fost extrase. Ele nu sunt concepte pure, sunt concepte empirice. În limbajul lui Kant, conceptele empirice se formează prin sinteza imaginației reproductivă.

¹¹ Kant, CRP, p. 105.

¹² Kant, CRP, p. 105.

¹³ Kant, CRP, p. 137 B.

¹⁴ Kant, CRP, p. 128 B.

¹⁵ Kant, CRP, p. 133 B.

¹⁶ Kant, CRP, p. 171 A, 563-564.

¹⁷ Kant, CRP, p. 184.

Dar Kant susține că intelectul are drept caracteristici transcendente funcțiile sale care nu se formează prin experiență, ci există înaintea experienței, chiar dacă în vederea acesteia. Unitatea acțiunii neempirice, pure, *a priori* (adică funcția pură) a intelectului este categoria. Categoriile sunt conceptele pure ale intelectului. (Kant afirmă că ele sunt în număr de douăsprezece¹⁸, dar aceasta este neinteresant aici.)

Referința și folosirea conceptelor empirice

Conceptele empirice se referă la obiecte date în experiență (conceptul de „câine” se referă la obiectele numite „câini”, cu el ne referim la aceste obiecte). Totodată conceptul empiric se aplică sau se folosește empiric, în experiență, nu în afara ei (el este forma conceptuală a obiectului câine).

Conceptele empirice au referință empirică și folosire sau aplicare empirică.

Referința și folosirea categoriilor

Conceptele pure nu au o referință în experiență. Ele nu se referă la vreun obiect oarecare din experiență, căci nu au nimic empiric, aparțin intelectului. Referința lor este un obiect în genere, nu empiric: ele [categoriile] gândesc obiecte în genere¹⁹.

Cu ajutorul unei categorii pure, în care se face abstracție de orice condiție a intuiției sensibile, ca singura care ne este posibilă, nu este determinat deci nici un obiect, ci este exprimată gândirea unui obiect în genere după diferite moduri²⁰.

Conceptul empiric trebuie să aibă folosire empirică, dar categoriile, fiind pure, *nu trebuie* să aibă folosire empirică; totuși ele *pot* să aibă folosire empirică.

Categoriile *nu pot* însă să aibă folosire transcendentală sau pură, pentru că pentru noi nu este posibilă folosirea transcendentală: în folosire transcendentală, conceptul ar fi conceptul unui obiect dacă ar exista o intuiție nesensibilă (intelectuală) căreia să i se aplice; dar orice intuiție e, pentru noi, sensibilă.

Orice concept reclamă mai întâi forma logică a unui concept (a gândirii) în genere și apoi, în al doilea rând, posibilitatea de a-i da un obiect la care să se raporteze. Fără acesta din urmă el nu are nici un sens și este cu totul gol de conținut, deși poate totuși conține totdeauna funcția logică de a forma un concept din anumite date. Obiectul nu poate fi dat unui concept altfel decât în intuiție și dacă o intuiție pură este posibilă anterior obiectului, totuși această intuiție însăși nu-și poate primi obiectul, prin urmare nici valabilitatea obiectivă, decât prin intuiție empirică, a cărei simplă formă este. Astfel, toate conceptele și, cu ele, toate principiile, oricât ar fi ele de *a priori*, se raportează totuși la intuiții empirice, adică la date pentru experiența posibilă. Fără aceasta, ele nu au nici o valabilitate obiectivă, ci nu sunt decât un simplu joc al imaginației sau al intelectului, cu reprezentările lor respective²¹.

Folosirea categoriilor nu poate depăși în nici un fel limitele obiectelor experienței²².

¹⁸ Kant, CRP, p. 113.

¹⁹ Kant, CRP, p. 249 B.

²⁰ Kant, CRP, p. 244 B.

²¹ Kant, CRP, p. 240.

²² Kant, CRP, p. 248 B.

De aici rezultă că incontestabil conceptele pure ale intelectului nu pot avea niciodată o aplicare transcendențială, ci totdeauna numai o aplicare empirică [...]²³.

Principiile intelectului pur nu au decât folosire empirică, dar niciodată una transcendențială²⁴.

Obiect transcendențial

Dacă nu determinăm fenomenul, ci considerăm conceptul doar ca funcție, atunci putem spune despre concept că se aplică unui fenomen în genere (analogul transcendențial al fenomenului). Fenomenul în genere aparține intelectului și obiectul care s-ar constitui prin aplicarea unui concept pur (categorie) fenomenului în genere ar fi un obiect pur intelectual pe care Kant îl numește obiect transcendențial.

Obiectul la care eu raportez fenomenul în genere este obiectul transcendențial, adică gândul cu totul indeterminat despre ceva în genere²⁵.

Obiectul transcendențial (conceptul despre ceva în genere)²⁶.

Obiectul transcendențial este unic (identic): obiect transcendențial (care, de fapt, în toate cunoașterile noastre este totdeauna identic = X)²⁷.

Acesta [obiectul transcendențial] [...] este identic pentru toate fenomenele²⁸.

În sfârșit, obiectul transcendențial nu poate fi intuit de noi:

Dar aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, care la rândul lor își au obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi și prin urmare poate fi numit obiect nonempiric, adică transcendențial = X²⁹.

Pentru că nu poate fi intuit, obiectul transcendențial nu aparține experienței și, deci, cunoașterii. Obiectul transcendențial nu este obiect al cunoașterii.

Noumenul

Faptul de a nu putea fi intuit este trăsătura comună a obiectului transcendențial și a ceea ce Kant numește noumen sau lucru în sine. Obiectul transcendențial se află însă în intelect, în vreme ce noumenul - cu o metaforă spațială - se află „dincolo de sfera fenomenelor”³⁰, dincolo de experiență. Cele două, deci, nu coincid: obiectul transcendențial nu este noumen.

Acesta [obiectul transcendențial] nu poate fi numit *noumen*, căci eu nu cunosc despre el ceea ce este în sine [...]³¹.

Conceptul de noumen poate fi gândit, căci este necontradictoriu:

Conceptul de *noumen*, adică de lucru care să nu fie gândit ca obiect al simțurilor, ci ca un lucru în sine (exclusiv de intelectul pur), nu este deloc contradictoriu, căci nu se poate afirma despre sensibilitate că este singurul mod posibil al intuiției³².

²³ Kant, CRP, p. 243 B.

²⁴ Kant, CRP, p. 245 B.

²⁵ Kant, CRP, p. 252 A.

²⁶ Kant, CRP, p. 249 A.

²⁷ Kant, CRP, p. 147 A.

²⁸ Kant, CRP, p. 252 A.

²⁹ Kant, CRP, p. 147 A.

³⁰ Kant, CRP, p. 250 B.

³¹ Kant, CRP, p. 252 A.

Dar noumenul, pentru că nu poate fi dat în sensibilitate, nu este obiect și nu poate fi obiect (îi lipsește materia).

Adevărul, din nou

Despre adevăr nu se poate vorbi în mod propriu decât în legătură cu formele intelectului. Intuiția sensibilă este dată, ea nu are a se acorda vreunui obiect. Dimpotrivă, conceptele pot sau nu să corespundă unei intuiții. Adevărul este valabilitate obiectivă. Valabilitate obiectivă are raportul a două reprezentări, dar cel ce se poate conforma (sau nu) pentru ca raportul să fie obiectiv valabil este doar conceptul. Atunci se poate vorbi doar de valabilitatea obiectivă a conceptelor, adică de adevărul conceptelor (în raportul lor cu o intuiție sensibilă) sau de valabilitatea obiectivă a raportului a două concepte (judecata).

Adevăr formal sau transcendent

În urma analizei pe care am întreprins-o până aici a devenit limpede că următoarele expresii sunt echivalente:

- realitatea obiectivă a conceptului, adică posibilitatea unui obiect așa cum este gândit cu ajutorul conceptului³³
- realitatea lor obiectivă [a conceptelor], adică adevărul lor transcendent³⁴
- condițiile formale și obiective ale unei experiențe în genere³⁵
- condiții formale ale determinării obiectelor în experiența în genere³⁶

Termenii *posibilitate, formal, concept* se referă la forma conceptuală a obiectului, *realitate obiectivă, condiții obiective* se referă la obiectul dat în experiență.

Un concept are *realitate obiectivă* dacă obiectul gândit cu ajutorul conceptului este posibil; realitatea obiectivă a conceptului este același lucru cu posibilitatea obiectului. Putem gândi (conceptul este în intelect) posibilitatea obiectului anterior oricărei experiențe.

Totuși, putem cunoaște și caracteriza posibilitatea lucrurilor, fără a recurge în prealabil la experiența însăși, numai cu privire la condițiile formale sub care ceva este determinat în genere ca obiect în experiență, prin urmare cu totul *a priori*, totuși numai în raport cu experiența și limitele ei³⁷.

Adevăr material. Adevăr empiric

Adevărul material este al cunoștinței. Cunoștința care se adecvează obiectului în privința conținutului ei material sau sensibil este material adevărată. Adevăr empiric este adevărul judecăților empirice.

Raportul dintre cauză și efect este condiția valabilității obiective a judecăților noastre empirice cu privire la seria percepțiilor, prin urmare a adevărului lor empiric și deci a experienței³⁸.

³² Kant, CRP, p. 250 B.

³³ Kant, CRP, p. 224.

³⁴ Kant, CRP, p. 224.

³⁵ Kant, CRP, p. 225.

³⁶ Kant, CRP, p. 226.

³⁷ Kant, CRP, p. 226.

³⁸ Kant, CRP, p. 213.

Criteriile adevărului

Corespunzător adevărului formal al conceptului și adevărului material al cunoștinței, Kant vorbește despre criteriul formal al adevărului și despre criteriul material al adevărului.

Criteriul formal al adevărului este non-contradicția. Un concept adevărat sau o judecată adevărată trebuie să răspundă întâi unui criteriu de coerență logică specific intelectului.

Dar în ce privește cunoștința considerată numai după formă (cu înlăturarea oricărui conținut), este tot atât de clar că o logică, întrucât tratează regulile universale și necesare ale intelectului, trebuie să expună în aceste reguli criteriile adevărului. [...]

Criteriul formal al adevărului este universal și necesar, dar negativ:

Astfel, criteriul pur logic al adevărului, adică acordul unei cunoștințe cu legile universale și formale ale intelectului și rațiunii, este, ce-i drept, *conditio sine qua non*, prin urmare condiția negativă a oricărui adevăr [...]³⁹.

Un criteriu material căruia conceptele și judecățile să i se conformeze este însă imposibil. Adecvarea conținutului sensibil al obiectului la concept nu poate fi determinată *a priori*.

Nu se poate cere un criteriu universal despre adevărul cunoștinței în ce privește materia ei⁴⁰.

Prin aceasta, un criteriu universal al adevărului este imposibil:

Un criteriu universal al adevărului ar fi acela care ar fi valabil pentru toate cunoștințele, fără deosebire de obiectele lor. [...] este imposibil să se dea un criteriu suficient și totodată universal al adevărului⁴¹.

Concept și obiect

Adevăr există atunci când există concept și obiect. Adevărul este al conceptului în raportul său cu obiectul. Un criteriu material ar fi de prisos doar în cazul obiectului transcendent. Acesta, însă, nu se poate constitui în obiect al cunoașterii (căci categoriile nu au folosire transcendentă). Categoriile (conceptele pure) au *a priori* valabilitate obiectivă (sunt *a priori* adevărate), dar nu despre vreun obiect specific lor, propriu (obiectul transcendent), ci despre obiectele date intuiției sensibile.

Condițiile *a priori* ale unei experiențe posibile în genere sunt în același timp condițiile posibilității obiectelor experienței. Eu afirm că toate *categoriile* menționate mai sus nu sunt altceva decât *condițiile gândirii pentru o experiență posibilă*, așa cum *spațiul și timpul* conțin *condițiile intuiției* pentru această experiență. Prin urmare, și ele sunt concepte fundamentale pentru a gândi obiecte în genere corespunzătoare fenomenelor și au deci *a priori* valabilitate obiectivă [...]⁴².

Tocmai din această cauză nici categoriile nu reprezintă un obiect particular, dat numai intelectului, ci nu servesc decât pentru a determina obiectul transcendent

³⁹ Kant, CRP, p. 100.

⁴⁰ Kant, CRP, p. 100.

⁴¹ Kant, CRP, p. 100.

⁴² Kant, CRP, p. 150-151 A.

(conceptul despre ceva în genere) prin ceea ce este dat în sensibilitate, pentru a cunoaște astfel empiric fenomenele sub concepte de obiecte⁴³.

Obiectul transcendental nu este obiect al cunoașterii. Dar nici lucrul în sine nu este obiect al cunoașterii. Astfel că valabilitate obiectivă (adevăr) au conceptele, cele empirice și cele pure, în folosirea lor empirică, în legătură cu obiectele date intuiției sensibile în experiență.

Filosofia transcendentală. Logica transcendentală. Analitica transcendentală

Filosofia transcendentală este un sistem de concepte care descrie cunoașterea în măsura în care este posibilă *a priori*.

Numesc *transcendentală* orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală*⁴⁴.

Ca subdiviziune a ei, logica transcendentală studiază intelectul și rațiunea ca locuri ale formelor *a priori* ale cunoașterii obiectelor:

[...] știință a intelectului pur și a cunoașterii rațiunii, prin care noi gândim obiecte pe de-a întregul *a priori*. O astfel de știință care ar determina originea, sfera și valabilitatea obiectivă a unor astfel de cunoașteri ar trebui să se numească *logică transcendentală*, fiindcă are a face numai cu legile intelectului și rațiunii, dar numai întrucât se raportează la obiecte *a priori* [...]⁴⁵.

În sfârșit, acea diviziune a logicii transcendente care se ocupă de intelect și de principiile posibilității formale *a priori* a obiectelor și de legile valabilității obiective (adevărului) conceptelor este analitica transcendentală.

Deci partea logicii transcendente care expune elementele cunoștinței pure ale intelectului și principiile, fără care nici un obiect nu poate fi gândit, este analitica transcendentală și totodată o logică a adevărului⁴⁶.

Purtători de adevăr

Critica rațiunii pure nu este o logică și nu este o semantică. Este o metafizică și o epistemologie - în același timp. Logica transcendentală studiază formele facultății cunoscătoare constitutive obiectiv. Adevărul, din punctul de vedere al acestei logici, este „valabilitate obiectivă”.

Conceptul este o funcție a unității. El este predicatul unei judecăți posibile și aceeași unitate a diversului se regăsește în judecăți, atunci când se aplică un concept, sau în diversul sensibil dat în intuiție. Conceptul se aplică unei reprezentări și dacă, se aplică unui concept, dă naștere unei judecăți; dacă se aplică diversului sensibil, dă naștere unui obiect. Judecata are doar în mod derivat, mediat, indirect valabilitate obiectivă, ea este valabilă *despre* obiecte. Dar conceptul are în modul cel mai direct valabilitate obiectivă, întrucât el chiar contribuie direct, prin unitate, la constituirea

⁴³ Kant, CRP, p. 249 A.

⁴⁴ Kant, CRP, p. 66.

⁴⁵ Kant, CRP, p. 99.

⁴⁶ Kant, CRP, p. 102.

obiectului. Iar aceasta este, desigur, mai important pentru o logică transcendentă decât orice adevăr discursiv (judecată).

De aceea, atunci când este vorba de adevăr în *Critica rațiunii pure*, este vorba mai adesea de *concepțe* adevărate. Purtătorii de adevăr la Kant sunt concepțele.

Hegel

Prezentarea noastră se bazează pe textul *Științei logicii*. Conceptul central este acela de *Aufhebung*.

Aufhebung

Aufhebung a fost tradus pe românește prin *suprimare și totodată conservare* și această traducere corespunde sensului pe care Hegel îl atribuie explicit termenului, afirmând că el se găsește în limbă:

„*Aufheben*” are în limba germană un dublu înțeles: el înseamnă a păstra, a *conserva* și în același timp și a face să înceteze, a *pune capăt*. [...] Cele două determinații acum menționate ale lui „*aufheben*” pot fi din punct de vedere lexical date ca două *semnificații* ale acestui cuvânt⁴⁷.

În accepțiunea sa tehnică, *Aufhebung* se aplică în gândirea concepțelor.

Gândirea

Gândirea are două resurse care îi sunt caracteristice. Prima este capacitatea de a determina conținuturile sale; a determina un conținut de gândire înseamnă a-l face clar (în sine) și distinct (de alte conținuturi). Gândirea își determină conținuturile făcându-le clare și distincte.

A doua caracteristică a gândirii este refuzul contradicției. Gândirea tinde să fie coerentă, adică necontradictorie.

Conținuturile gândirii sunt date în concepțe.

Concepțele

Reflecția asupra unui concept pentru a-l determina în opoziție cu tot ce îl poate contrazice produce negația conceptului. Dar conceptul și negația sa se află în contradicție. În limbaj hegelian, conceptul inițial se află în modul său nemijlocit de a fi. Contradicția îl suprimă, dar nu îl nimicește, ci îl conservă - *aufheben*.

Păstrarea însăși include deja în ea negativul, în sensul că este scos ceva din modul său nemijlocit de a fi și deci din ființa determinată deschisă influențelor exterioare pentru a fi conservat. Astfel ceea ce este suprimat este totodată ceva ce este conservat, ceva ce și-a pierdut numai modul său nemijlocit de a fi, însă ceva care, pentru acest motiv, nu este nimic⁴⁸.

Conceptul și contradictoriul său coexistă în unitate. Expresia unității lor va fi un nou concept, conceptul *reflectat*, care include conceptul inițial și contradictoriul conceptului inițial ca *momente* ale sale.

⁴⁷ Hegel, SL, III, 110.

⁴⁸ Hegel, SL, III, 110.

Ceva este suprimat și conservat totodată numai întrucât el a intrat în unitate cu contrariul său; cu determinația aceasta mai precisă a unui ce reflectat, ceva poate fi numit just *moment*⁴⁹.

Abstract și concret

Conceptul inițial, aflat în mod de a fi nemijlocit, este *abstract*. Conceptul reflectat, rezultat al *Aufhebung*-ului, are determinații mai multe, întrucât conține conceptul abstract și contradictoriul lui ca momente. Conceptul reflectat este *concret*. *Aufhebung* este o mișcare de la abstract la concret.

Ființa, neantul, devenirea

Unul din exemplele cele mai elaborate de aplicare a *Aufhebung*-ului este asupra conceptului de ființă. Ființa este determinația fundamentală, nestructurată, a oricărui conținut de gândire și ea însăși este lipsită de determinații. Este cel mai abstract concept. Efortul gândirii de a face clar și distinct conceptul de ființă produce contradictoriul ființei, neantul, în opoziție cu care, doar, ființa poate fi înțeleasă și cu care ea, în cele din urmă, se identifică.

Ființa pură este nedeterminatul pur și vidul pur. Nu este nimic de intuit în cuprinsul ei, dacă se poate vorbi aici de intuiție, sau ea este numai această pură și goală intuire însăși. Tot atât de puțin cuprinde ea în sine ceva ce ar fi obiect de gândire sau ea este tocmai numai această gândire goală. Ființa, nemijlocitul nedeterminat, este, de fapt, *neant*, nici mai mult nici mai puțin decât neant⁵⁰.

Este astfel afirmată „unitatea ființei și a neantului”⁵¹:

Prin urmare, ființa pură și neantul pur sunt totuna⁵².

Unitatea ființei și a neantului este un concept mai concret decât ființa, căci conține ființa și, de asemenea, neantul ca momente: devenirea.

Adevărul conceptului

Adevărul unui concept abstract, aflat în modul său nemijlocit de a fi, este conceptul concret, reflectat, determinat, rezultat al *Aufhebung*-ului. Conceptul reflectat este adevărul atât al conceptului inițial, abstract, cât și al contradictoriului său; un concept este adevărul momentelor sale. Astfel, adevărul ființei (și, în același timp, al neantului) este devenirea.

Adevărul nu este nici ființa nici nimicul, ci este în faptul că ființa nu trece, ci a trecut în neant, iar neantul în ființă. Dar, de asemenea, adevărul nu rezidă în lipsa lor de deosebire, ci în faptul că ființa și neantul *nu sunt unul și același lucru*, că sunt *absolut diferite*, că sunt însă tot atât de mult și nedespărțite, inseparabile, și că, în mod nemijlocit, *fiecare dispare în contrariul său*. În consecință, adevărul lor este această *mișcare* a nemijlocitei dispariții a uneia în celălalt; adevărul lor este *devenirea*, mișcare în care ambele sunt diferite; diferența lor este însă una care s-a suprimat în mod tot atât de nemijlocit⁵³.

⁴⁹ Hegel, SL, III, 111.

⁵⁰ Hegel, SL, III, 78.

⁵¹ Hegel, SL, III, 78.

⁵² Hegel, SL, III, 78.

⁵³ Hegel, SL, III, 79.

Structura conceptuală

Caracterul abstract sau concret al unui concept nu este absolut, ci relativ. Conceptul inițial este *mai* abstract, conceptul reflectat este *mai* concret. Dar și conceptului reflectat i se poate aplica *Aufhebung*; el va trece în contradictoriul său și apoi, ambele, într-un nou concept reflectat. Acesta din urmă este și mai concret (are și mai multe determinații în momentele sale). Și așa mai departe. Avem, de fapt, o structură conceptuală care se îmbogățește treptat prin concretizare.

Arborele lui Porfir

Modul clasic de a considera îmbogățirea treptată a unei structuri conceptuale provine din metoda diviziunii a lui Platon și este ilustrat în arborele lui Porfir. Un concept mai general este divizat în concepte mai specifice contrare prin considerarea unei determinații. De pildă conceptul general de „animal” se divide în concepte specifice și contrare „vertebrat” și „nevertebrat” prin luarea în considerare a determinației „posedă coloană vertebrală”.

Conceptul obținut în urma diviziunii (conceptul specific) are conținutul mai bogat decât conceptul divizat (conceptul inițial), ale cărui determinații le conține. Conceptul „vertebrat” are toate determinațiile conceptului „animal” și, în plus, determinația sa specifică „posedă coloană vertebrală”.

Diviziunea se poate aplica în continuare conceptului mai specific și se obține o structură conceptuală în care fiecare concept mai specific conține toate determinațiile tuturor conceptelor mai generale care îl preced și în care determinațiile fiecărui concept mai general sunt conținute în toate conceptele mai specifice care urmează.

***Aufhebung* și diviziune**

În limbajul lui Hegel, conceptul mai general se numește abstract, conceptul mai specific se numește concret. Structura conceptuală se îmbogățește și la Hegel de la abstract la concret, dar nu prin diviziune, ci prin *Aufhebung*. Deosebirea față de diviziune este aceea că prin *Aufhebung* conceptul își generează, își constituie, își produce contradictoriul și că el intră, împreună cu contrariul lui, ca momente, în conceptul concret. Ființa nu este divizată, cum ar fi la Porfir, în concepte contrare, ci ea trece în neant și ambele, ființă și neant, devin momente ale conceptului reflectat de devenire.

Sferă și conținut

Hegel nu vorbește niciodată de sfera (în limbaj contemporan: extensiunea) conceptelor sale. El vorbește doar de conținutul (în limbaj contemporan: intensiunea) lor.

Să observăm că arborele lui Porfir poate fi descris și extensional. Astfel gândită, pe măsură ce este elaborată, structura conceptuală porfiriană „sărăcește”: ținând seama de raportul invers dintre extensiune și intensiune, conceptele mai concrete, fiind mai bogate în conținut, au sfera mai restrânsă (vertebratele sunt mai puține decât animalele, mulțimea vertebratelor este inclusă în mulțimea animalelor).

Concepte empirice și *Aufhebung*

Dar Hegel nu consideră niciodată concepte empirice ca acelea pe care le-am considerat noi ca să exemplificăm metoda platonice a diviziunii. Pot fi conceptele lui

Hegel empirice? Oare cum ar putea fi aplicat *Aufhebung* unui concept empiric? De exemplu, conceptului „câine”: gândind asupra lui, pentru a-i da determinațiile, conceptul trece în contrariul său, conceptul de „non-câine” și, împreună, cele două vor fi momentele conceptului reflectat, concret, „câine”.

Să gândim *Aufhebung*-ul acestui concept pe latura sa extensională. Extensiunile conceptelor contrare „câine” și „non-câine” sunt complementare. Dar nu complementare într-o mulțime anume, căci nu gândim conceptul de „non-câine” ca fiind mărginit de alt concept dat dinainte. Extensiunea sa este complementara extensiunii conceptului „câine” în mulțimea totală. Conceptul de „câine” și cel de „non-câine” sunt, de fapt, contradictorii.

Este greu de înțeles care ar putea fi extensiunea conceptului de „câine reflectat” și singura propunere rezonabilă pare a fi reuniunea extensiunii momentelor sale: mulțimea totală. Dar atunci „câinele reflectat” este un fel de transcendental.

Aufhebung nu poate fi gândit extensional. Dar conceptele au intensiune și extensiune. Sunt conceptele lui Hegel concepte de un gen aparte?

Concepte pure sau categorii

Da. Ele sunt, în limbaj kantian, categorii, adică funcții ale unității în intelect. Numai astfel pot fi gândite independent de obiectele cărora li se aplică (independent de extensiune). Pentru că numai ele au extensiune universală. Să observăm că ființa, neantul sau devenirea se aplică oricăror obiecte posibile. Despre ce obiecte este vorba?

Concept și obiect

Logica lui Hegel nu este o logică a formei gândirii pur și simplu, ci o știință a conținutului gândirii în același timp. Tratatând despre *conceptele* de ființă, neant, devenire, ea tratează de fapt ființa, neantul, devenirea ca subiectele sale. Gândirea, pentru Hegel, nu are de a face cu reprezentări, „lumea” nu este *reprezentată* în gândire, ci este prezentă, este făcută *manifestă* în gândire. Structura conceptuală hegeliană înaintază, prin *Aufhebung*, spre un concret autentic.

Spre deosebire de Kant, Hegel pare să meargă dincolo de „deducția transcendentală” a condițiilor *formale* ale experienței și spre o deducție a condițiilor ei *materiale*⁵⁴.

Logica

Așadar logica lui Hegel este o logică transcendentală: ea tratează despre categoriile sau conceptele pure ale intelectului. Ca și la Kant, conceptele pure sunt constitutive obiectului, doar că acestuia (obiectului) i se retrage partea sensibilă, irațională. Obiectul este constituit în întregime în gândire. Lumea și gândirea se suprapun. Logica transcendentală a lui Hegel este o ontologie.

Adevărul și purtătorii de adevăr

Adevărul este o relație cu realitatea. În cazul lui Hegel, o relație a conceptului cu realitatea. Dar realitatea se constituie și ea conceptual, prin *Aufhebung*. Realitatea este conceptul devenit concret și acesta este sensul unor afirmații de genul „Devenirea este

⁵⁴ Redding, Hegel, *SEP*.

adevărul ființei”. Fiecare concept are adevărul său și acesta este conceptul concret obținut din el prin *Aufhebung*.

Ideea

Unitatea conceptului cu realitatea sau unitatea conceptului cu obiectivitatea este ideea. Dar ambele formulări sunt exact definiții ale adevărului. Ideea este adevărul.

Dar ideea nu are numai sensul mai general al *ființei adevărate*, sensul de unitate a *conceptului și realității*, ci și înțelesul mai determinat de *concept subiectiv și de obiectivitate*⁵⁵.

Ideea este unitatea conceptului și a obiectivității, este adică adevărul⁵⁶.

Ideea este *concept adecvat*, adevărul obiectiv sau *adevărul ca atare*. Când ceva este adevărat, este adevărat prin *ideea sa* sau *ceva este adevărat numai întrucât este idee*⁵⁷.

Bibliografie

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. trad. rom. D. D. Roșca, *Știința logicii*, București: Editura Academiei 1966. Toate citatele se referă la paginația ediției princeps.

I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*. trad. rom. Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, *Critica rațiunii pure*, București: IRI 1994.

R. L. Kirkham. *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

W. Kneale; Martha Kneale, *The Development of Logic*, 1962. Trad. rom. *Dezvoltarea logicii*, în două volume. Vol. I trad. C. Popa, 1974. Vol. II trad. S. Vieru, U. Morgenstern, Cluj: Dacia 1975.

Ș. Leoca, *Purtători de adevăr*. În curs de apariție.

Ș. Leoca, *Problema factorizării și purtătorii de adevăr*. În curs de apariție.

Ș. Leoca, *Three lessons on truth bearers, including Kant*. În lucru.

P. Redding, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2002 Edition), E. N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/hegel>

R. Stern (ed.), *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*. London: Routledge and Kegan Paul 1993, 4 vol.

⁵⁵ Hegel, SL, V, 240.

⁵⁶ Hegel, SL, V, 238.

⁵⁷ Hegel, SL, V, 236.

APPARENCE ET JUGEMENT

Călin SĂPLĂCAN

REZUMAT: Aparență și judecată. Care este locul pe care trebuie să-l acordăm imaginilor trupului în viața practică de fiecare zi, în relațiile noastre, la nivel individual, respectiv social? Imaginile trupului sunt variate ca aspect și implică adesea consecințe imprevizibile. Situate între instanța trupului și cea a privirii, ele ne ating pe noi înșine și pe celălalt. În confruntarea dintre aparențe și judecată, este necesar să cântărim imaginea trupului dintr-o dublă perspectivă: fenomenologic-ontologică și estetică-etică.

Il y a un écart entre la réalité du corps et son image de telle sorte qu'aujourd'hui, paraître a plus de valeur qu'être.¹ D'où ce désir de devenir image, de se construire une image du corps: on retire, on ajoute, on façonne.² Si les prétextes et les motivations de cette construction varient (idéologiques, religieuses, esthétiques, hygiéniques, médicales, érotiques etc.), le sens reste le même: le paraître corporel.

Nous pouvons nous demander quel est l'intérêt de cette mise en scène des apparences? Le plus souvent, dans notre culture, l'image du corps constitue le support référentiel et communicationnel de premier ordre dans une rencontre, dans un face-à-face. Cette mise en scène des apparences est destinée à toucher le regard de l'autre: „L'individu tire un bénéfice narcissique et social de cette relation privilégiée à son propre corps, car c'est bien souvent à partir de lui que le regard d'autrui nous juge.”³ Les artistes, les sportifs, les politiciens le savent mieux que quiconque: il faut donner une bonne image. En apparaissant, un lien s'établit entre le corps et le regard des autres, dont le risque est d'être jugé sur les apparences... car le dehors ne dit-il pas le dedans? Il est temps de voir de plus près ce que les apparences peuvent nous apprendre.

Aspect, air, allure, mine, forme, couleur, extérieur, semblant, physionomie, visage, attitude, contenance, maintien, cachet, fard, illusion, frime, prétexte, feinte, simulacre, brillant sont quelques synonymes attachés au terme d'apparence corporelle. L'apparence, c'est-à-dire l'extérieur, c'est ce qui se tient dehors, n'a pas bonne renommée. La sagesse populaire est là pour nous le rappeler: „ne pas se fier aux apparences”, „l'habit ne fait pas

¹ Cf. Marion, Jean-Luc. *La croisée du visible*. Sibiu, Ed. Deisis, 2000, p. 86.

² La tête remodelée de l'indien chinook, les mutilations dentaires au Soudan, le nez ou les oreilles ornés des gens d'Amérique, le cou étiré de la femme birmane, la taille fine des Européennes, le pied de la femme chinoise, les scarifications des tribus d'Afrique, les tatouages des gens d'Océanie etc., l'anatomie constitue le terrain privilégié pour la constitution d'une image du corps. Ce qui varie c'est le degré de profondeur: du maquillage à la chirurgie esthétique. Cf. Borel, France. *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*. Ed. Pocket, 1998.

³ Raveneau, Gilles, Une nouvelle économie du corps: bien-être, narcissisme et consommation. in *Société*, nr. 3/2000, Ed. De Boeck/Université, Paris/Bruxelles, p. 25.

le moine”, „tout ce qui brille n’est pas or” etc. Les traits d’apparence qui visent la superficialité, ont été discrédités par la sagesse populaire et par la pensée chrétienne à cause de leur opposition à la profondeur, à la réalité, à l’essence et à la substance.

Ce n’est pas, en tout cas, l’avis de Michel Maffesoli, pour qui les apparences sont une manière de connaître, de „naître avec” ou de se faire connaître. Ne peut-on pas parler, se demande-t-il, d’une profondeur de la surface, d’une vérité de la surface, une vérité à fleur de peau? Faut-il se contenter de la constatation que la sagesse populaire nous apprend ou faut-il voir de plus prêt ce que l’apparence peut nous apprendre? M. Maffesoli ne conteste la fragilité de l’apparence corporelle, car, dit-il: „Pour faire image, quoi de plus fragile, de plus changeant aussi que la peau d’un individu; sensible aux variations saisonnières, aux températures, aux divers avatars extérieurs, elle se modifie suivant les ages de la vie.”⁴ Mais, cette méfiance vis-à-vis des apparences, se demande-t-il, n’est-elle pas liée à un fantasme intellectuel qui voudrait chercher la vérité au-delà de ce qui se voit? N’y a-t-il une intelligence des apparences, qui s’offrent dans l’expérience quotidienne? Il est nécessaire d’être plus attentif à ce morcellement pour en saisir l’éventail des sens de l’image du corps, ses variations. Il s’agit pour l’auteur d’une „cure de la Vérité”,⁵ une connaissance autre que celle rationnelle, qui intègre l’apparence, l’émotion, le frivole. Ce jeu des apparences à travers leurs mises en scène n’est que le fruit d’une esthétisation de la vie, spécifique à notre société. Il est en vain de minimaliser, voir nier, cette esthétisation de la vie au profit de „ce qui doit être” la vie. Cette expérience esthétique propose un jugement existentiel à partir des apparences, des émotions, de la séduction etc. et remplace un jugement des valeurs qui s’appuie sur „la croyance en un arrière-monde”, qui voudrait déterminer normativement ou judicativement ce qui „doit être” la vie. Face à ces jugements de valeur, l’auteur rappelle que „pour être, la vie doit paraître”⁶ et veut prendre distance par rapport „à la dure discipline phénoménologique” et par rapport aux philosophes „gardiens du concept”, „des clercs de service croyant possible de dénier ce qui est, afin de sauvegarder l’admirable perfection de leur dogmatique!”⁷

Les positions de l’auteur vont nous servir à questionner les apparences à partir du rapport ontologie/phénoménologie et le jugement à partir du rapport esthétique/éthique.

a. Du jeu des apparences (ou le rapport ontologie/phénoménologie)

Malgré la méfiance que l’auteur montre vis-à-vis de la phénoménologie, son insistance sur les apparences semble joindre le principe phénoménologique de l’école de Marburg: „autant d’apparence, autant d’être”. En effet, ce principe exprime le fait qu’il n’y a pas de réel que phénoménal, en soulignant ainsi la corrélation entre les deux. Le principe invoqué laisse place à une confusion, voire une indétermination au niveau de l’expression littérale, car cette corrélation entre l’apparaître et l’être induit une équivalence au niveau de l’essence. Il s’agit de mettre en évidence le pouvoir de l’apparaître face à l’être, car l’être n’est rien tant que l’apparaître n’est pas, étant donné que l’essence de l’être se trouve déployée dans l’apparaître. Dans notre cas, cela se traduit par une subordination, même

⁴ Maffesoli, Michel, *Au creux des apparences*. Paris, Plon (coll. Biblio/Essais), 1990, p. 105.

⁵ Maffesoli, Michel, p. 104.

⁶ Maffesoli, Michel, p. 130.

⁷ Maffesoli, Michel, p. 10.

une réduction de la chair invisible, à la visibilité du corps et plus largement du sujet au *look*. Il y a une préséance de la phénoménologie sur l'ontologie.

Mais, notre balbutiement langagier quant aux termes d'apparence et d'apparaître, impose quelques clarifications. Les recherches phénoménologiques, nous dévoilent une double correspondance du verbe „apparaître”: l'apparence et l'apparition (ou l'apparaître).⁸ Pour Geneviève Hébert, „L'apparaître de la chose est sa donation; c'est ainsi qu'elle se communique, qu'elle se donne et peut être reçue, pas autrement.”⁹ Apparaître reviendrait à se montrer, surgir, devenir visible, ayant un caractère de certitude, même si elle demande à être déchiffré. Quant à l'apparence, elle est „l'instance médiatrice de la présence”. Et, si on trouve en elle la trace de l'apparaître, elle semble moins fondamentale¹⁰, car elle „s'avoue d'emblée suspecte, fragile, contestable”, capable de faire perdre le sujet dans ses abîmes. Si cette clarification vise plutôt l'intensité des déterminations phénoménologiques et ontologiques, et non pas l'identité d'essence, elle nous met mal à l'aise, car on voit mal comment on peut tracer une ligne de démarcation si claire entre l'apparaître et l'apparence. En fait, en opérant une réduction de l'être à l'apparaître, le phénomène voit dédoublé en apparaître et apparence.

Faut-il revendiquer le cri d'ordre évoqué par la phénoménologie: „droit aux choses-mêmes!”? Cette question n'écarte pas la problématique de l'apparaître. Ce qui change, c'est le fait que cet apparaître est subordonné au principe d'accès. Dans cette perspective, c'est l'être lui-même qui détermine les moyens appropriés à sa connaissance. Mais cette position, s'avère intenable, car que pouvons-nous connaître de l'être lui-même, sinon ce qui se donne dans l'apparaître? C'est un écueil, qui consiste à séparer l'essence de l'être de l'apparaître, en cherchant l'expressivité dans un concept sans apparaître. Cette perspective ne peut aboutir qu'à un vide. Comment saisir l'apparaître, à la fois comme révélateur de la profondeur de l'être et sans en être la profondeur elle-même? Pour sortir de cette impasse,

⁸ cf. Jacques, Francis; LEUTRAT, Jean-Louis. *L'autre visible*. Paris, Méridiens Klincksieck/Presse de la Sorbonne nouvelle, 1998, p. 18.

⁹ Hébert, Geneviève. „L'invisible dans le visible.” in *Transversalités*, nr. 78/2001, p. 69-70

¹⁰ Le Cantique des Cantiques nous offre un bon exemple concernant la mise en valeur des apparences: tel partie du corps est comme... , ou ressemble à... , ou fait penser à... . Ainsi, le teint foncé ne semble pas être un atout de la beauté, au contraire; les yeux sont des colombes (Ct 1, 5;4, 1) ou des étangs à Heshbôn (Ct 7, 5) ce qui fait penser aux yeux grands et allongés; les cheveux - des troupeaux de chèvres dégringolant sur les pentes de Galaad (Ct 4, 1) – invoquent les poils longs et noirs; les dents doivent être blanches et complètes, car elles sont comme un troupeau de brebis qui remontent du lavoir (Ct 4, 2), chacune ayant sa jumelle (Ct 4, 2); les lèvres sont un ruban écarlate (Ct 4, 3), donc rouges et fines; la tempe est comme la tranche d'une grenade (Ct 4, 3) qui suggère une teinte rouge; le cou est comparée à la Tour-de-David (Ct 4, 4) ou à la Tour-d'Ivoire (Ct 7, 5) ce qui pourrait penser à un cou ferme et élancé; les seins ressemblent à deux faons, jumeaux d'une gazelle (Ct 4, 5), mais aussi aux grappes du palmier (Ct 7, 8), aux grappes de la vigne (Ct 7, 9) ou encore à deux tours (Ct 7, 10) ce qui fait penser aux seins enjoueurs et fermes; les hanches sont comme des anneaux, oeuvre de mains d'artiste (Ct 7, 2), fait penser à la rondeur, mais une rondeur esthétique; la stature est comparable à un palmier (Ct 7, 8) qui suggère un corps élégant etc.

nous faisons appel à Urs von Balthasar¹¹, qui se sert d'une image: la croisée entre le plan et la profondeur. Ainsi, la profondeur invisible s'exprime et se montre dans le plan de l'extériorité. Ainsi, l'apparaître révèle une profondeur sans en être la profondeur même, mais une profondeur qui ne nous est pas donnée que par l'apparaître.

Que reproche alors Maffesoli à cette entreprise phénoménologique? La prise de distance de l'auteur vis-à-vis de la phénoménologie, est liée au dédoublement du phénomène. Si les apparences sont une manière de faire surface, elles sont aussi une sorte de mise en scène de qui vise à se présenter. Pour Maffesoli, ce jeu des apparences est un „vecteur de connaissance”.¹² Il nous interpelle sur la question de la connaissance, notamment celle rationnelle, dont il oppose un mode de connaissance esthétique qui intègre: „le frivole, l'émotion, l'apparence”¹³. Car pour l'auteur, si la raison est abandonnée à elle-même, elle peut ne duire qu'au phénoménisme absolu, au nihilisme. En effet, l'auteur met en contrebalance la phénoménologie et l'esthétique par le biais de la rationalité.

Plus encore, en mettant en question la phénoménologie, il reproche à celle-ci un oubli de la vie. Expliquons-nous! L'intuition constitue ce qui rend possible tout phénomène, mais aussi tout mode d'apparaître. En se mouvant dans ce qui est jeté devant, l'intuition reste aux prises de la transcendance, étant frappée d'un grand oubli: la vie. Ainsi, la perspective phénoménologique se trouve frappée d'une sorte d'innocence ontologique, coupée de toute perspective de la vie.

La lecture que l'auteur fait, accorde aux apparences un caractère ontologique. Dans cette perspective, les apparences se voient investies d'une place centrale, par rapport auquel tout est construit. Il s'agit d'une succession „d'épiphanies”, qui ne sont pas dépourvues des contrariétés en faisant place aux émotions, aux répulsions, aux passions, aux attractions, aux éléments contradictoires comme l'amour et la haine – mais, qui ont une cohérence spécifique que nous sommes tenus de prendre en compte. L'auteur souligne un glissement progressif qui s'opère avec l'esthétisation de la vie: de l'identité à l'identification. Dans ce glissement l'identité n'est qu'une fragile construction difficilement saisissable, qui s'élabore à partir „d'une vision théologique ou normative du monde [...] En d'autres termes, c'est parce que le monde «doit être» eci où cela que l'individu doit avoir une identité.”¹⁴ En fait, dit l'auteur, on doit parler plutôt d'une identification qui s'opère à travers des situations et des expériences multiples, qui intègre cette logique esthétisante: communication, expérience de l'autre, émotions collectives etc. L'identification mettrait en valeur moins un individu unifié qu'une personne aux multiples visages séquentielles. C'est à partir de ces multiples visages, parfois concurrentielles, que la personne va s'identifier. Mais cette identification esthétique pose des questions éthiques.

¹¹ Balthasar, Hans Urs von *La théologique. 1. La vérité du monde*. Namur, Ed. Culture et Vérité 1985, p. 146.

¹² Maffesoli, Michel, p. 106.

¹³ Maffesoli, Michel, p. 11.

¹⁴ Maffesoli, Michel, p. 249.

b. ... aux abîmes des apparences (ou le rapport esthétique/éthique)

L'apparence fait partie de la construction d'un corps socioculturel: „par apparences interposées, goûts, «look» agressifs ou classiques, s'exprime le vaste jeu d'attraction-répulsion qui façonne la société.”¹⁵ Ainsi, l'image du corps constitue un objet d'investissement non seulement individuel, mais aussi collectif, car elle s'offre autant à ses propres yeux qu'aux yeux des autres. Il y a des échanges qui s'établissent au niveau des apparences qui établissent des critères de beauté et de laideur.

L'apparence corporelle est médiatrice dans les rapports aux autres, étant un facteur de socialité. Pour l'auteur, le lien social est plutôt émotionnel que rationnel, lié à „un sentir ensemble”,¹⁶ „une émotion commune”¹⁷, qui engendre le sentiment d'appartenance à un groupe. Le paradigme esthétique, dont Maffesoli propose, est lié aux émotions communément partagées, qui s'inscrivent dans une perspective communicationnelle: „C'est donc l'horizon de la communication qui sert de toile de fond à l'exacerbation de l'apparence.”¹⁸ Cette „épiphany” du corps liée à l'efficacité de l'image, favorise la connaissance, en ouvrant pour celui qui regarde un chemin de contemplation pour lui permettre de „naître avec” ce qui est observé. Cela est fort visible à travers les images du corps en spectacle et par les sensations que le corps induit.¹⁹ En fait, il y a une prise de conscience du fait que l'épiderme, les vêtements” etc. sont des machines à communiquer. D'où cette intensification des activités communicationnelles par l'exacerbation des apparences. Si l'esthétique s'autorise d'une connaissance liée à la sensibilité, aux sensations etc. n'est-il pas nécessaire de questionner éthiquement le rapport à l'apparence par l'intermédiaire de la relation intersubjective, dans le rapport à autrui?

La dépossession culturelle du corps

Un parallèle entre G. Hébert et M. Maffesoli, nous conduit à un rapprochement entre l'apparition et l'identité, respectivement entre l'apparence et l'identification. Pour G. Hébert, nous avons vu, l'apparence est *suspecte, fragile, contestable*.²⁰ Comment? Nous allons prolonger la pensée de G. Hébert.

L'apparence est suspecte. Mais, elle est suspecte par rapport à quoi? Par rapport au discours qu'elle propose. Car si les apparences nous livrent à travers les signes un discours manifeste de la superficialité, elles ne se confondent avec le discours latent de l'image du corps liée à sa signification. Un tel poids accordé au donné pur de la visibilité (à la sensation pure) chez Maffesoli condamne la signification.

L'apparence est fragile. En effet, en jouant sur les apparences comme perception du corps, c'est cette surface visible de la manifestation du corps qui va donner le caractère enchanteur et ensorcelant, c'est seulement elle qui va assurer la vérité et sa moralité. „Le corps est un charnier des signes” Ces signes sont disséminés dans l'apparence (taille, poids, couleur, traits etc.) pour finalement orienter le regard de l'autre, pour se faire „classer”

¹⁵ Maffesoli, Michel, p. 122.

¹⁶ Maffesoli, Michel, p. 13.

¹⁷ Maffesoli, Michel, p. 129.

¹⁸ Maffesoli, Michel, p. 110.

¹⁹ Maffesoli, Michel, p. 127.

²⁰ Hébert, Geneviève, *L'invisible dans le visible*, p. 69-70.

dans une idéologie, dans une société ou dans une perspective morale. Bien sûr, celle-ci est soumise à l'acceptation ou non des témoins. L'enjeu de l'importance des apparences corporelles pour les acteurs sociaux est celui de se mettre socialement en jeu, selon les circonstances. Ceux-ci doivent gérer au mieux leur „capital apparence”, car ils sont livrés à un regard évaluatif de l'autre, qui le positionne socialement, moralement, ethniquement. Or, les phénomènes d'apparence sont liés à une lecture subjective interne, à une disposition subjective, car l'œil peut voir de manière différente cette production des apparences.

L'apparence est contestable. L'association du corps avec une œuvre d'art est évidente: tous les deux cherchent à réduire la profondeur, en se produisant comme pure surface: couleur, rythme etc. L'image du corps doit s'ajuster selon un ensemble de signes, un code. Un code, qui, comme le remarque France Borel²¹, a sinon la force d'une loi, au moins celle d'une convention. Un code qui s'incarne et qui passe par les blessures: „Tout se passe comme si l'homme se sentait à l'étroit dans son image originelle. Le processus culturel vise à modifier et à élargir cette image donnée par la naissance, vierge de discours. Ce désir de briser les limites se réalise, au moins partiellement, dans un mélange de plaisir et de souffrance, selon le sempiternel adage: „il faut souffrir pour être beau.”²² On peut se demander si cette libération de l'image du corps des contraintes ou tabous théologiques ou normatives du monde, dont parle Maffesoli, n'est pas remplacée par „une dépossession culturelle”²³ du corps. Cette dépossession culturelle du corps est soutenue par les modèles culturels proposés et manifesté dans l'accroissement des spécialistes dans l'esthétique du corps. La multitude des règles et des conseils corporels qui abonde dans notre société confirme cette hypothèse: passage d'une économie naturelle à une économie de marché. Baudrillard ne fait que confirmer cela à travers une lecture sémiologique. Le signe est soumis à une logique économique de marché. Cette économie du signe se substitue à une économie symbolique, correspondante à celle que Maffesoli décrit à travers l'exaltation des apparences. Cette esthétisation de la vie, dit l'auteur, a envahi notre société. Le rapport entre esthétique et éthique se voit poser en termes de normativité.

Normativité éthique ou normativité esthétique?

Que ce soit au niveau de la beauté, de la santé ou du désir sexuel, il y a un projet de construction esthétique qui vise à créer l'image d'un corps selon les règles socioculturelles. Or, cette normativité esthétique pose des problèmes éthiques notamment en ce qui concerne le défaut d'apparence²⁴.

²¹ Borel, France, *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*. Pocket, 1998, p. 36.

²² Borel, France, *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, p. 34.

²³ Maisonneuve, Jean, Bruchon-Schweitzer, Marilou, *Modèles du corps et psychologie esthétique*, Paris, PUF 1981, p. 37.

²⁴ Nous privilégions la perspective de l'image visuelle. Mais, les défauts d'apparence et les stigmates d'autrui tiennent plutôt de la perceptibilité qui ne s'arrête pas à la visibilité scopique. C'est en raison de quoi au même titre que la physionomie, l'odeur et le bégaiement etc. peuvent constituer eux aussi des stigmates.

APPARENCE ET JUGEMENT

„Chère Mademoiselle Coeurs Solitaire,

J'ai 16 ans maintenant et je ne sais pas quoi faire et j'aimerais bien si vous pouviez me dire ce que je dois faire. Quand j'étais petite ce n'était pas aussi grave parce que je m'étais habitué à entendre les garçons du quartier se moquer de moi, mais maintenant j'aimerais bien avoir des amis comme les autres filles pour sortir les samedis soir, mais les garçons veulent pas de moi parce que je suis née sans nez, et pourtant je danse bien et j'ai un joli corps et mon père m'achète de beaux habits.

Je reste assise à me regarder toute la journée et je pleure. J'ai un gros trou au milieu de la figure qui fait peur aux gens même à moi alors que je peux pas en vouloir aux garçons de ne pas vouloir sortir avec moi. Maman m'aime, mais elle pleure quand elle me regarde c'est affreux.

Qu'est-ce que j'ai fait pour mériter un sort aussi horrible? Même si j'ai fait des mauvaises choses s'étais pas avant d'avoir un an et je suis née comme ça. J'ai demandé à papa et il a dit qu'il sait pas, mais que peut-être j'ai fait quelque chose dans l'autre monde avant ma naissance ou que peut-être j'étais punie pour ses péchés. Mais je ne crois pas parce qu'il est très gentil. Est-ce que je devrais me suicider?

Amicalement,
Désespérée"²⁵

Certes, l'exemple choisi est aussi ambigu que radical. Il s'agit d'abord d'une ambiguïté qui met en place un joli corps et un visage monstrueux. Ensuite, c'est un exemple radical car il y a des différences notables entre laideur et monstruosité. Si la laideur est définie selon des critères culturels qui diffèrent d'un pays à l'autre, la monstruosité inclue la laideur en mettant en question notre humanité. Le monstre se situe sur la frontière: entre l'humain et l'inhumain. Mais cette frontière est celle du regard qu'on porte sur notre humanité. Car, en pointant du regard le monstre, c'est notre regard monstrueux qu'on pointe, par la compartimentation qu'il pratique vis-à-vis de notre humanité. Les interrogations éthiques ne manquent pas.

La première question éthique qui nous vient à l'esprit, c'est celle du rapport entre l'image du corps imposée par les modèles culturels et l'exclusion. Il s'agit en effet d'une double exclusion, l'une en générant l'autre, car le rejet que subit la fille de la part des autres, aboutit finalement à un rejet d'elle-même.

Une deuxième question éthique est liée au regard des autres. Cette figure horrifiante qui se présente à nous constituer une véritable épreuve, car l'indifférence est impossible: „ça saute aux yeux"... pour ne pas dire „ça crève les yeux", car le poids du visible est parfois à la limite du supportable. La laideur, s'impose (dans le sens fort de ce mot) à la perception... elle ne passe pas inaperçue. L'apparence physique déclenche des réactions différentes. Si dans l'exemple ci-dessus on cite la moquerie, nous pouvons ajouter: la gêne, le dégoût, la pitié, la fascination etc.

Une troisième question éthique se pose au niveau des relations. En effet, comme remarque Eve Gardien, toute communication est bouleversée et orientée par cette image inhabituelle du corps qui violente au plus profond nos émotions, de sorte que toute

²⁵ Goffman, Ervin, *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*. Paris, Ed. de Minuit 1975, p. 9.

relation d'amour, de séduction est bloquée. La laideur viole le partage. Car, si dans un face-à-face avec un pauvre je peux partager mon argent pour apporter un remède à sa pauvreté, dans le cas de la laideur autant celui qui porte les stigmates, que ceux qui regardent sont frappés d'impuissance: „la laideur est une violence faite à autrui qui contre-attaque en marquant la distance, en mettant hors de sa vue. La hideur est repoussante.”²⁶

L'exemple cité par Goffman nous montre la puissance normative des modèles esthétiques proposés par la société et la culture, de même que les conséquences dans la vie des personnes. Plus on s'éloigne de ces modèles, plus l'exclusion sociale et la culpabilisation est forte. La problématique de l'être et du paraître est liée à celle du regard et de l'image. Relever un aspect, un visible objectivé ne se confond pas avec le phénomène, avec la reconnaissance. Ainsi, „ce qui saute aux yeux” c'est-à-dire la visée objectivante n'est pas à confondre avec le caractère humain: „Ce qu'on objective de l'homme n'est pas l'homme.”²⁷

L'importance donnée au paraître corporel (consciente ou inconsciente) use de la confusion entre „être et paraître, moralité et soins du corps, autorité et apparence”²⁸ L'image du corps est prise ici dans son ambivalence: le sens (ou la vérité) du corps est distingué du réseau des significations des images et, en même temps, il le touche en permanence. Ainsi l'image peut dérober le corps à sa signification et le menacer de le détruire en lui les images de lui, en le déposant dans un code signifiant et dans une beauté assurée.

²⁶ Gardien, Eve, „La déficience esthétique comme distance sociale singulière” in coll. *Le handicap en images. Les représentations de la déficience dans les œuvres d'art*. Ramonville Saint-Agne, Ed. Eres 2003, p. 187.

²⁷ Jacques, Francis; Leutrat, Jean-Louis. *L'Autre visible*, p. 24.

²⁸ Corbin, Alain, Courtine, Jean-Jacques, Vigarello, Georges. *Histoire du corps*. Vol. 1, Paris, Seuil 2005, p. 158.

CONCEPTUL GILSONIAN AL TEOLOGIEI ÎN AUTOBIOGRAFIA SA INTELECTUALĂ

Alin TAT

RÉSUMÉ: La perspective gilsonienne sur la théologie dans son autobiographie spirituelle. L'œuvre multiforme d'Étienne Gilson s'est développée sous le signe de la *philosophie chrétienne*, forme privilégiée de la vérité spéculative au Moyen-Âge. Le reproche de théologiser dans ses recherches philosophiques, qui lui a été parfois adressé, a amené le penseur français à préciser son concept de philosophie chrétienne.

D'autre part, une confrontation entre la quête rationnelle et la connaissance de foi s'avère d'autant plus importante que dans son autobiographie intellectuelle, publiée en 1960, l'auteur témoigne son intérêt très particulier pour le concept scolastique et surtout thomiste de la théologie, qui a guidé son parcours de philosophie médiévale. La présente étude a pour but l'analyse des passages significatifs sur ce sujet dans *Le philosophe et la théologie*, afin de montrer la fécondité du dialogue interdisciplinaire et l'inspiration profondément théologique de l'œuvre gilsonienne.

Introducere

Étienne Gilson (1882-1976), membru al Academiei Franceze, îndeobște cunoscut ca specialist al operei sfântului Toma de Aquino și ca protagonist al disputei din anii '30 despre „filosofia creștină”, este, de asemenea, autorul unor cărți despre Augustin, Bernard de Clairvaux, Héloïse și Abélard, Bonaventura, Duns Scotus, Dante sau, în ordine sistematică, despre „constantele filosofice” ale ființei și ale limbajului, despre „metamorfozele cetății lui Dumnezeu”, despre „pictură și realitate”, despre „ființă și esență”, despre dovezile existenței lui Dumnezeu, dar și despre ateism sau despre speciile biologice „de la Aristotel la Darwin... și retur”, despre „poetica artelor majore”, despre „societatea de masă și cultura acesteia”¹.

Pentru a ilustra relevanța teologică a discursului gilsonian propun o parcurgere a câtorva pasaje semnificative din autobiografia sa intelectuală, *Le philosophe et la théologie*². Este interesant de notat următorul detaliu din istoria acestei cărți: în 1959, când – împreună cu colegii săi academicieni – a fost invitat să contribuie cu un volum de memorii la colecția „Les quarante”, el a refuzat inițial să participe, considerând că cercetarea sa de o viață asupra *teologiei* nu ar constitui un subiect adecvat pentru o atare colecție, opinie asupra căreia va reveni publicându-și tocmai reflecțiile filosofice cu privire la teologie. De la teza sa principală de filosofie, intitulată *La liberté chez Descartes et la théologie*, publicată în 1913, până la importanta autobiografie intelectuală din 1960, Gilson a continuat să chestioneze și să aprofundeze problema teologiei. Rememorând acest parcurs de aproape o jumătate de

¹ Cf. bibliografia stabilită de Antonio Livi în E. Gilson, *Dio e la filosofia*, Milano 1990, p. 129-138.

² Paris, Fayard 1960.

secol, autorul se întoarce la rezultatele primelor sale cercetări pentru a explica interesul ulterior și cotitura sa către studiile de filosofie medievală:

„Les conclusions en furent pour moi surprenantes. C'est pour les besoins de ce travail, en remontant de Descartes vers ce que je supposais être les sources médiévales de sa doctrine, que je pris contact pour la première fois avec saint Thomas d'Aquin et d'autres théologiens scolastiques. Une grande quantité de notions et de conclusions étaient passées de leurs doctrines dans celle de Descartes, mais le mot „source” décrit mal la situation. Rien ne s'était vraiment écoulé de la théologie scolastique dans la philosophie cartésienne. Plutôt que d'y remonter comme à une source, Descartes avait exploité la scolastique comme une carrière. À mesure que le travail avançait, j'éprouvais une désolation intellectuelle croissante à voir quel pauvre résidu le cartésianisme avait conservé de positions philosophiques dont la justification plénière ne se trouvait pas chez lui, mais dans les théologies scolastiques... De la scolastique à Descartes, la perte de substance métaphysique me semblait immense”³.

Judecata gilsoniană exprimă – dincolo de preferința autorului pentru o anumită epocă filosofică – o evaluare a seriozității și a rigorii speculative medievale, în contradicție cu ideile preconceptuate care dominau Universitatea franceză – ilustrate de un istoric de talia lui Emile Bréhier – potrivit cărora între vechii greci și Descartes orice discurs rațional ar fi fost abolit și, în consecință, această perioadă ar trebui pusă între paranteze din punct de vedere filosofic. Gilson demonstrează, în sens contrar și supralicitând, că scolastica este chiar mai bogată în *substanță metafizică* decât timpurile moderne inaugurate de cartesianism.

Argumentația se face în doi timpi: mai întâi, printr-o serie de monografii care se întind pe o perioadă de câteva decenii – de la prima ediție a *Tomismului. Introducere în sistemul sfântului Toma de Aquino*⁴ și până la *Jean Duns Scot. Introducere la pozițiile sale fundamentale*⁵ – Gilson aduce la lumină exemple de *filosofie medievală*, pentru ca apoi, într-un demers secund, să încerce o unificare tematică a acestei diversități prin intermediul sintagmei *filosofie creștină*. În alte câteva lucrări cu caracter de sinteză, autorul reia efortul hermeneutic pentru a indica *spiritul* filosofiei medievale, prezent în fiecare caz particular. Unitatea *de facto* nu aparține atât doctrinei profesate cât credinței creștine împărtășite de toți acești teologi-filosofi, situându-se astfel deasupra opiniilor de școală. Conceptul căutat al teologiei trece, așadar, chiar în ipostaza sa scolastică privilegiată de Étienne Gilson, printr-un moment al multiplicității, care este și unul al dezbaterii argumentative:

„Il était (...) évident que bien qu'il missent en œuvre des philosophies différentes, qui expliquent d'ailleurs que leurs théologies soient différentes, ces maîtres tenaient pour accordée la vérité de la révélation chrétienne reçue par la foi. Ils rejoignaient donc la même vérité religieuse par des voies philosophiques diverses, et cet accord fondamental contribuait à conférer une sorte d'unité à l'ensemble de ces doctrines, non seulement dans la lettre des conclusions, mais dans l'esprit de la recherche. Si l'on s'interroge sur la cause de cet accord, la seule concevable est leur caractère chrétien. Différentes comme philosophies, car leur commun aristotélisme y recouvrait mal de profonds désaccords, ces

³ *Le philosophe et la théologie* (abreviat PT), p. 98-99.

⁴ Strasbourg 1919.

⁵ Paris 1952.

doctrines étaient unies par l'esprit chrétien dont elles étaient animées. Ce qu'elles avaient d'unité leur venait, quant à la forme, de la technique aristotélicienne dont toutes faisaient usage, mais, quant au fond doctrinal, de la religion plutôt que de la philosophie. Une formule oubliée s'offrit d'elle-même pour en parler; l'esprit de la philosophie médiévale était celui de la *philosophie chrétienne*⁶.

Filosoful și teologia

Parcursirea unor notații autobiografice gilsoniene ne va oferi o aproximare a temei teologice. Astfel, pentru a clarifica statutul epistemologic al disciplinei, autorul face o comparație, din nou, cu filosofia:

„On ne peut pas interpréter une théologie comme si c'était une philosophie, mais la manière d'étudier chez un théologien ce qu'il nomme théologie est la même que celle d'étudier comment un philosophe conçoit la philosophie. Il m'apparut donc un jour nécessaire d'examiner de plus près la notion de ce que saint Thomas lui-même nommait «théologie» et le premier résultat de cet effort fut de dissiper une illusion répandue touchant la nature vraie de cette discipline⁷».

Între cele două *științe* există, așadar, un raport analogic, ceea ce presupune atât asemănări – în relația fiecăreia cu propriul obiect de investigat – cât și deosebiri, cum este, de pildă, cea privitoare la sursele gnoseologice în cele două cazuri. Trebuie remarcat, de asemenea, locul predilect pe care îl ocupă doctrina tomistă, de data aceasta cu referire la o riguroasă definire a termenilor, dar și la subiacenta cartografiere a realității studiate.

Filosofia și teologia aparțin genului științific – cu nuanțele necesare în ambele situații – ceea ce exclude în mod principial o raportare strict sapiențială sau existențialistă (filosofia/teologia *ca mod de viață*), dar nu și întruparea sau realizarea personală a modelului propus la nivel discursiv. Finalitatea actului teologic rămâne una eclezială, și anume sfințenia creștină, înțelesă cu ajutorul unui întreg sistem de medieri conceptuale, dar – prin aceasta – nu mai puțin simplă în esență și directă în manifestările sale. Teologia, ca disciplină științifică *sui generis*, nu poate face economie, însă, de instrumentul pe care *corpus*-ul aristotelic îl pune la dispoziție și, la un moment dat în secolul al XIII-lea, îl impune ca standard de rigoare epistemică. În același context, Gilson reinteroghează statutul *teologiei scolastice*.

„On pense communément, ou du moins on le dit, que toute conclusion dont les prémisses sont connues dans la seule lumière de la raison est nécessairement philosophique. Et cela est vrai, mais on ajoute aussitôt que, puisque ce genre est philosophique, il ne saurait trouver place en théologie. Une autre manière d'exprimer la même idée est de dire que toute conclusion théologique suit d'un syllogisme où l'une au moins des prémisses est tenue par la foi.

Cette manière d'entendre la théologie est vraie dans ce qu'elle affirme, mais insuffisante dans ce qu'elle nie. Il est exact que la matière de la théologie surnaturelle soit le révélé proprement dit, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'est accessible à l'homme que par voie de révélation. Or, le révélé comme tel ne peut être reçu que par la foi. On a donc raison de dire que tout raisonnement théologique argumente à partir de la foi et, par

⁶ PT, p. 194-195.

⁷ PT, p. 108.

conséquent, n'est valide que pour des esprits qui adhèrent à la foi. Mais ce n'est pas toute la question car de ce qu'une conclusion de foi ne puisse appartenir à la philosophie, il ne suit pas qu'une conclusion purement rationnelle ne puisse appartenir à la théologie. Tout au contraire, il est de l'essence même de la théologie de type scolastique qu'elle fasse largement et librement appel au raisonnement philosophique. C'est parce qu'elle se réclame de la foi qu'elle est une *théologie* scolastique, mais c'est par l'usage caractéristique qu'elle fait de la philosophie qu'elle est une théologie *scolastique*⁸.

Teologia scolastică reprezintă o specie aparte a teologiilor creștine posibile, pentru care dialogul cu filosofia nu se desfășoară doar *din curiozitate* și, deci, într-o manieră pur formală, ci se plasează la nivelul de constituire al raționalității teologice înseși, acolo unde revelatul ia primul contact cu gândul uman care urmează să-l poarte. Gilson atinge aici și o altă opțiune filosofico-teologică importantă, care adesea în dezbaterile ce l-au opus taberei *raționalistilor* i-a fost atribuită și reproșată în chip de aporie a propriei poziții filosofice, și anume statutul intermediar al propozițiilor raționale, dar de proveniență nefilosofică. Fără această asumție speculativă, întregul demers de legitimare a unei *filosofii creștine*, în sens tehnic, se vede lipsit de temei.

Paradigma tomistă și, în general, cea scolastică au fost adesea chestionate cu privire la imixtiunea filosofică în perimetrul credinței, adică în acel teritoriu prin excelență și, până la urmă, apofatic. Respectarea transcendenței are loc prin soluția analogiei dintre nivelul uman și cel divin propriu-zis, care garantează, pe de o parte, participarea intelectului creat la cunoașterea suprafirească, iar, pe de altă parte, infabibilitatea ultimă a dumnezeirii:

„Si, dit-on, la théologie est vraiment une science divine, où l'on ne parle jamais de rien qui ne soit Dieu ou ne soit connu dans une participation à la science de Dieu (celle que Dieu lui-même possède, ou qu'il est), comment les théologiens scolastiques osent-ils en compromettre la transcendance en y mêlant des connaissances accessibles à la lumière naturelle de la raison?

La réponse à cette difficulté se tire du principe même dont elle s'inspire. Rien n'échappe à la science qu'à Dieu de lui-même. En se connaissant, il connaît pareillement tout ce dont il est ou peut être cause. Participation humaine de cette science divine, et, proprement, son analogue, il faut que notre théologie soit capable d'inclure dans sa connaissance de Dieu celle de la totalité de l'être fini, en tant qu'il dépend de Dieu, et, par là, la totalité des sciences qui s'en partagent la connaissance. Elle les revendique pour siennes comme incluses sous son propre objet. La connaissance qu'elle en prend, si elle les connaît comme incluses sous la science divine, ne la naturalise pas plus que la science que Dieu a des choses ne compromet sa divinité.

Il n'est pas nécessaire qu'une théologie soit «scolastique», mais elle peut l'être et sa possibilité comme telle n'a de sens qu'à partir de cette position fondamentale: tout peut être inclus dans une théologie de ce genre, et sans qu'elle cesse d'être une, parce qu'elle «est comme une sorte d'empreinte en nous de la science divine, loi une et simple de tout». La théologie est donc au sommet de la hiérarchie des sciences, *d'une manière analogue à celle dont Dieu est le sommet de l'être*⁹.

⁸ PT, p. 108-109.

⁹ PT, p. 111.

Raportul filosofie – teologie

Apartine specificului teologiei scolastice o relație privilegiată cu disciplinele filosofice. Ramurile *doctrinei sacre* se distribuie într-un mozaic de raporturi cu celelalte științe ale spiritului. Astfel, teologia speculativă întreține în mod necesar un dialog mereu reînnoit cu diversele filosofii care îi sunt contemporane. Conceptul gilsonian al teologiei revendică același statut reflexiv:

„Il ne peut y avoir de théologie *scolastique* sans philosophie. Les théologies de ce genre se diversifient même en raison des philosophies diverses dont elles empruntent les techniques. Sans Plotin, pas de théologie augustinienne; pas de théologie thomiste sans Aristote; il arrive toujours que, pour les engager à son service, la théologie interprète, redresse et parfait les philosophies auxquelles elle fait appel; ce faisant, elle produit de la philosophie et parfois de la meilleure, mais elle-même ne crée pas ces philosophies, elle les trouve toutes faites et se contente de les mettre à profit”¹⁰.

Conform acestei interpretări, istoria filosofiei – sau, mai precis, a metafizicii, ca purtătoare a opțiunilor ultime în ordine rațională – devine un criteriu relevant și în materie teologică. Avem de a face astfel cu o dublă istorie a ideilor, în care, la primul nivel, se situează concluziile filosofiei, iar pe un al doilea palier se află aceleași rezultate, însă combinate cu noua sursă gnoseologică reprezentată de revelație. Pariul gilsonian, în acest caz, înseamnă o asumare a metafizicii peripatetice în teologia creștină, cu conștiința clară a limitelor propriu-zis științifice pe care *corpus*-ul aristotelic le comportă.

Opțiunea exprimată de autor trebuie plasată în contextul tradiției ecleziiale în care acesta se situează, și anume aceea a unui magisteriu în materie de credință. Privită astfel, o diferență probabil semnificativă a teologiei în raport cu filosofia o constituie tocmai această tradiție, ca premisă hermeneutică implicită:

„D’abord, telle qu’elle est constituée, la théologie n’est pas l’œuvre d’un homme, mais de l’Église, et il n’est pas de particulier qui puisse, sans une extrême témérité, entreprendre de la réformer. La théologie est faite de la parole divine, des articles de foi, des dogmes qui les explicitent, des décisions conciliaires et des interprétations qu’en ont données les grands théologiens, quand elles sont approuvées par l’Église (...). Il s’agit là de définir la foi de l’Église, qui est sa vie même. En le faisant, l’Église n’entend canoniser aucune philosophie particulière, elle veut seulement définir en termes d’une rigueur parfaite la vérité qu’elle croit et, par là même, éliminer toute erreur contraire”¹¹.

Gânditorul francez semnalează și o altă notă distinctivă a demersului teologic în raport cu cel filosofic, și anume perspectiva sau unghiul de observație. Analizând – pe parcursul a trei dintre cele unsprezece capitole ale cărții – cazul maestrului său, Bergson, Gilson remarcă simetria inversă a celor două abordări:

„C’est le théologien qui procède de Dieu aux créatures, imitant en cela la connaissance que Dieu lui-même en a. Le philosophe procède au contraire vers Dieu à partir des choses et, comme philosophe, il ne se sent autorisé à rien dire de Dieu invisible que ce qu’il peut en apprendre par cette voie (...). Bergson a scupuleusement suivi cette voie, et cela sans aucun mérite de sa part puisqu’il n’en connaissait pas d’autre. N’ayant à se

¹⁰ PT, p. 126.

¹¹ PT, p. 136.

protéger contre aucune révélation ni foi religieuse, il a fait son métier de philosophe aussi tranquillement qu'Aristote avait fait le sien dans le même état d'ignorance originelle à l'égard des décisions prises au Latran ou au Vatican. Assurément, sa philosophie n'atteint pas le Dieu de la théologie chrétienne, mais celle d'Aristote ne l'atteignait pas non plus. Imaginer le contraire est céder à une illusion répandue, ce n'en est pas moins une illusion¹².

Această remarcă a autorului clarifică, pe de altă parte, care este nivelul ontologic atins de cele două demersuri și, implicit, limitele discursului filosofic în materie teologică. Dumnezeuul rațiunii și al experienței naturale se oferă ca un prealabil, are un rol propedeutic în inițierea propusă în cadrul unei religii bazate pe revelație.

Mistică și, din nou, metafizică

Referindu-se la cartea lui Bergson despre *Cele două surse ale moralei și religiei*, Étienne Gilson ajunge să trateze chestiunea misticii și modul în care filosofia religiei poate aborda un atare subiect. În opinia autorului, așa cum reiese din pasajul următor, metoda fenomenologică are un statut neutru în investigația filosofului religiei, însă deciziile ultime ale acestuia se situează la nivelul principiilor metafizice care îi ghidează cercetarea:

„Le mystique chrétien lui-même tient sa propre vie spirituelle pour l'œuvre en lui de la grâce; s'il se trompe, le philosophe qui la soumet à son examen n'a pour objet qu'une illusion sans intérêt autre que psychologique, mais s'il a raison, c'est de l'ordre surnaturel et de la grâce même que toute étude objective de ces faits doit prendre son point de départ¹³.”

Bergson este comparat cu un Aristotel posterior apariției creștinismului, care aplică metodele de cercetare naturală în domeniul enigmatic și supranatural al misticii. Demersul bergsonian, inițial acceptat, se vede dezavuat o dată cu extrapolarea intuițiilor sale în sfera religiosului creștin:

„Le génie, même servi par une immense étude et conduit par la sympathie la plus généreuse, ne suffit pas à faire qu'une théologie naturelle de la vie surnaturelle soit possible. Les théologiens qui le lui ont dit ont eu entièrement raison. En tant qu'elle prétend s'appliquer aux mystiques chrétiens, la mystique de Bergson est une fausse mystique. Il est remarquable que lui-même ne s'en soit jamais douté. Fidèle à l'esprit de sa philosophie, être «un évolutionnisme vrai, et par conséquent le vrai prolongement de la science», il n'a pas compris qu'une mystique naturelle chrétienne était une contradiction dans les termes. On peut prolonger aussi loin qu'on voudra la science de la nature, elle ne rejoindra jamais le surnaturel¹⁴.”

Conceptul supranaturalului, nespecific filosofiei, constituie, însă – în viziunea lui Gilson – o condiție *sine qua non* pentru o justă filosofie a religiei, aplicabilă, așadar, inclusiv creștinismului. Pentru gânditorul francez, această perspectivă teologico-filosofică ar trebui să se regăsească în tradiția scolastică. Dar, pe de altă parte, în repetate rânduri, Gilson își pune în gardă cititorii cu privire la derivatele speculative ale unor autori neoscolastici, incapabili să înțeleagă corect principiile metafizice ale doctrinei tomiste. Remediul sigur al

¹² PT, p. 162.

¹³ PT, p. 181.

¹⁴ PT, p. 182.

acestei maladii hermeneutice îl constituie revenirea la surse, prin consultarea și examinarea atentă a *corpus*-ului tomist și prin punerea între paranteze, cel puțin provizoriu, a comentariilor de școală. Și aici filosofia lui Bergson a avut, în mod paradoxal, un rol de *trezire* din somnul pozitivist la o vigilență metafizică, atestată în distincțiile tomiste:

„Sous le nom d'intelligence, Bergson avait simplement fait le procès de la raison, et même d'une raison sevrée de l'intelligence. C'est de ce temps-là que datent les premiers pas faits par certains thomistes sur la voie du retour à l'intelligence telle que le Maître (Thomas d'Aquin) lui-même l'a comprise (...). Les néo-scolastiques aussi avaient perdu le sens de cette notion maîtresse: à l'intellectualisme de saint Thomas, ils avaient substitué leur propre rationalisme. La redécouverte du sens authentique du mot „intellect” dans la doctrine du maître ouvrait une voie nouvelle vers une notion de la connaissance plus souple et plus riche que celle qu'avait critiquée Bergson. Car il est trop vrai qu'un certain rationalisme ennemi de l'intellect est caractérisé par une incompréhension naturelle de la vie, et celui qui s'opposait à Bergson était un bon exemple, mais l'intelligence est autre chose. Elle est la lumière simple de l'intellect qui, pour passer entre les choses, se diffracte en raisons”¹⁵.

Metafora intelectului care se refractă în diversele *raționalități* răspunde, de asemenea, intuiționismului bergsonian căruia îi contrapune un nou concept al inteligenței.

Al doilea principiu metafizic, redescoperit prin frecventarea asiduă a textului tomist, este cel de *esse* în aplicarea sa teologică. Aici Gilson oferă propriul său concept al existențialismului, evidențiind, de asemenea, rolul călăuzitor și poate chiar profetic al perspectivei teologice tomiste:

„En fait, d'une théologie qui a dépassé d'emblée ce que peut dire de l'être et de Dieu toute philosophie future. Mais ceci n'est vrai que du Dieu de saint Thomas, que sa transcendance absolue dans l'ordre de l'être pose une fois pour toutes au-delà de toute limite concevable. Les théologies naturelles du présent et de l'avenir peuvent être certaines qu'en atteignant son terme, chacune d'elles verra encore devant soi cette colonne de lumière, elle lui offrira seulement quelque chose de plus à éclairer”¹⁶.

Dincolo de tonul retoric al acestui pasaj – care probează atașamentul lui Gilson față de o sursă de gândire, dacă nu față de tradiția datoare să o transmită – se poate observa că teologia, în accepțiunea autorului, este scolastică – adică într-un necesar dialog cu filosofia – și, mai mult, chiar tomistă. Conceptul gilsonian al teologiei se dorește, așadar, a fi o actualizare a celui tomist.

O noțiune-cheie: teologia

Genul de afirmație pe care am întâlnit-o în fragmentul citat anterior se repetă și în capitolul care tratează explicit chestiunea mult dezbătută a *filosofiei creștine*:

„Les catholiques dont la pensée fut aux prises avec ces difficultés pendant la première moitié du XX^e siècle, conservent surtout le sentiment d'avoir vécu dans une extrême confusion. Une notion-clef leur manquait, celle de théologie”¹⁷.

Uitarea metafizică a intuițiilor tomiste pare, în viziunea autorului, să fie una din condițiile intelectuale care au permis declanșarea crizei moderniste. Un concept insuficient

¹⁵ PT, p. 186-187.

¹⁶ PT, p. 188.

¹⁷ PT, p. 191.

sau chiar inexact al teologiei naturale, cu consecințe – teoretice – în conceperea raportului dintre filosofie și teologie, iar în ordine practică, o simpatie inconsiderată față de idealismul filosofiei recente.

În continuare, Gilson se referă la importanța filosofică pe care a avut-o enciclica *Aeterni Patris* a papei Leon al XIII-lea. În lumina acesteia, ministerul filosofiei constă în buna guvernare a rațiunii naturale, care conduce la concluziile ultime, la teologia naturală:

„Le corps de l'encyclique est donc une histoire de l'usage que les pères et les écrivains ecclésiastiques ont fait de la philosophie. Dès les premiers siècles de l'Église, pour aider à la propagation de la foi il a fallu d'abord en établir les préambules, c'est-à-dire, celles des vérités salutaires que la raison naturelle est capable de connaître. L'ensemble de ces vérités constitue ce que beaucoup de théologiens, philosophes ou maîtres en philosophie scolastique appellent aujourd'hui la «théologie naturelle» de saint Thomas d'Aquin”¹⁸.

Gilson majorează rolul filosofiei în cadrul expresiei *filosofie creștină*, sintagmă cu rezonanțe în enciclica menționată. Raportul filosofie-teologie reiese dintr-o subtilă analiză a unor pasaje dificile:

„Puisqu'il a été question du latin des encycliques, notons que, jusqu'à présent, le texte a réussi ce tour de force de ne pas qualifier l'exercice de la raison dont il s'agit. On ne l'a nommé ni théologie, ni philosophie, ni même philosophie chrétienne. Il y a une philosophie, mais ce n'est pas d'elle qu'il est ici question. La *philosophia* étant ce dont la raison dont on parle fait usage aux fins de la révélation, cet usage même n'est, de soi, ni révélation ni philosophie. C'est, dit notre latin, l'usage correct de la philosophie, *rectum philosophiae usum*. C'est encore un certain genre, une certaine manière de philosopher, *hujusmodi philosophandi genus*; ce peut être même quelque chose de malaisément traduisible en français mais si clair en latin: un certain *philosophandi institutum*, l'entreprise délibérée de philosopher de cette manière. Quelque nom qu'on choisisse, il s'agit toujours d'une raison qui philosophe en liaison intime avec la foi, dans un échange mutuel de bons offices”¹⁹.

Rațiunea nu poate fi apanajul exclusiv al filosofiei deoarece teologia dezvoltă, la rândul ei, un tip de *raționalitate*, bazat, așadar, pe o utilizare a aceluiași instrument. La interfața dintre cele două discipline, Gilson identifică un spațiu posibil de întâlnire pe care îl va ocupa *filosofia creștină*. Un lung pasaj din carte ilustrează și legitimează această nouă utilizare a filosofiei:

„Ainsi comprise, cette manière de philosopher déborde de toutes parts les limites traditionnellement imposées à la philosophie pure et simple. Sans cesse attentive à la parole de Dieu, la raison y conduit le philosophe jusqu'au bord de la foi; elle prouve en effet qu'il est raisonnable pour l'homme de soumettre son intelligence et son jugement à l'autorité de Dieu (...). Mais ici cette manière de philosopher s'arrête; elle n'ira pas plus loin, parce que ce qui est au-delà excède les prises de la raison. C'est alors la théologie qui commence, mais la philosophie peut encore y rendre service. C'est avec son aide et en utilisant ses méthodes que la théologie sacrée acquiert la nature, la structure et l'esprit d'une véritable science, c'est-à-dire d'un corps de conclusions déduites de principes. La raison va plus loin. Elle procure une connaissance plus exacte et plus riche des choses de la foi. Elle permet

¹⁸ PT, p. 203.

¹⁹ PT, p. 206.

une intelligence un peu plus claire des mystères eux-mêmes, comme en témoignent Augustin et les autres pères, récompense précieuse d'une vie sainte et du zèle pour la foi joint à un esprit orné des disciplines philosophiques. Pour conclure, rappelons les innombrables services rendus à la théologie par la raison en l'aidant à préserver dans sa pureté le trésor des vérités révélées et en réfutant les erreurs de ceux qui l'attaquent. Assurée que tout ce qui contredit la parole de Dieu est faux, la raison puise dans cette certitudes courage et inspiration pour retourner contre les adversaires de la foi leurs propres armes, tant est grande l'efficace de cette manière de philosopher²⁰.

Philosophia christiana

Noua compartimentare disciplinară pe care Gilson o propune urmând comentariul scrierii papale nu invalidează celelalte maniere de a practica filosofia. Autorul francez subliniază, însă, legitimitatea acestui *genus philosophandi* propriu unei anumite tradiții tomiste, pe care *Aeterni Patris* nu face decât să o resitueze într-un context ideatic diferit. Vom zăbovi asupra aceluiași capitol al cărții, decisiv pentru perspectiva studiului nostru:

„Pourquoi nommer *genus philosophandi* un usage de la raison qui s'écarte à ce point de celui qu'en font habituellement les philosophes? Simplement parce que ce dont la raison y fait usage est en effet la philosophie. C'est bien elle, la *philosophia*, qui portera tous ces fruits pourvu qu'elle accepte le contrôle de la théologie et accueille les enseignements de la révélation. En tout ce qui relève de sa compétence, que la philosophie suive donc sa propre méthode, use de ses principes propres et de ses procédés de démonstration, sans pourtant, même alors, prétendre audacieusement se soustraire à l'autorité divine, car c'est cette autorité qui la garantit le plus sûrement de l'erreur et l'enrichit de connaissances multiples²¹.

Filosofia creștină este, așadar, un mod de a practica filosofia sau o manieră – legitimă, precum altele, dar specifică tradiției tomiste – de a utiliza rațiunea într-un sens religios. Juxtapunerea cercetării raționale și a *ethos*-ului creștin nu trebuie să fie, în principiu, imposibilă deoarece explorarea unei surse de cunoaștere suprarățională, și anume revelația, este, la rândul său, *generatoare de rațiune*.

Este interesant de notat că în geneza gilsoniană a temei *filosofiei creștine* această importantă enciclopedică filosofică nu joacă nici un rol întrucât – după cum mărturisește autorul în această autobiografie – el a citit-o abia mai târziu și, deci, concluziile asemănătoare ale celor două demersuri trebuie explicate prin similitudinea premiselor și a modului de raționare și nu printr-o influență directă.

Disputele purtate în jurul conceptului de filosofie creștină se plasează într-un alt context decât cel al sfârșitului de secol XIX, chiar dacă atmosfera pozitivistă sau propensiunea spre idealism pot fi încă reperate în mediile filosofilor și ale istoricilor filosofiei:

„On voit comme étaient loin de compte, ceux qui, philosophes ou théologiens, disputaient de la philosophie chrétienne entre 1930 et 1940. Autant qu'on peut s'en souvenir, il semble que tous fussent en quête d'une définition de cette notion par la forme et l'essence. Naturellement, on n'en trouvait pas, car si l'essence de la philosophie est de

²⁰ PT, p. 207-208.

²¹ PT, p. 208-209.

poursuivre la connaissance des causes à la lumière de la raison naturelle, et si l'essence de la théologie est de poursuivre cette recherche à la lumière d'une révélation surnaturelle, il est impossible qu'une même discipline participe des deux à la fois. Ce que tous auraient dû savoir, puisque l'encyclique *Aeterni Patris* existait depuis longtemps déjà, c'est que ce qu'eux-même désignaient de ce nom était d'abord une manière définie de philosopher. Que si l'on demande, quelle manière de philosopher, il faudra répondre avec l'encyclique: celle des pères de l'Église d'abord, et celle des docteurs scolastiques ensuite (...). Cet usage de la raison dans et pour la foi, mais prenant enfin forme de science, c'est exactement la scolastique. Comparée à l'œuvre des pères, la scolastique ne représente pas une nouvelle doctrine, mais un nouveau style intellectuel correspondant au temps où, subitement grossi de l'apport aristotélicien, le courant de la tradition chrétienne se chargea d'une masse de notions philosophiques et scientifiques nouvelles²².

Continuitatea remarcată de Gilson între modul patristic de raportare la filosofie și cel scolastic poate surprinde, însă observația sa mi se pare îndreptățită. Ceea ce diferă nu este atât motivația de profunzime sau finalitatea demersurilor, cât orizontul inedit al problematizărilor, contextul schimbat al regimului intelectual. Dacă, pentru primul mileniu creștin, Platon reprezenta în materie teologică cea mai redevabilă provocare, o dată cu secolul al XIII-lea, în Occidentul latin apar tratatele logice, filosofice și științifice de tot felul, scrise sau doar atribuite în mod eronat lui Aristotel.

Diferența de *stil intelectual* a scolasticii în raport cu abordarea patristică sau monastică tradițională include folosirea logicii în dezbateră teologică. În paralel, o autonomizare a discursului filosofic în cadrul Facultății de arte va conduce la o *profesionalizare* crescândă a disciplinei, dar și la o tensiune intelectuală mereu sporită care se va transforma în cele din urmă într-un adevărat *conflict al interpretărilor* cu privire la valori și idealuri:

„L'équilibre était encore maintenu au XIII^e siècle. En règle générale, on ne nommait pas alors «philosophes» les maîtres qui, comme Albert et Thomas, faisaient déjà si largement usage de la philosophie; avec un juste sentiment des nuances, on réservait le nom de «philosophe» aux païens et aux infidèles; les pères de l'Église et ceux qui prolongeaient leur tradition se nommaient les «saints»; quant aux représentants du style nouveau, ils étaient des *philosophants*, des gens qui «philosophaient» dans l'étude et l'enseignement de la révélation divine. L'inflation de la part faite à la philosophie rendit nécessaire de l'étudier et de l'enseigner en elle-même dans les écoles. On le fit et la discipline distincte ainsi constituée devint la «philosophie scolastique». Le résultat le plus remarquable de cet événement fut qu'en la distinguant de l'étude de la parole de Dieu poursuivie en elle-même et pour elle-même, cette constitution d'une philosophie scolastique engendra par contre-coup une *théologie scolastique*²³.

Tomismul ca teologie

Pentru Étienne Gilson, cercetător remarcabil al operei sfântului Toma și autor a numeroase cărți și studii despre acesta, o corectă perspectivă asupra Aquinatului este abia cea teologică, dincolo de încercările mai mult sau mai puțin reușite ale exegeților de a *separa* o filosofie propriu-zisă în interiorul *corpus*-ului tomasian sau de a degaja principiile

²² PT, p. 209-210.

²³ PT, p. 211-212.

metafizice implicite care subîntind *doctrina sacra* a magistrului. O hermeneutică autentică trebuie să țină cont de identitatea dominicană a teologului Toma și, deci, de plasarea eclezială și nu doar universitară a operei, necesară justei comprehensiuni. Și totuși:

„La foi de l'Église n'est pas suffisante pour l'intelligence des œuvres de saint Thomas d'Aquin mais elle y est nécessaire. On peut comprendre sans elle le sens littéral, chose de toute manière indispensable, mais on ne pénétrera jamais le sens ultime d'une pensée entièrement occupée au service de la foi sans partager soi-même cette foi. Bref, l'intellection d'une «philosophie chrétienne» requiert, chez son interprète, un sens authentiquement chrétien. C'est d'ailleurs pourquoi les tentatives pour la traiter en philosophie non chrétienne se soldent régulièrement par des échecs²⁴.”

Exigența gilsoniană poate părea aici exagerată și ea a ridicat obiecții semnificative chiar din partea unor filosofi²⁵ și teologi, însă această premisă hermeneutică este solidară cu intuiția fondatoare a discursului său cu privire la *filosofia creștină*²⁶. Intenția teologică a întregului demers tomasian nu are nevoie de demonstrație. Nu la fel stau lucrurile, însă, pentru exegeții care caută *filosofia* tomistă în stare pură, eventual fără nici o referire la contextul teologic al operei.

Simbioza celor două discursuri – filosofic și teologic – este uneori ocazia unei derute de lectură prin faptul că, în ciuda terminologiei speculative, interesul teologului dominican se poartă aproape exclusiv asupra tainelor credinței și nu, așa cum ne-am putea aștepta, asupra altor tematizări filosofice diverse:

„Les notions philosophiques les plus originales et les plus profondes de saint Thomas ne se révèlent qu'à celui qui le lit en théologien. La méthode du travail du lecteur en est elle-même affectée. De la hauteur d'où il juge l'effort des philosophes, le théologien retiendra surtout ce qui peut en être mis au service de la foi. On le verra donc user de langages philosophiques différents, mais ce serait souvent une erreur que de lui attribuer le sens qu'ont ces langages divers dans les doctrines dont il les emprunte²⁷.”

O altă consecință a caracterului mixt al discursului tomasian o constituie insuficienta separare a nivelurilor ontologice, cel natural față de cel supranatural, din cauza utilizării aceluiși vocabular. Între domeniul de investigație al filosofului și cel al teologului există o diferență de grad care nu trebuie ocultată:

„On est donc en grand danger de se tromper quand on applique des méthodes exégétiques qui conviennent aux œuvres des philosophes à l'œuvre d'un théologien. Pour devenir un thomiste digne de ce titre, il n'est pas nécessaire de ne jamais commettre d'erreur sur la pensée du Maître. Qui donc pourrait s'en flatter? Mais il est absolument nécessaire de ne pas aborder l'étude de son œuvre dans l'état d'esprit d'un philosophe qui, rendu au terme de la théologie naturelle, prolongerait *le même effort* sur un terrain différent (...). Celle-ci (la théologie) ne se trouve pas au bout de la métaphysique, ni au-dessus de la

²⁴ PT, p. 228.

²⁵ Cf. F. Van Steenberghe, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris 1974, p. 78-113.

²⁶ Este interesant de revizitat, la acest punct, clasificarea abordărilor filosofiei medievale pe care o face Jan A. Aertsen în *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996, p. 1-24.

²⁷ PT, p. 229.

métaphysique, mais en dehors. Elle est, pour ainsi dire, ailleurs. Pour y entrer, il faut s'installer d'emblée dans la foi, et non pas seulement dans l'assentiment de l'intellect à un ensemble de propositions tenues pour vraies parce que révélées de Dieu, mais bien dans cette vertu même de foi dont nous avons dit qu'elle est en nous comme une participation de la science que Dieu a de lui-même²⁸.

Filosofie, teologie, științe

Teologia ca disciplină științifică *sui generis* nu-l poate dispensa pe cel care o practică de regimul normal al vieții spirituale, bazate pe virtuțile teologale, credința, speranța și iubirea-caritate. De asemenea, în activitatea sa cogitativă, teologul trebuie să țină seama de cunoașterea generală a naturii umane, precum și de rezultatele pe care științele socio-umane i le furnizează. Abia astfel teologia încununează discursul antropologic și oferă, din unghiul său vertical de vedere, o punere în perspectivă a tuturor cunoștințelor disponibile despre persoana umană:

„Engagé dans la vertu de foi, qui ne se sépare jamais de l'espérance ni de l'amour, le théologien met en œuvre toutes ses ressources naturelles pour obtenir de l'objet de la foi une connaissance imparfaite et provisoire, mais qui le met sur le chemin de la vue de Dieu qu'il espère d'une autre vie. Comme si elle nageait à contre-courant pour rejoindre la source, l'intelligence du théologien remonte, à l'intérieur même de sa foi, vers le lieu secret qu'il habite déjà, mais qu'il voudrait voir autrement qu'en énigme et comme en image. Nul, qui ne soit un saint, ne saurait prétendre aller loin dans cet effort, mais il faut le tenter si l'on veut philosopher selon l'esprit du Maître. Chacun peut au moins commencer et laisser à Dieu le soin d'en mesurer le succès. Quelle qu'en doive être l'issue, c'est en cette entreprise que s'acquiert et se parfait l'art d'être thomiste: philosopher, comme seul un chrétien peut le faire, *dans la foi*”²⁹.

Această mărturisire, cu caracter de program filosofic, evidențiază relația privilegiată dintre gândirea gilsoniană și filonul tomist al tradiției scolastice. Pe de altă parte, din acest fragment reiese și modul în care autorul edifică viziunea sa filosofică, întemeiată în tomism, și anume pornind de la un *sîmț comun* al credinței în căutarea înțelegerii (*fides quaerens intellectum*). Teritoriul pe care această autocomprehenșiune a credinței este chemată să îl ocupe trebuie împărțit, la rândul său, între *filosofia creștină* și teologia propriu-zisă, partaj care se face în funcție de gradul de libertate al folosirii rațiunii, respectiv de proximitatea față de sursa revelată a cunoașterii teologice.

Raportul teologiei cu științele trebuie să respecte o ordine a interpelării, care are loc pornind dinspre ideile teologice și îndreptându-se către ipotezele științifice și nu invers:

„Et il importe à l'avenir de la philosophie chrétienne qu'il y ait toujours des théologiens pour l'entendre, car si ce n'est pas eux qui prennent l'initiative d'assimiler les conclusions générales des sciences à l'enseignement de la théologie, il y aura inévitablement des savants chrétiens pour assimiler l'enseignement de la théologie à celles des sciences. C'est ce que l'on nomme un «modernisme» (...). Que les théologiens sachent toujours garder en main l'initiative et le contrôle de la théologie, est le plus sûr moyen d'éviter ces crises douloureuses où ni la religion, ni la science n'ont rien à gagner.

²⁸ PT, p. 231.

²⁹ PT, p. 232.

Lorsque la théologie bien informée exerce cette vigilance, des malentendus et des erreurs peuvent se produire, comme c'est souvent le cas où deux disciplines distinctes entreprennent de collaborer. Il y a des conflits de juridiction et de méthode, comme il s'en produit normalement aujourd'hui entre la mathématique et la physique ou entre la physico-chimie et la biologie”³⁰.

Pledoaria pe care Gilson o face în favoarea dialogului interdisciplinar se întemeiază pe premisa unor raporturi normale între toate disciplinele științifice și pe caracterul util al schimbului de informații între diversele domenii. Contraexemplele pe care le constituie cazurile Galilei sau Darwin nu fac decât să justifice, din direcția teologiei, necesitatea acestui dialog generalizat.

Dealtfel, o perspectivă filosofică realistă distinge net între nivelurile ontologice pe care le investighează fiecare știință, precum și diferența specifică a teologiei în raport cu acestea. Filosofia joacă un important rol mediator între multiplicitatea punctelor de vedere ale științelor particulare și orizontul transcendent al revelației supranaturale:

„Les vérités de la foi sont *sm*-naturelles; elles sont donc essentiellement hors d'atteinte pour la science. Celles-ci n'ont rien à en craindre, puisque toute vérité scientifique porte sur la nature et est essentiellement naturelle; mais les vérités de la foi sont pareillement inexpugnables en leur domaine, car aucune raison tirée de la nature ne saurait valoir pour un ordre qui la transcende par définition. Quand le théologien s'aventure par mégarde sur le terrain de la science, il nuit à l'une et l'autre à la fois, car s'il n'attend pas sa théologie de la physique, le savant n'attend pas non plus sa physique de la théologie. Ce n'est pas le seul cas où des voisins s'entendent d'autant mieux que chacun reste plus scrupuleusement chez soi”³¹.

Încălările de teritoriu sunt, probabil, și mai frecvente între științele particulare, însă reflecția metaștiințifică readuce ordinea temporară perturbată, introducând un plus de luciditate și de spirit critic. Teologia ar trebui să aibă, față de alte științe, un statut neechivoc deoarece domeniul său de aplicare nu aparține nici lumii materiale și nici chiar celei culturale în accepțiunea comună a termenului. Sfera propriu-zis spirituală poate fi abordată doar cu metodele filosofiei, dar *organon*-ul rațiunii se vede drastic limitat în partea superioară a acestui registru ontologic.

Relația triangulară dintre teologie, filosofie și științe cunoaște o dinamică acționată dinspre domeniile cu o rată mai mare a schimbării ipotezelor și chiar a paradigmatelor. Astfel:

„Les parties caduques d'une théologie sont précisément celles qu'elle a dû emprunter à la science de son temps. La même remarque s'applique aux philosophies. Toutes les métaphysiques vieillissent par leur physique; celle de saint Thomas (et d'Aristote même) par le vieillissement de la physique aristotélécienne, celle de Descartes par le vieillissement de la physique cartésienne, celle de Kant par le vieillissement de la physique newtonienne, et la dernière venue, celle de Bergson lui-même, est arrivée juste à temps pour s'apercevoir qu'elle n'avait pas de quoi faire place aux physique de la relativité.

³⁰ PT, p. 239.

³¹ PT, p. 242.

On ne peut donc approuver le zèle de ceux qui, pour assurer le progrès de la philosophie chrétienne, pensent qu'ils est de leur devoir de lier son sort à celui des réformes successives de la Science. Ce n'est pas dans la science que peut être la source de sa vitalité propre, parce que ce n'est pas de la science qu'elle tient sa propre vérité (...). La philosophie chrétienne est une histoire qui se déroule à partir d'un terme immuable, situé hors du temps et par là sans histoire. La philosophie chrétienne est le développement d'un progrès à partir d'une vérité qui n'est pas elle-même susceptible de progrès"³².

În loc de concluzie

Filosofia creștină ca *philosophia perennis* constituie o altă pretenție semnificativă a poziției gilsoniene. O consecință a acestei concluzii filosofice privește natura însăși a demersului teologic, pentru care dialogul cu o *philosophia perennis* schimbă termenii unei ecuații obișnuite cu doi termeni. Conceptul teologiei este, la rândul său, întemeiat în imuabilitatea principiului metafizic, alt nume al Dumnezeuului credinței.

Dacă atât idealul științific al înțelegerii revelației (teologia), cât și cel al comprehensiunii mundane (filosofia) au cel puțin un pol neschimbător, putem deduce de aici că *arta de a fi tomist*, cu a cărei apologie se încheie autobiografia intelectuală a lui Étienne Gilson, reprezintă nucleul tare al mesajului speculativ pe care filosoful francez s-a considerat dator să îl integreze în tradiția seculară a tomismului.

Bibliografie

- Étienne Gilson *et nous: la philosophie et son histoire*, Paris 1980.
 J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln 1996.
 E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960.
 E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960.
 L. Shook, *Étienne Gilson*, Milano 1991.
 F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris 1974.
 P. Vignaux, Sur la place du Moyen-Age en histoire de la philosophie, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 68 (1974), p. 5-17.
 J. F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 1984.

³² PT, p. 250-251.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

Simona Ștefana ZETEA

RÉSUMÉ: Le statut d'église domestique et cellule de base de la société ou le dignité de la famille au-delà des ombres actuelles. On désigne la famille à travers les expressions „l'église domestique” et „la cellule de base de la société”; loin de s'opposer, ces deux syntagmes définissent profondément et de manière complémentaire l'institution de la famille. Car, la famille implique une profonde dimension naturelle (l'importance du mariage et de la communauté familiale est reconnue par toute civilisation) et sociale (c'est dans la famille que naissent et sont normalement éduqués tous les membres de la société), mais aussi surnaturelle (elle suppose un projet divin de réalisation humaine – illustrant de plus le rapport entre le Seigneur et son Église – et constitue le milieu où naissent et sont formés les fils de Dieu). Les couples et les familles chrétiens vivent dans le monde, partageant avec leur semblables le bien et le mal. Malgré cela, les époux chrétiens et les autres membres de la famille sont appelés à vivre dans le monde sans lui appartenir, c'est-à-dire en témoignant constamment leur foi, surtout à travers leur amour vis-à-vis aux plus faibles et souffrants, qui peut se concrétiser en diverses formes – matérielles ou spirituelles – selon les nécessités du monde et du temps. La théologie post-Vatican II a approfondi l'idée de la vocation spécifique au mariage et à la famille, qui consiste dans l'édification du Règne de Dieu dans le monde. Les membres de la famille chrétienne reçoivent et transmettent à leur tour – individuellement et de manière communautaire – l'Évangile, en participant à la vocation universelle à la sainteté. La famille est une communauté priante, témoigne de l'alliance pascale, bénéficiant de la vie sacramentale de l'Église. Malgré le scepticisme et même l'opposition de la société actuelle, l'Église propose aujourd'hui, comme toujours, une morale pour le couple et la famille; son principe fondamental est le renouvellement de la transmission de la morale de la famille, en fidélité par rapport à la vérité. L'Église considère avec beaucoup de réalisme des problèmes tels: les difficultés vis-à-vis à la compréhension du statut de l'embryon, la contreception, l'avortement, les technologies de reproduction, la convivance, le divorce, le mariage des divorcés etc. Dans sa pastorale, elle essaie de joindre la miséricorde et la vérité, sans cesser de réaffirmer les valeurs toujours valables du mariage et de la famille: l'amour, la fidélité, l'indissolubilité etc. L'exemple de bien des couples et familles qui savent encore vivre le véritable sens du mariage et du foyer montre le fait que l'enseignement de l'Église dans ce sens n'est pas une simple prétention démodée, mais une pédagogie qui peut soutenir l'homme actuel.

Introducere

Vorbind despre căsătorie și familie, după ce am abordat anumite probleme care marchează aceste instituții azi și răspunsul mereu actual al Bisericii față de acestea¹, nu se poate să nu mă opresc asupra demnității de „mică biserică” a familiei. În acest context este necesar să se aibă în vedere aspecte ca: vocația sa de a construi Împărăția lui Dumnezeu în lume, căsătoria ca vocație în Biserică, chemarea la sfințenie a familiei, relația sa cu viața liturgică a Bisericii, raportul căsătoriei cu celelalte sacramente. Am continuat cu prezentarea unei posibile morale a căsătoriei și familiei în lumea de azi, referindu-mă la principiile eticii Bisericii în acest sens (fidelitatea față de adevăr, necesitatea reînnoirii transmiterii moralei conjugale, promovarea vieții și demnității umane) și la câteva probleme concrete: statutul embrionului, transmiterea responsabilă a vieții, perspectiva Bisericii asupra contracepției, avortului, tehnologiei de reproducere. În problema moralei conjugale și, mai larg, a perspectivei Bisericii asupra căsniciei se poate obiecta că de la teorie la practică distanța este mare; aceasta este o opinie curentă chiar și în cazul creștinilor practicanți; totuși, este posibil să se trăiască astăzi în căsătorie și familie în chip coerent spiritul Evangheliei, dincolo de incontestabilele greutăți. În fine, m-am referit la pastorația familiei azi. Pe lângă aprofundarea dimensiunii ecleziale a familiei, am tratat câteva aspecte privind rolul său de „celulă de bază a societății”. În fapt însă, așa cum în trăirea credinciosului viața socială nu poate fi disociată de credință, aspectul eclezial și cel social al familiei se întrepătrund.

1. Cu adevărat „mică biserică”...

1.1. Semnificația expresiei „mică biserică”

Expresia „mică biserică” („biserică domestică” în alte contexte), consacrată după conciliul Vatican II² își are rădăcinile adânc înfipte în tradiția Bisericii. În secolul IV deja, sfântul Ioan Gură de Aur își îndemna într-o omilie credincioșii să facă din casele lor niște adevărate biserici, aceasta însăși fiind de altfel considerată „familia lui Dumnezeu”. În comunitatea primară, Biserica era alcătuită din familiile celor convertiți, care, cunoscând Vestea cea Bună, doreau să-i facă și pe ai lor părtași acesteia. Astfel, familiile primilor creștini au fost în fapt primele oaze ale credinței într-o lume necredincioasă. Situația nu este astăzi mult diferită; într-o lume tradițional creștină, dar care își neagă rădăcinile, căminele creștine sunt deosebit de importante pentru păstrarea și răspândirea credinței. De aceea expresia „mică Biserică” aplicată de către conciliul Vatican II familiei este astăzi mai puternică decât oricând, implicând o chemare profundă; aceasta îi privește în primul rând pe părinți, care au îndatorirea de a fi pentru copiii lor primii vestitori ai credinței – fapt de reală importanță pentru soarta viitoare a creștinismului – și totodată de a-i sprijini în vocația lor, eventual la viața consacrată. Dar în această dinamică a chemării ecleziale se integrează și relația dintre soți, care trebuie să fie unul pentru altul

¹ A se vedea articolele: *Câteva probleme actuale legate de căsătorie și familie... o criză fără ieșire? și Căsătoria și familia în planul lui Dumnezeu... răspunsul mereu valabil al Bisericii la dificultățile actuale*, ambele publicate în revista *Studia Theologica Catholica*, nr. 2/2005

² A se vedea în acest sens constituția conciliară *Lumen Gentium* sau exortăția apostolică *Familiaris Consortio*.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

martori ai credinței, având a se susține reciproc, mai ales când zelul unuia dintre ei scade. Dar fiecare membru al familiei își exercită preoția baptismală de fiecare dată când participă la sacramente, atunci când trăiește o viață sfântă, întru iubire, rugăciune, muncă, dăruire. Familia devine în acest mod o școală de viață creștină și umană. Familia își va asuma în mod deosebit și cu deplină responsabilitate îndatorirea catehetică acolo unde societatea nu încurajează sau chiar împiedică formarea la credință a tinerelor generații. Dar familia este chemată să se deschidă mai mult decât strict membrilor săi, mai cu seamă față de alte familii care nu cunosc credința sau nu trăiesc în coerență cu aceasta. În raport cu aceste familii, căminele creștine vor acționa mai cu seamă prin exemplul vieții, ajutându-le astfel să găsească la rândul-le adevărul după care tânjesc. Este de dorit însă de asemenea ca familiile să își asume – cel puțin pentru o perioadă – chiar acțiunea misionară în locurile unde creștinismul nu a fost încă propovăduit. Persoanele care din diverse pricini nu își întemeiază o familie sau și-o pierd în timp pot să trăiască această stare în deplină dăruire față de Dumnezeu și față de semenii; în tot cazul însă, și mai cu seamă atunci când aceste persoane se află în suferință, ele vor găsi căldura căminului în sânul Bisericii și datorită unor familii deschise³.

1. 2. Familie-Biserică, o legătură fiziologică

Dat fiind faptul că familia este o realitate voită de Dumnezeu și fondată prin darul Spiritului, o comunitate în Biserică, între aceasta din urmă și familie există o legătură fiziologică: familia nu poate exista fără comunitatea creștină și nici Biserica fără comunitatea familială. Desigur, există din păcate tendința ca unele familii să considere că trăirea acestei legături este o chestiune opțională, valabilă doar pentru cei care mai au timp de așa ceva, o simplă îndatorire morală sau chiar un alt mod între atâtea altele prin care societatea se amestecă în viața privată⁴. Însă, azi, ca și oricând, mai este cu puțință (și există familii conștiente de acest lucru) ca familia să trăiască în chip autentic statutul său de mică biserică. Ea poate să trăiască un adevărat schimb cu Biserica și societatea, dăruindu-le valorile sale și pretinzându-le cu realism să promoveze valorile care o pot sprijini în misiunea sa specifică. Orice familie creștină trăiește deplin uman și supranatural pe măsură ce se deschide comunității în sânul căreia a luat naștere ca și cămin creștin, Bisericii adică. Dimpotrivă, acele familii care refuză comuniunea cu Biserica sunt condamnate la singurătate imediat după celebrarea sacramentului care ar trebui să întărească legătura celor botezați cu Biserica. Dacă familiile persistă în această stare de îndepărtare de comunitatea creștină, ele nu beneficiază de suportul supranatural al cărei mijlocitoare este Biserica; astfel, este greu de crezut că o familie poate înfrunta fără sprijinul comunității dificultățile inerente vieții de zi cu zi, întrucât aceasta poate oferi membrilor săi atât sprijin uman (constituind o adunare a mai multor familii și a altor oameni în diverse stări de viață, cu experiența lor) cât și supranatural (fiind administratoare a sacramentelor, mijlocind vestirea Cuvântului lui Dumnezeu și mărturia

³ v. Fp. Ap. 18, 8; 16, 31; 11, 14; TRDFC, § IV; Brachet 1999, p. 75-76; Ioan Paul al II-lea 2003, § 26; 2003-PG, § 52; Gendron 1986, p. 67; 74-81.

⁴ Aceasta pentru că azi trăim un extraordinar paradox: societatea intră pe toate căile în viața familiei și o influențează până la cel mai adânc nivel; în schimb, familiei nu i se acordă nici un loc în societate, aceasta rămânând dominată de individ.

vieții creștine trăite), or acest ajutor este atât de necesar în contextul actual atât de puțin prielnic familiei⁵.

1. 3. Familia – punctul de pornire al pastorației

Iată de ce întreaga pastorație a Bisericii poate porni de la familie. În ultimul timp, parohia este cântărită prea adesea în funcție de diverse categorii, cum ar fi vârsta sau gradul de implicare al enoriașilor, uitându-se o realitate fundamentală, și anume că ea este în primul rând comuniune – fondată după modelul Treimii și implicând diverse vocații complementare (la preoție, căsătorie, viață consacrată). Cum de familie Biserica își leagă azi atâtea speranțe (slujirea vieții, însănătoșirea educației, depășirea crizei vocațiilor, renașterea spiritului solidarității etc.), este necesar ca ea să o aducă din nou în centrul preocupărilor sale și să nu considere că viața de familie este o vocație inferioară celei la viața consacrată. Se impune însă ca în acest demers să se evite ca pastorația să se oprească doar la familiile deschise evanghelizării, ea trebuind să ajungă la toate familiile. Astfel, în comunitățile creștine se pot dezvolta multiple programe care să se adreseze tuturor laicilor, atât practicanți, cât și îndepărtați (pregătirea tinerilor pentru căsătorie, catehizarea familiilor tinere, pregătirea părinților pentru botezul copiilor, organizarea unor momente de rugăciune, unor exerciții spirituale); acestea trebuie să aibă în vedere problemele concrete ale vieții de familie și, în mod special, chestiunea educației tinerelor generații. Nu este așadar suficient ca grija comunității să fie direcționată doar înspre acele familii care vin la Biserică, fiind necesar ca, în mod discret, familiile practice și persoanele consacrate să se îndrepte și înspre căminele îndepărtate de Biserică sau aflate în dificultate. Se poate vorbi astfel de o adevărată „spiritualitate a familiei”. În orice comunitate este bine să fie încurajate inițiativele familiilor de a se reuni în diverse grupări din dorința de a-și aprofunda viața spirituală; este însă esențial ca acestea să nu se transforme în bisericuțe, ci să fie ferment de unitate în comunitatea mai largă. Dacă familia își trăiește misiunea specifică de a fi în slujba vieții (acceptând-o în potență și gemene, acceptând apoi botezul copiilor), ea trebuie să fie deschisă până la capăt, acceptând să fie locul prielnic realizării vocației fiilor; aceasta înseamnă mai mult decât a dori pentru ei realizarea unor studii, clădirea unei cariere sau construirea unei case, și anume a căuta împlinirea de către aceștia a planului lui Dumnezeu în legătură cu ei. În actuala criză a vocațiilor, tinerii vor fi apți să spună da unei eventuale chemări la viața consacrată (pe care Dumnezeu nu încetează să o adreseze fiilor oamenilor, dar care poate este mai mult decât altădată sufocată) doar dacă familia trăiește cu adevărat credința, dacă aici se vorbește și despre altceva decât despre bani și scandalurile zilei, și anume despre ideal, dăruire și Dumnezeu, respectiv dacă aceste valori sunt aduse în prim-plan. Dar cei mai mulți dintre tineri sunt chemați la viața de familie; iar vocația tinerilor la căsătorie se cere pregătită deopotrivă: astfel, educarea la adevărata iubire începe în perioada preadolescenței, dezvoltându-se progresiv, pe măsura descoperirii de sine a subiectului educației. Este necesar în orice caz ca tânărul să fie învățat să se întrebe – mai degrabă decât „ce să fac?” – „ce vrea de la mine Dumnezeu?” Preotul, căsătorit sau celibatar, în funcție de tradițiile Bisericilor, trebuie să susțină instituția familiei prin

⁵ Masseroni 1994, p. 15-16.

exemplul propriei familii sau prin jertfa fecioriei. La fel, dacă o familie știe să își trăiască frumos vocația și să înfrunte dificultățile, poate constitui ea însăși o pildă pentru păstorul comunității în trăirea propriilor greutăți. Familiile pretind pe bună dreptate să fie susținute în lucrarea educativă a fiilor; pentru aceasta, comunitatea poate să-și înmulțească inițiativele în slujba familiei. Astfel, o inițiativă deosebit de rodnică este înființarea sau reînființarea oratoriilor, adevărate locuri de formare întru realizarea căreia colaborează persoanele consacrate, tinerii implicați și familiile; oratoriul este o alternativă educativă sănătoasă la formarea oferită prea adesea de lumea noastră copiilor și tinerilor prin televiziune, stradă, bar sau discotecă⁶.

2. și celulă de bază a societății

2. 1. Dimensiunea naturală și socială a căsătoriei

„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. Astfel, din actul uman prin care soții se dăruiesc și se primesc unul pe altul, se naște, chiar și în fața societății, o instituție stabilă, de orânduire divină; această legătură sfântă, care are în vedere atât binele soților și al copiilor cât și al societății, nu depinde de bunul plac al omului. Căci Dumnezeu însuși este autorul căsătoriei, pe care a înzestrat-o cu multiple valori și scopuri: toate sunt de cea mai mare importanță pentru continuitatea neamului omenesc, pentru progresul personal și mântuirea veșnică a fiecărui membru al familiei, pentru demnitatea, stabilitatea, pacea și prosperitatea familiei și a întregii societăți umane. Iar, prin însăși natura lor, instituția căsătoriei și iubirea conjugală sunt orânduite în vederea procreării și educării copiilor, și prin aceasta își află încoronarea. Astfel bărbatul și femeia care, prin legământul conjugal «nu mai sunt doi, ci un singur trup» (Mt. 19, 6), își oferă unul altuia ajutor și slujire prin unirea intimă a persoanelor și faptelor lor; în felul acesta, ei experimentează sensul unității lor și îl aprofundează tot mai deplin. Această unire intimă, dăruire reciprocă dintre două persoane precum și binele copiilor pretind fidelitatea deplină a soților și unitatea indisolubilă dintre ei”⁷.

Căsătoria este o realitate naturală care precede orice aspect social, instituțional sau religios, existând din timpuri imemorabile și fiind considerată în chip tradițional o valoare, în virtutea faptului că asigură reglementarea relațiilor umane și un cadru potrivit generării și creșterii de fii. Natura căsătoriei nu poate fi așadar supusă schimbării de către nici un for – nici măcar de stat sau Biserică. Căsătoria între un bărbat și o femeie constituie un bine cu valoare unică pentru societate, contribuind la consolidarea și dezvoltarea acesteia⁸. Căsătoria este prin urmare o comunitate de viață întemeiată pe alegerea personală (liberă, care implică întreaga persoană, inclusiv dimensiunea trupească), reciprocă (fiecare îl alege pe celălalt în mod liber în vederea căutării în comun a desăvârșirii, indiferent de dificultățile care pot apărea), deplină (implică o dăruire totală – presupunând inclusiv dimensiunea trupească și deschiderea spre procreare – și definitivă

⁶ Masseroni 1994, p. 30-37; 42-43; Brachet 1999, p. 76-78.

⁷ GS, § 48.

⁸ MCA, p. 1104-1105.

– neavând limite temporale sau circumstanțiale; se va exclude de la început orice deschidere spre divorț și se va opta conștient pentru fidelitate, întrucât orice deschidere spre divorț face mai vulnerabilă căsătoria și orice încercare trăită în fidelitate o întărește, purificând iubirea) și publică (alegerea celor doi este exprimată în fața societății). Dăruirea trupească pe care o presupune viața comună întru căsătorie exprimă unirea mai profundă, la nivel spiritual; astfel, dăruirea trupească nu se reduce la aspectul pur biologic, având – prin deschiderea spre o nouă viață și prin faptul că exprimă iubirea spirituală a soților – ceva absolut. Prin procreare și nașterea unei familii, iubirea conjugală este încununată, copiii fiind „darul cel mai prețios al căsătoriei” și contribuind „din plin la binele părinților înșiși”. Chiar dacă actul conjugal nu presupune întotdeauna fecunditatea, el trebuie să rămână deschis spre aceasta; dacă nu se păstrează această disponibilitate, dăruirea nu mai este deplină. Același lucru se întâmplă dacă fiul este obținut (prin mijloacele datorate tehnicii moderne) în afara dăruirii trupești, întrucât în acest caz el nu mai este rodul iubirii. Deschiderea față de soț, față de copil și față de ceilalți este așadar la simplul nivel uman o dimensiune esențială a căsătoriei. Aceasta este un semn distinctiv al unei iubiri spirituale, purificate; lipsa deschiderii este, dimpotrivă, semn al egoismului, al căutării plăcerii de către soți, copilul însuși fiind tratat ca un risc sau ca un drept⁹.

Căsătoria este în primul rând o realitate care privește cele două persoane – întrucât se întemeiază pe alegerea liberă dintre bărbat și femeie – dar implică și o dimensiune socială, întrucât aceasta face parte din natura omului, dincolo de mentalitatea individualistă atât de răspândită în zilele noastre. Societatea de astăzi a abandonat miturile colective care o animau până nu demult, în favoarea individualității, dacă nu a individualismului. Astăzi fericirea nu mai este așteptată din partea unei lumi mai bune construită prin efortul comun, ci printr-o împlinire personală, eventual prin intermediul unor relații satisfăcătoare. Aceasta este o reacție firească la situația utopică din trecut, deși este vorba doar despre o altă utopie. Viața conjugală este atinsă până în cele mai intime structuri de diverși factori externi care dăunează iubirii în general: spiritul mercantilist, dorința de posedare, imaturitatea agresivă, lipsa solidarității etc. De aici cultul plăcerii, lipsa de comunicare, izolarea, deja în sânul cuplului sau familiei și mai cu seamă față de comunitatea umană; de aici implicit mentalitatea consumistă care vizează propria realizare și realizarea celor apropiați cu orice preț, conducând cel mai adesea la insatisfacție și nefericire pentru că aduce în fața lui „a fi” valoarea inferioară a lui „a avea”. Familia este celula de bază a societății și, deci, strâns legată de aceasta, întrucât în sânul ei se nasc cetățenii și tot aici este educat fiecare individ întru trăirea valorilor pe care se fundamentează civilizația. Prin însăși natura sa, familia este chemată așadar să fie deschisă altor familii și societății, asumându-și îndatorirea socială. Familia în sine este o societate, ea fiind esențialmente o comunitate alcătuită din mai multe persoane; astfel, familia este pentru fiecare om primul factor de socializare, modul în care se trăiesc bucuriile și dificultățile în casă constituind un model pentru relațiile sociale pe care fiii le vor stabili mai târziu. Mai mult decât comunitate, familia este deopotrivă comuniune,

⁹ Brachet 1999, p. 22-28.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

legea sa fundamentală fiind cea a iubirii, a dăruirii; în acest sens iubirea și dăruirea soților este pentru ceilalți membri ai familiei (fie că este vorba despre copii, fie că este vorba de părinți) model și normă: astfel, fiecare copil este un dar pentru ceilalți membri ai familiei, răsplătind însăși dăruirea părinților atunci când au cooperat la venirea sa pe lume. Comuniunea din sânul familiei se oglindește și la nivelul societății, constituind cel dintâi aport al acesteia la viața lumii; dacă familia este însuflețită de spiritul gratuității și al respectului față de fiecare membru al său în statutul său de persoană, la rândul său, fiecare membru al familiei va ști să trăiască la nivelul societății întru disponibilitate, dăruire, deschidere dezinteresată, slujire generoasă etc. Colaborând astfel la promovarea respectului, dreptății, iubirii și a altor valori și virtuți, familia este de folos societății. Iar conștientizarea individului vis-à-vis de propria demnitate umană și unicitatea sa în sânul familiei (pentru a le putea ulterior trăi în inima societății) este cu atât mai de folos într-o lume depersonalizată și dezumanizată ca a noastră, în care se apelează tot mai frecvent la diverse moduri periculoase de evadare (cum ar fi alcoolul, drogul sau chiar terorismul). Prima contribuție a familiei la viața societății este inițierea pe care o oferă fiecărui membru al său la simțul comunității, fundamentat pe legea gratuității. Familia este instrumentul cel mai eficace în umanizarea societății și promovarea adevăratelor valori. Promovarea uniunilor libere și a natalității în afara căsătoriei distruge lumea așa-zis civilizată prin faptul că anulează dimensiunea comuniunii într-atât de specifică societății, făcând loc individualismului, și subiectivității; o societate care reneagă familia este o simplă juxtapunere de indivizi. Cum familia oferă atât de mult societății, are dreptul la un respect și un sprijin similar din partea acesteia (căci dimensiunea socială a familiei este confirmată prea adesea în mod negativ chiar de amestecul statului în chestiunile care o privesc). De aceea, familiile, acționând individual sau în grupări și asociații, pot și trebuie să se implice în sfera socialului și politicului, astfel încât binele acestei instituții să fie promovată. În acest sens, este necesar ca familiile să lupte în primul rând pentru respectarea vieții, de la concepere și până la sfârșitul său natural. Ele își vor apăra propriile drepturi și drepturile altora, militând pentru ca rolul lor să fie recunoscut în societate. Omul trăiește în comunitate; este prin natura sa un „animal politic”. Angajarea civică a familiei creștine este un lucru necesar și bun. Creștinii nu pot rămâne în afară și să critice. Aparținând unei comunități, ei se vor angaja în rezolvarea problemelor ei. În mod normal politica trebuie să susțină familia; dar, pentru aceasta, este necesar ca reprezentanții familiei să se implice în politică pentru a-și susține și revendica drepturile. Familia și încă mai puțin creștinismul nu exclud politica; din contră, pot ajuta societatea să devină mai umană și mai spirituală. O chestiune mai dificilă este aceea a raportării creștinilor la legile nedrepte, care contravin moralei. În principiu, legile in juste nu au nici o autoritate asupra omului moral, religios, asupra creștinului; și totuși, suntem angrenați într-un sistem în care mereu suntem siliți să plătim pentru lucruri nedrepte (v. pentru avort de pildă), ceea ce este bine de afirmat. Cu toate acestea, nu ne putem menține constant într-o atitudine de revoltă; este important de aceea să se găsească momentele potrivite pentru proteste serioase în acest sens. Statul și Biserica au obligația de a oferi familiei sprijin în vederea îndeplinirii misiunii sale educative. Societatea este datoare să respecte și să promoveze familia, întrucât doar colaborând cu aceasta poate promova cu

adevărat omul; pentru aceea, statul trebuie să asigure familiilor tot sprijinul economic, social, politic, educativ și cultural pentru a putea viețui uman și responsabil. În acest sens, Biserica pretinde societății să ofere omului următoarele drepturi în legătură cu căsătoria și familia: dreptul de a întemeia o familie și a o susține, dreptul la intimitate în viața conjugală și viața de familie, dreptul stabilității instituției matrimoniale, dreptul de a crede și profesa propria credință, dreptul de a-și educa fiii după propriile principii, dreptul la siguranță fizică, socială, politică, economică, dreptul la locuință decentă, dreptul de a fi reprezentată în fața autorității; dreptul de asociere; dreptul de protecție a minorilor, dreptul la odihnă și distracție onestă, dreptul la emigrare pentru o viață mai bună, dreptul bătrânilor la o viață demnă și o moarte vrednică¹⁰.

2. 2. În lume, dar nu ai lumii. Mărturia creștină a familiilor

Soții creștini, membrii familiei creștine în general, sunt în lume, trăind alături de alți oameni, având în principiu aceleași drepturi și îndatoriri ca și aceștia, stabilind diverse relații. În coerență cu credința lor, ei trebuie însă să caute ceea ce este adevărat din lume, ceea ce păstrează chipul lui Dumnezeu, deosebind toate acestea de ceea ce este, dimpotrivă, consecință a păcatului. Aceasta înseamnă cu adevărat expresia iohanică „a nu iubi lumea”: a nu deveni complici la lucrarea diavolului în lume. În fiecare om există trei dimensiuni constitutive: a naturii, a harului și a concupiscentei. Fiecare trebuie să descoperim adevărata finalitate a umanității noastre și în conformitate cu aceasta să acționăm, depășind orice înclinații rele. Aceasta ni se cere și în raport cu aproapele, față de care ne putem raporta în trei moduri: fie căutând în el chipul lui Dumnezeu, fie căutând dimensiunea harului, fie provocându-l să răspundă concupiscentelor sale; evident, atitudinile care favorizează o relație sănătoasă sunt primele două. Nu trebuie să trezim în aproapele nostru orgoliul, vanitatea, instinctele trupești (aceasta ar însemna să fim ai lumii în sensul iohanic), ci, dimpotrivă, speranța, iubirea, chipul lui Dumnezeu (ceea ce ar însemna că nu aparținem lumii, deși nu refuzăm relațiile interumane și acceptăm deplin circumstanțele și locul în care ne-am născut și trăim). Deși nu este ușor, nu este imposibil să trăim astfel. Este posibil chiar și în contextul atât de puțin favorabil creștinismului azi. Armele creștinului sunt și în zilele noastre cele dintotdeauna: rugăciunea, adorația, contemplația, legătura cu Dumnezeu, cultivarea iubirii față de Dumnezeu, a dorinței de a ne orienta spre El, iubirea fraternă trăită în comunități creștine (organizate sau nu), susținerea între soți, munca, viața sacramentală. Familia se poate bucura de „bunurile lumii”, cultivând însă prin acestea întotdeauna iubirea; după cum am mai spus, nu tot ceea ce oferă lumea este rău: va trebui însă ca părinții să discernă corect care sunt lucrurile folositoare și care sunt de ordin secundar. Copiii nu trebuie să crească într-o atmosferă prea austeră, chiar dacă părinții ar dori să ducă la un moment dat o viață aproape monastică; pentru dezvoltarea copiilor nu este bine: ei trebuie să își descopere propria vocație. Într-o lume în care lipsește iubirea, căminul creștin trebuie să fie în sine și pentru ceilalți o oază de bucurie și trăire evanghelică. Iubirea soților (semn al chemării la împlinire prin dragoste și nu prin muncă sau

¹⁰ TRDFC, § IX; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 40; 42-43; 45; 46; 1994-LF, § 17; Brachet 1999, p. 37-38; Philippe 2003, p. 284-288; Lorenzetti 2001, p. 529-530.

eficacitate) este sfințită prin sacramentul căsătoriei, ceea ce corespunde unei încrederi a lui Isus față de instituția familiei. Transmițând copiilor și mediului iubirea, familia va corespunde acestei încrederi. Iubirea este cheia de evanghelizare a culturii actuale. Doar dacă iubirea din inimile părinților este foarte puternică ea va putea fi transmisă și copilului; or, copilului doar în familie i se poate deștepta iubirea¹¹.

Familia este izvor al iubirii și vieții, dar și al culturii; acest rol al familiei este deosebit de important pretutindeni, dar mai ales acolo unde societatea nu încurajează dezvoltarea culturală, socială sau economică (a se vedea situația țărilor africane de pildă): familia rămâne în acest caz singurul punct de referință stabil pentru noile generații. Istoria a dovedit că gradul de civilizație și de unitate al popoarelor depinde în cea mai mare măsură de calitatea vieții familiale (a se vedea de pildă decăderea societăților cu un număr crescut de familii destrămate, de copii și bătrâni abandonați etc.). De aceea, deși situațiile anormale din sfera familiei în care se găsesc diverse persoane pot și trebuie să beneficieze de mila creștinească, în nici un caz nu trebuie să permitem ca ele să devină un nou model pentru viața societății; mărturia la care sunt chemate astăzi cu predilecție familiile creștine – acum când se răspândește o mentalitate împotriva căsătoriei și a natalității (atât la nivelul opiniei publice, cât și la nivel legislativ-politic), tinzând parcă să golească de orice sens conceptul de familie – este aceea a comuniunii de viață și iubire în legătură cu Creatorul care a dorit-o astfel dintru început¹². În acest sens, unul dintre rolurile fundamentale ale familiei este și cel eclezial: familia se află în slujba edificării Împărăției lui Dumnezeu, ea fiind imaginea Bisericii înseși. Ele se află într-o relație de interdependență. Biserica întărește familia creștină, împlinindu-și misiunea de mântuire: îi arată ce trebuie să fie, o îmbogățește și întărește prin sacramente cu harul lui Cristos, o însuflețește prin porunca iubirii și o călăuzește la sfințenie. Familia participă la misiunea de mântuire a Bisericii; soții sunt chemați să transmită altor oameni dragostea lui Cristos. Familia construiește Împărăția lui Dumnezeu în istorie prin realitățile zilnice care privesc condiția ei de viață; este părtașă la misiunea profetică, regească și sacerdotală a lui Cristos și a Bisericii, slujirea sa privilegiată legându-se de iubire și transmiterea vieții¹³.

2. 3. Familia și iubirea față de cei slabi și în suferință

Chiar dacă rolul social primordial al familiei este cel procreativ și educativ, el nu se mărginește aici. Familiile pot și trebuie să se dedice unor opere de binefacere, cu precădere în slujba celor săraci, fie că acestea sunt organizate sau nu, publice sau anonime. Este necesar ca toți membrii familiei să fie implicați în astfel de acțiuni, inclusiv copiii, deși progresiv. Familia creștină este însuflețită de noua poruncă a iubirii și, în virtutea acestui fapt, trăiește într-o dăruire, respect, generozitate față de orice om, în demnitatea sa de persoană și fiu al lui Dumnezeu. Această iubire depășește orice graniță rasială, socială, confesională etc., întrucât iubirea descoperă chipul lui Cristos în orice om suferind, sărac, marginalizat. Acționând întru promovarea umană, familia creștină se pune în slujba lumii și a omului, formându-și toți membrii în acest sens. Astfel, ea este

¹¹ Philippe 2003, p. 268-274; 288-290.

¹² PPC, § 14.

¹³ Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 49-50.

de folos nu doar societății, ci și sieși, întrucât nu se închide în sine. Familia creștină trebuie să practice ospitalitatea, atât la nivel material, cât și la nivel spiritual, deschizându-și casa și inima oricărui om în nevoie. Una dintre modalitățile de a veni în sprijinul celor în dificultate este adoptarea sau îngrijirea copiilor orfani sau abandonați în familiile creștine; aceste gesturi constituie o depășire a legăturilor de sânge în trăirea iubirii. Practicarea iubirii, indiferent de dificultăți, este ceea ce face din familia creștină o mică Biserică, întrucât dăruirea față de ceilalți, acceptarea lor (chiar dacă este vorba de bolnavi, handicapați, bătrâni) înseamnă a exista pentru aproapele, a crea comuniune, a sluji viața din care fiecare este chemat să se împărtășească deplin¹⁴.

Trăim într-o lume a eficacității, dimensiune care nu se potrivește cu iubirea și sărăcia. Este important totuși ca familiile creștine să dezvolte tocmai spiritul sărăciei și al deschiderii; ele se vor feri ca disponibilitatea lor să se îndrepte doar către aceia care pot răspunde în mod similar: aceasta nu mai este deschidere, ci un simplu sistem de relații. Disponibilitatea trebuie să îi privească în primul rând pe cei mai nevoiași și poate îmbrăca multiple aspecte, de la deschiderea inimii pentru a le adresa o vorba bună și până la deschiderea porții casei. Este important însă ca această deschidere să nu suprimă comuniunea primordială a familiei; aceasta din urmă se cere păstrată, spre binele tuturor și mai ales al copiilor. Deschiderea generoasă nu trebuie să degenereze în generoasă eficacitate; ar putea fi până la urmă vorba de orgoliu sau fațadă și acestea nu sunt de dorit. În tot cazul însă, familia trebuie să coopereze la reînnoirea lumii; doar comuniunea poate vindeca rănille adânci ale lumii de astăzi. Or, familia creștină este comunitatea cea mai naturală; comuniunea sa, fondată pe speranța și credința comune membrilor săi și întărită de iubire, poate da naștere dreptății, reconcilierii, fraternității și păcii. Familia, mica biserică, este chemată să fie semn de unitate în lume și să mărturisească Împărăția și pacea lui Dumnezeu¹⁵.

3. Vocația construirii Împărăției în lume

3.1. Primind și transmîțînd Vestea cea Bună

În situația actuală, Biserica simte că trebuie să evanghelizeze toate sectoarele vieții umane, redeşeptînd în timpul nostru simțul înțelepciunii și al valorilor veridice. Educația conștiinței este prioritară astăzi, prin aceasta omul devenind capabil să discearnă calea de împlinire, după planul originar al lui Dumnezeu. Doar restabilind alianța cu înțelepciunea divină va putea și familia să contribuie la construirea unei lumi mai bune și mai drepte. Este necesară așadar o convertire continuă și progresivă a indivizilor și comunităților (inclusiv familiale) pentru ca structurile pervertite ale societății să poată fi reînnoite. Conștiința de valoarea căsătoriei și familiei, Biserica are datoria de a vesti Evanghelia cu predilecție celor care aleg această cale de viață, și aceasta mai cu seamă într-o perioadă în care atâtea forțe doresc să deformeze și chiar să distrugă familia; Biserica simte datoria de a le vesti tuturor care este planul lui Dumnezeu asupra căsătoriei și familiei. Ea ține cont de situația concretă în care se găsește familia azi; Evanghelia pe care i-o transmite este aceeași dintotdeauna, dar trebuie întrupată în

¹⁴ TRDFC, § X; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 44.

¹⁵ Philippe 2003, p. 291-293; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 48.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

realitatea istorică: aceasta se cere inculturată și în ceea ce privește valorile căsătoriei și familiei. În acest sens, în evanghelizarea actuală nu se poate să nu se țină cont de toți factorii care influențează viața familiei, între care mai cu seamă propaganda mijloacelor de informare în masă, care influențează – mai mult sau mai puțin subtil – concepția asupra căsătoriei, aducând în prim-plan alternative seducătoare. În această stare de fapt, se cere ca Biserica să fie vigilentă, încercând să-i ajute pe toți cei care caută răspunsuri valide la întrebările lor; ea se află în slujba adevărului și nu poate decât să afirme demnitatea iubirii dintre bărbat și femeie. Ca mamă, Biserica dă naștere, clădește și educă familia creștină, descoperindu-i prin Vestea cea Bună care este adevărata sa identitate, îmbogățind-o și hrănind-o prin sacramele și făcând-o părtașă a iubirii lui Cristos pentru omenire; astfel, ea contribuie la înnoirea societății și Bisericii. În fapt, adevărata demnitate a căsătoriei creștine constă în faptul de a fi semn și loc al legământului dintre Cristos și Biserica sa. Evident, nu este destul ca Biserica să exprime iar și iar adevărul asupra planului lui Dumnezeu în legătură cu căsătoria și familia; este important ca toate cuplurile și familiile creștine să aducă în acest sens mărturia lor practică. Familia, fiind intim inserată în misterul Bisericii, devine părtașă la misiunea mântuitoare a acesteia, primind și anunțând la rândul ei Vestea cea Bună, crezând și evanghelizând. De altminteri, deja pregătirea la căsătorie este pentru viitorii soți un itinerariu de credință, în cursul căruia ei aprofundează harul primit la botez și dezvoltat în cursul catehizării. Soții își exprimă credința mai cu seamă în momentul celebrării sacramentului căsătoriei, prin care proclamă faptul că în ei se împlinește proiectul plin de înțelepciune și iubire al lui Dumnezeu care îi face părtași la însăși dragostea sa pentru umanitate. Această vocație nu privește însă strict momentul celebrării sacramentului, prelungindu-se în întreaga viață a familiei, în evenimentele fericite sau dificultățile pe care le traversează. Biserica știe că doar prin acceptarea Evangheliei se pot împlini speranțele și așteptările legitime ale omului vis-à-vis de instituția familiei. În măsura în care familia știe să primească Evanghelia și să crească în credință, devine o comunitate evanghelizatoare, atât față de proprii membri cât și față de alte familii și societatea însăși. În fapt, apostolatul familiilor este o formă foarte prețioasă a apostolatului laicilor, mai cu seamă astăzi – într-o lume secularizată – când evanghelizarea depinde atât de mult de aportul laicilor. Vocația la apostolat a familiilor creștine este înrădăcinată în taina botezului și fortificată prin sacramentul căsătoriei; ea vizează, ca orice activitate apostolică, sfințirea societății și transformarea sa în conformitate cu planul lui Dumnezeu. Viitorul omenirii se află în mâinile familiilor care sunt capabile să transmită generațiilor de mâine sensul vieții și al speranței¹⁶.

Așadar, familia trebuie să se pună în slujba construirii Împărăției lui Dumnezeu, participând la viața și misiunea Bisericii, la misiunea profetică, sacerdotală și regească a lui Cristos, prin propriul statut (întrucât familia este o comunitate, ale cărei legături sunt întărite de Cristos prin darul credinței și al sacramentelor, participarea sa la viața și misiunea Bisericii trebuie să aibă un caracter comunitar) și propriile mijloace (prin însăși iubirea conjugală, trăită întru unicitate, fidelitate și fecunditate). Familia creștină va

¹⁶ TRDFC, § I; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 3-5; 8-10; 51.

împărtăși bogăția sa spirituală și altor familii, mai cu seamă devenind martoră a prezenței Mântuitorului în lume. Îndatorirea educativă a părinților, venind în prelungirea nașterii copiilor, privește mai mult decât sfera strict umană, și anume maturizarea la nivel spiritual a fiilor. Părinții, și mai cu seamă mama, sunt primii educatori la credință ai fiilor: mama este cel mai adesea cea care împreunăză mâinile copilașilor în rugăciune, cea care îi învață să i se adreseze lui Dumnezeu, să deosebească binele de rău, să iubească după îndemnul lui Cristos. Misiunea evanghelizatoare a familiei începe așadar cu educația la credință a fiilor, în care ea joacă un rol de neînlocuit. Nici măcar încredințarea educației religioase unor instituții de învățământ confesional sau cateheților din comunitate nu poate suplini îndatorirea educativă a părinților în sfera religiozității. Educația religioasă a fiilor este un drept și o îndatorire a părinților, care pot alege în concordanță cu propriile convingeri felul în care să-și formeze din punct de vedere religios și moral copiii¹⁷.

3. 2. Căsătoria – o vocație în Biserică

Ne putem întreba pe bună dreptate dacă, din perspectiva dăruirii față de Dumnezeu, alegerea căsătoriei este comparabilă cu aceea a călugăriei sau a preoției celibatate. În cazul consacrării există o alegere radicală din partea lui Dumnezeu și un răspuns nu mai puțin radical, acestea neînsemnând însă că în căsătorie nu sunt cu puțință trăirea iubirii față de Dumnezeu și căutarea sfințeniei; aceasta pentru că, deși iubirea lui Dumnezeu și pentru Dumnezeu trebuie să fie primordială, ea nu are caracter exclusivist, dimpotrivă, putând constitui izvor al altor iubiri: conjugale, părintească, filială etc. Atașamentul unuia dintre soți (sau al amândurora) față de Cristos nu se opune așadar iubirii conjugale, ci o hrănește și fortifică. Biserica nu a disprețuit niciodată taina căsătoriei (în pofida unor posibile interpretări eronate, pasajul paulin 1 Cor. 7 este doar un sfat practic și nu o doctrină), considerând-o drept o realitate de mână a doua în raport cu viața consacrată; dacă starea conjugală ar fi demnă de dispreț nu ar constitui obiectul unui sacrament. Aspectul comun al celor două stări de viață – independent de specificul fiecăreia la nivel de trăiri, experiențe, împliniri și dificultăți – este chemarea la sfințenie¹⁸.

Vocația nu este rezervată așadar doar anumitor categorii de persoane, cum ar fi preoții sau călugării, ci fiecărui botezat. Asupra acestei realități se insistă în mod deosebit în teologia posteroară conciliului Vatican II, care renunță la a defini căsătoria drept simplu proiect, simplă alegere umană, vorbind în plus despre implicarea lui Dumnezeu în acest proiect. Chiar dacă prea adesea este pierdută din vedere, în iubirea a doi soți există întotdeauna o dimensiune de mister manifestă chiar la nivelul motivației pentru care cei doi decid că sunt făcuți unul pentru altul; de fapt, în acest caz este vorba mai mult decât despre simplul răspuns al fiecăruia la iubirea celuilalt, și anume de un răspuns al amândurora la chemarea lui Dumnezeu. Nu este irațional ca soții să creadă nu doar că Dumnezeu are de-a face cu iubirea lor, ci că tocmai Dumnezeu i-a chemat să îndeplinească împreună un anumit plan, o anumită misiune în lume și Biserică. De aceea, căsătoria nu este doar un fel de a urma sfatul părinților sau o cale tradițională și nici doar

¹⁷ TRDFC, § III; Ioan Paul al II-lea 2003, § 36.

¹⁸ Philippe 2003, p. 86-89.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

un mod de a pune în valoare sentimentul de dragoste față de celălalt, ci o cale aleasă de cei mai mulți dintre tineri pentru împlinirea personală prin dăruirea față de celălalt. Aceasta implică și un caracter comunitar, întrucât căsătoria a doi tineri are loc în comunitatea creștină în care ei își vor asuma anumite responsabilități. Dumnezeu nu poate lipsi așadar din nici o căsnicie, deoarece doar prezența lui poate conferi căminului o dimensiune definitivă, în pofida încercărilor care alternează inevitabil cu clipele de fericire¹⁹.

Așa cum vorbim despre preoție și, mai recent, despre cateheză sau animarea liturghiei ca despre diverse slujiri, ministere specifice, la fel putem vorbi despre căsătorie ca minister, cu atât mai mult cu cât – asemeni vieții sacerdotale – viața conjugală se bazează pe un sacrament. Vatican II și pastorația post-conciliară insistă mult pe ideea vocației fiecărui membru al comunității creștine: fiecare credincios este chemat să exercite în Biserică o slujire, cu caracter permanent sau temporar, în vederea zidirii Împărăției. În esență, familia trebuie să se pună în slujba: comuniunii – iubirea soților este semn al iubirii lui Cristos pentru Biserică și se concretizează întru fidelitate și fecunditate, posibile și azi, în pofida mentalității dominante; a vieții – Dumnezeu le încredințează soților creștini capacitatea de a colabora la opera creației, ceea ce înseamnă că ei trebuie să se pună mereu în slujba vieții și a persoanei, dincolo de spiritul vremii, care lasă viața pe ultimul plan, după muncă, plăcere, câștig; această slujire a vieții implică mai multe dimensiuni, de la acceptarea ei în contra mentalității abortive, dincolo de mitul copilului singur la părinți și până la deschiderea spre multiplele probleme ale umanității, spre cei marginalizați (orfani, handicapați, bolnavi, persoane în vârstă etc.); a educației – astăzi educația copiilor și tinerilor pare a fi scăpat din mâinile familiei și a fi căzut în seama școlii sau chiar a televiziunii, locurilor de petrecere a timpului liber și străzii (or, în pofida facilității acceptării acestei stări de fapt, părinții nu pot și nu trebuie să renunțe la misiunea lor educativă, care este de neînlocuit, ei având a transmite principalele valori umane și creștine fiilor, mai cu seamă prin propria mărturie, menținând o fructuoasă colaborare cu ceilalți factori ai educației, mai ales școala și comunitatea creștină); a credinței – părinții sunt cei care trebuie să-și călăuzească fiii pe calea credinței după ce, la botez, și-au luat în numele lor angajamentul de a se uni cu Cristos; a binelui societății – azi familia poate și trebuie să-și recâștige locul în societate, luptând pentru o lume mai bună, și aceasta pentru că familia este celula de bază a societății, în pofida mentalităților colectiviste sau individualiste²⁰.

3. 3. Familia și chemarea la sfințenie

Trăind deplin toate valorile umane și cele ale Împărăției, membrii familiei creștine pot fi astăzi un semn vizibil a tot ceea ce Dumnezeu ne-a dăruit, făcând posibil ca acele familii care nu cred să poată vedea și atinge misterul iubirii lui Dumnezeu pentru lume, și aceasta chiar dacă astăzi cuvintele care desemnează conceptul de împlinire sunt: cariera, câștigul, succesul (toate niște chestiuni efemere) și nu sfințenia, altruismul, dăruirea, generozitatea. Or, sfințenia este chemarea fiecărui credincios, nefiind un privilegiu al

¹⁹ Masseroni 1994, p. 11; Muraro 2002, p. 9-10.

²⁰ Masseroni 1994, p. 16-19; Muraro 2002, p. 10-11.

celor puțini sau al persoanelor consacrate. Pentru familie, calea sfințeniei nu este cea a marilor lucrări, ci a fidelității constante față de îndatoririle de fiecare zi (muncă, disponibilitate, dăruire, comuniune etc.), în inima căminului sau în afara acestuia. Secretul sfințeniei familiei este iubirea trăită de fiecare dintre membrii ei; iubirea este dar al Spiritului și, de aceea, are forța de a birui în orice dificultate. Alături de ea, căi spre sfințenie în viața căminului sunt și rugăciunea, participarea la sacramentele reconcilierii și euharistiei, trăirea virtuților răbdării și umilinței etc.²¹.

Căci familia își trage seva din sacramentul căsătoriei, oferta vieții și rugăciune, prin care Domnul o cheamă la comuniune cu El. Sacramentul căsătoriei, care purifică iubirea umană prin împărtășirea din moartea și învierea Domnului, este pentru soți și pentru familia în sine mijlocul specific de sfințire, el aprofundând harul primit la botez. Iubirea lui Cristos nu se manifestă însă doar în momentul celebrării sacramentului, ci în întreaga viață a soților, ajutându-i să se poată dărui unul altuia după cum El s-a jertfit pentru Biserică, trăind întru credință, speranță și iubire și tinzând spre perfecțiune. Familia poate, în conformitate cu spiritualitatea laicilor – atât de mult pusă în evidență după conciliul Vatican II – să-și transforme întreaga viață într-o jertfă spirituală, încredințându-i lui Dumnezeu lumea însăși. Cu siguranță, deși aceste realități nu sunt puse în evidență întotdeauna, lumea de astăzi nu duce lipsă de persoane care trăiesc și vestesc Evanghelia în starea de viață dată de sacramentul căsătoriei²².

4. Familia și liturghia Bisericii

4.1. Familia, o comunitate a rugăciunii

În rugăciune și prin rugăciune, fiecare om își descoperă, în chip paradoxal, propria subiectivitate și personalitate; acest lucru este valabil și pentru familie, care – deși este celula de bază a societății – își păstrează totuși subiectivitatea, individualitatea. Această realitate este confirmată în momentul în care familia știe să se reunească în rugăciune, rostind „Tatăl nostru”. Rugăciunea conferă familiei putere, întărind relațiile dintre membrii săi, la nivel natural și spiritual. Prin rugăciune, familia se împărtășește din puterea lui Dumnezeu²³.

Prin rugăciune, Cristos este în mijlocul nostru. Promisiunea sa de a rămâne între cei care se roagă în comuniune se potrivește în mod deosebit comunității familiale. Rugăciunea este o realitate care ne deschide spre semeni, contrar opiniei tot mai răspândite că este ceva bun doar pentru bătrâni și copii, că nu strică aceluia care au timp etc., deși nu mai este considerată o posibilă cale de luat în seamă spre rezolvarea problemelor. Rugăciunea este totuși realitatea care ar trebui să însoțească întreaga viață creștină, trecând înaintea altor activități cărora li se acordă azi prioritate. Rugăciunea în familie este calea privilegiată de aprofundare a legăturii fiecăruia cu Dumnezeu și a propriei vocații. În sacramentul căsătoriei, soții trăiesc o formă specifică a preoției baptismale, transformând toate momentele existenței lor în „jertfe spirituale bine plătute lui Dumnezeu”. Este necesar ca azi, mai mult ca odinioară, familiile creștine să devină

²¹ Ioan Paul al II-lea 2003, § 37; Masseroni 1994, p. 19-20; Lorenzetti 2001, p. 531.

²² TRDFC, § V; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 55-56.

²³ Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 4.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

adevărate școli de rugăciune (nu doar de cerere, ci și de mulțumire, laudă, contemplație) care nu trebuie însă să rămână la un nivel abstract ci, deschizând inimile membrilor familiei spre Dumnezeu, să li le deschidă deopotrivă și spre semenii. Părinții sunt cei care trebuie să-și educe copiii întru rugăciune, ajutându-i să-l descopere treptat pe Dumnezeu, învățându-i să-l iubească. Rugăciunea trebuie să aibă în sânul familiei un caracter comunitar, alăturându-i pe cei doi soți, respectiv pe copiii părinților. Când este pregătit momentul rugăciunii, televizorul și orice preocupare vor fi lăsate la o parte de către toți membrii familiei, căutându-se o atmosferă care să favorizeze liniștea și reculegerea; întâlnirea cu Dumnezeu este importantă, El trebuie așteptat asemeni unui oaspete de seamă. Rugăciunea este una dintre modalitățile prin care soții își exercită sacerdoțiul baptismal și totodată o cale privilegiată de educație religioasă a copiilor. Există diferite posibilități pentru realizarea rugăciunii familiale. Astfel, una dintre acestea ar fi rugăciunea rostită de copii: ea favorizează participarea lor și întoarcerea la simplitate și esențial a adulților; rugăciunile știute de copii pot fi alternate în funcție de circumstanțe. O altă posibilitate pentru rugăciune este recitarea rozarului, o rugăciune biblico-mariană, esențialmente comunitară; această rugăciune sintetizează misterul mântuirii și, prin caracterul său repetitiv, ne ajută să ne oprim asupra a ceea ce este fundamental. O altă modalitate de rugăciune în familie este aceea care pornește de la lecturarea unui fragment din Evanghelie, realizată, alternativ, de fiecare membru al familiei; această *lectio divina* este o bună introducere pentru rugăciunea spontană și deslușirea actualității mesajului Scripturii. În fine, este posibil ca rugăciunea familiei să fie centrată asupra textelor tradiționale ale Bisericii, cum ar fi psalmii (care cuprind întreaga experiență umană: tristețea, bucuria, încrederea în Dumnezeu etc.) sau vecernia; în acest fel, familia își trăiește vocația de a fi comunitate în sânul comunității mai mari care este Biserica. Rugăciunea fortifică familia în ansamblu și pe fiecare membru al său în parte. Ea trebuie să fie inițiativa părinților și, treptat, din rugăciune pentru fii să se transforme în rugăciune cu copiii. Chiar dacă nu este întotdeauna ușor ca familia să se roage comunitar, merită încercat, întrucât rugăciunea fundamentează relația dintre diverșii membri ai căminului și relația fiecăruia și a familiei în sine cu Dumnezeu. Rugăciunea familială își are însă împlinirea firească în rugăciunea Bisericii; ea este în chip natural introducerea în viața liturgică a comunității creștine. De aceea este esențial ca întreaga familie să participe la viața Bisericii și, în mod special, la sacramentele inițierii creștine a copiilor și la liturghia din duminică și sărbători – și aceasta în pofida mentalității consumiste care proclamă că „timpul este bani” și răstoarnă valoarea sărbătorii Domnului și comuniunii familiei. Multe familii simt pericolul în care se află din pricina faptului că societatea secularizată de astăzi a transformat prima zi a săptămânii în „week end”, dar nu prea știu ce să facă; acestea trebuie ajutate de către comunitatea creștină și, în primul rând de către familiile practice, să redescopere sensul duminicii prin diverse activități comunitare care să favorizeze schimbul de experiență și creșterea umană și spirituală a fiecăruia. Desigur, euharistia trebuie să-și recapete locul de cinste în această revalorizare a duminicii, ea trebuind să fie înțeleasă ca hrană a vieții familiale. Nu este de neglijat însă în acest sens nici dimensiunea odihnei, de care fiecare familie are nevoie, chiar dacă societatea noastră știe să ne atragă pe prea mulți în mirajul câștigului

suplimentar în zilele libere, uitând să ne avertizeze care este costul unui asemenea sacrificiu²⁴.

Comuniunea familiei trebuie să devină unitate într-o rugăciune. Rugăciunea (aducere de mulțumire sau mărire lui Dumnezeu, cerere a iertării, invocație) trebuie să constituie o dimensiune cotidiană a vieții fiecărei familii pentru a o putea consolida. Rugăciunea familiei este plăcută în ochii lui Dumnezeu și este – direct sau prin roadele sale – importantă și pentru ceilalți oameni. Rugăciunea nu este într-atât o modalitate prin care familia își aduce aminte de Dumnezeu, cât o cale prin care Dumnezeu își aduce aminte de familie. De aceea rugăciunea familiei trebuie să grupeze toate generațiile, pe cei prezenți și pe cei absenți (inclusiv defuncții și copiii încă nenăscuți), întrucât fiecare membru al familiei constituie un bun al acesteia²⁵.

4. 2. Căsătoria și familia în raport cu sacramentele

Căsătoria a doi creștini ilustrează ceva din misterul comuniunii dintre Cristos și Biserica sa. Aceasta se datorează botezului, întrucât, prin această taină primordială, cei doi au devenit fii ai lui Dumnezeu și membri ai Bisericii. De altminteri, taina căsătoriei este o formă privilegiată de exercitare a preoției baptismale, întrucât – conform tradiției catolice apusene – soții înșiși sunt cei care celebrează acest sacrament, desigur cu binecuvântarea preotului – reliefată în chip privilegiat în tradiția orientală²⁶.

Între Biserica, euharistie și căsătorie există o legătură profundă, întrucât toate se referă la iubirea lui Dumnezeu pentru oameni. Euharistia grupează în fiecare duminică și sărbătoare întregul popor credincios în jurul cuvântului și trupului lui Cristos, fiind astfel un ferment al unității. Parte a poporului credincios, și familia creștină va găsi în participarea la liturghie o sursă de unitate. Îndatorirea familiei creștine și posibilitatea sa de a atinge sfințenia își au rădăcina în taina botezului și constantul sprijin în cea a euharistiei, cu care căsătoria este în strânsă legătură, întrucât jertfa euharistică simbolizează legământul de iubire dintre Cristos și Biserica sa, model al legământului soților; mai mult, euharistia fiind în chip esențial iubire și dăruire, constituie o sursă pentru dăruirea reciprocă a soților. Participarea tuturor membrilor familiei la euharistie consolidează comuniunea din sânul familiei și totodată îi însuflețește cu zel apostolic. Aceasta mai cu seamă pentru că în taina euharistiei Isus este mai mult decât oricând Emanuel – Dumnezeu cu noi – dăruindu-ne ca hrană însuși trupul și sângele său. Participarea la euharistie este un mijloc de educație deosebit atât pentru copii, cât și pentru părinți²⁷.

Membrii familiei, ca fiecare dintre cei botezați, sunt chemați în permanență la a se converti, la a se ridica de fiecare dată când sunt necredincioși sfințeniei datorite lor prin botez și reînnoite la celebrarea sacramentului căsătoriei (în cazul soților). Infidelitatea în a-l recunoaște pe Dumnezeu ca principiu a toate antrenează și deformarea raportului omului cu sine și cu semenii. Or, comuniunea din sânul familiei înseși se cere păstrată și consolidată cu prețul a numeroase sacrificii, cu o deschidere de nezdruccinat spre

²⁴ Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 59-61; TRDFC, § VIII; Masseroni 1994, p. 37-42.

²⁵ Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 10.

²⁶ Brachet 1999, p. 51-52.

²⁷ TRDFC, § VI; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 57; Brachet 1999, p. 52-53.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

înțelegere, toleranță, iertare, împăcare, și aceasta din partea tuturor. Nici o familie nu poate nega că, dimpotrivă, egoismul, dezacordul, tensiunile, conflictele rănesc sau chiar distrug comuniunea căminului. Fiecare familie este însă chemată de Domnul păcii să experimenteze mereu reînnoit împăcarea, reconstruind unitatea. Pentru aceasta, participarea întregii familii la sacramentul reconcilierii și la cel al euharistiei va fi un sprijin de nănlocuit; în acestea vor găsi membrii familiei hrana necesară consolidării deplinei unități dorite de Dumnezeu. Sacramentul pocăinței, mijlocul obișnuit de curățire a păcatelor săvârșite după botez, îi face pe membrii familiei să se reîntâlnească cu Dumnezeu cel plin de îndurare care are puterea nu doar de a ierta păcatele, ci și de a restabili legăturile frânte de acestea. De aceea, soților creștini și tuturor membrilor familiei sacramentul spovezii le este absolut necesar²⁸.

Mai mult ca oricând, astăzi este necesar ca tinerii să fie de timpuriu, progresiv și pe multe căi pregătiți pentru căsătorie. În acest sens se cere ca familia să colaboreze cu Biserica și alți factori ai educației. Sunt semnificative inițiativele Bisericii de pretutindeni în acest sens, concretizate în organizarea unor cursuri de pregătire a logodnicilor, dar Biserica nu poate înlocui familia în această îndatorire față de tineri; responsabilitatea familiei în acest sens este primordială, iar ea poate să și-o exercite individual sau în diverse forme organizate. Desigur, pentru aceasta, familiile însăși trebuie să fie mature la nivel uman și spiritual. De aceea comuniunea între mai multe familii ale unei comunități sau între familiile din mai multe comunități nu poate fi decât favorabilă; aceasta este o formă de exercitare a apostolatului familiei pentru familie. Căminele creștine trebuie să strângă azi mai mult ca oricând legătura. De o atenție specială ar trebui să se bucure în mijlocul lor familiile tinere, care cu greu pot înfrunta singure dificultățile, mai cu seamă în lumea de azi. Ele vor ști primi sprijinul discret al unor cupluri sau familii cu mai multă experiență și această întrajutorare este benefică de ambele părți și comunității bisericești în sine. În pastorația familiilor, Biserica se va preocupa să conjuge intimitatea căminului cu necesitatea deschiderii față de alții, în societate și Biserica²⁹.

4. 3. Familia creștină – martoră a legământului pascal

Azi mai mult decât odinioară, familia creștină trebuie să fie martoră a legământului pascal, răspândind în jur bucuria iubirii, celelalte semne ale Împărăției și siguranța speranței întru fericirea veșnică. În fapt, Biserica afirmă că familia creștină este o taină mare, întrucât ea exprimă iubirea lui Cristos pentru Biserica sa. Această vocație a sacramentului căsătoriei vine în prelungirea celei baptismale, prin care devenim părtași la viața divină. Fără doar și poate, Cristos a înnobilit uniunea dintre bărbat și femeie participând la nunta din Cana Galileii, legând-o de jertfa crucii și integrând-o între sacramentele Bisericii; punctul de referință al iubirii conjugale este pentru creștini Isus Cristos însuși. De altminteri, misterul Bisericii, ca alianță a omului – întru Cristos – cu Dumnezeu nu poate fi înțeles în afara misterului creației. Mai mult, ca mică biserică, familia însăși este mireasa lui Cristos, după modelul Bisericii Universale și al fiecărei

²⁸ TRDFC, § VII; Masseroni 1994, p. 45-46; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 58; Brachet 1999, p. 60-62.

²⁹ TRDFC, § XI.

Biserici particulare. Doar urmând modelul iubirii dintâi a lui Cristos vor putea soții creștini să trăiască cu adevărat, radical și definitiv iubirea umană. Sacramentul căsătoriei este astfel simbolul unei iubiri superioare; dar este vorba de mai mult decât de un simbol: harul sacramental face iubirea capabilă să se asemene iubirii lui Isus pentru Biserica sa. Trăsăturile caracteristice ale iubirii lui Cristos pentru Biserică reflectate în iubirea conjugală sunt: caracterul total, definitiv și fecund. Iubirea trebuie să aibă un caracter total, întrucât nu implică nici o rezervă; această trăsătură trebuie să aibă în vedere și etapele ulterioare primilor fiori în care defectele sunt învăluite de atracția reciprocă și eventualele probleme – abia întrevăzute: în virtutea acestui caracter total, iubirea trebuie să se păstreze însă și atunci când se manifestă primele dificultăți sau atunci când ea este în diverse feluri încercată. Iubirea conjugală trebuie să fie definitivă, chiar dacă azi este greu să credem în fidelitatea deplină și veșnică; și totuși, fidelitatea se cere cultivată cu consecvență, întrucât ea – departe de a fi un jug care apasă greu asupra căsniciei – este în fapt menținerea cu sinceritate a alegerii de la început și manifestarea dorinței de a persevera întru răbdare în aceasta, indiferent de circumstanțe și încercări. Iubirea trebuie să fie, în fine, fecundă, întrucât în planul lui Dumnezeu iubirea conjugală este înzestrată cu capacitatea de a participa la opera creației, ceea ce îi conferă de altminteri o demnitate cu totul specială și nu se reduce la dimensiunea procreării, prelungindu-se în educația fiilor³⁰.

5. O posibilă morală pentru familiile de azi?

5. 1. Câteva principii

5. 1. 1. Fidelitatea față de adevăr

Tema moralității conjugale este foarte vastă, implicând întreaga viață a soților. Chestiunea cea mai arzătoare astăzi pare însă aceea care privește împăcarea unirii sexuale cu procrearea responsabilă, în sensul posibilității separării momentului unirii de cel al procreării – căutându-se unirea fizică în afara procreării (reglarea naturală a nașterilor și/ sau contracepția) sau dorindu-se procrearea fără unire fizică (manipularea genetică sau diversele experimente bio-tehnologice). Dacă al doilea aspect este relativ recent, cel dintâi este foarte vechi, fiind însă pus în discuție de către Biserică doar în timpurile noastre, prin publicarea de către papa Paul al VI-lea a enciclicii *Humanae vitae*, care a stârnit numeroase contradicții. Conciliul ecumenic Vatican II, schițând perspectiva creștină asupra familiei, în privința paternității și maternității a propus criteriul „responsabilității”, soții având a trăi cu generozitate fecunditatea (considerându-i pe copii un „dar prețios”), conjugându-o cu responsabilitatea („ținând seama și de propriul bine și de acela al copiilor, atât al celor deja născuți cât și al celor care ar urma să se nască, cântărind condițiile de viață, sub aspect natural și deopotrivă spiritual, ale vremurilor în care trăiesc dar și ale situației în care se află ei înșiși, ținând, în fine, seama de binele comunității familiale, al societății vremii și al Bisericii înseși”). Paul al VI-lea a convocat o comisie de experți pentru lămurirea chestiunii enunțate mai sus, convins fiind că ea privește întreaga tradiție morală și învățătura despre căsătorie și familie a Bisericii. Această comisie s-a arătat în majoritate dispusă la concesiile față de problemele

³⁰ Ef. 5, 25-33; TRDFC, § II; Masseroni 1994, p. 13-15.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

multor cupluri creștine, afirmând că nu ar fi ilicite anumite acte conjugale artificial lipsite de forța lor procreatoare naturală prin folosirea anticoncepționalelor. Papa însă nu a fost de acord cu aceasta și în enciclica sa a propus din nou cu claritate și fără nici un rabat învățătura tradițională: „Este ilicită orice acțiune care, fie în vederea actului conjugal, fie în împlinirea acestuia, fie în dezvoltarea urmărilor sale firești, își propune drept scop sau drept mijloc a face cu neputință procrearea”. Nu au întârziat reacțiile negative din partea opiniei publice, respectiv a multor credincioși catolici, dar și a unor clerici și chiar episcopi (ceea ce este încă și mai dureros), încercându-se cel puțin reducerea obligativității respectării sale; ar merita semnalat poate faptul că – dincolo de această opoziție din partea catolicilor, unul dintre cei mai mari teologi protestanți ai vremii – Karl Barth – și-a exprimat admirația față de deciziile papei. Este de precizat că aceste lucruri se întâmplau în anul 1968, atât de marcat oricum de spiritul de revoltă la nivel mondial. Acesta a fost momentul în care magisterul pontifical a atins în epoca modernă nivelul cel mai scăzut în sensul credibilității lumesti, Paul al VI-lea fiind supus unei campanii de defăimare. Dincolo de dificultățile acestui moment și ale celor care au urmat, sensul profund al poziției Bisericii în materie de căsătorie și familie răzbate din cuvintele rostite în cursul unei audiențe publice de către sfântul părinte în urma publicării enciclicei și a reacțiilor produse de aceasta: „Vă vom spune câteva cuvinte, și nu atât asupra documentului de față, cât despre anumite sentimente ale noastre, care ne-au umplut sufletul în perioada deloc scurtă a pregătirii sale. Cel dintâi simțământ a fost acela al unei foarte grave responsabilități. Datorită acestuia am pătruns și am rămas în inima problemei în timpul celor patru ani dedicați studiului și elaborării acestei enciclice. Vă vom zice că nu puțină a fost suferința care ne-a adus-o acest simțământ. Niciodată nu am simțit greutatea slujirii noastre ca și în această împrejurare. Ne-am și rugat mult în acest sens. De câte ori nu ni s-a părut că suntem copleșiți de mulțimea documentației și de câte ori, omeneste vorbind, nu ne-am recunoscut nevrednicia bietei noastre persoane față de extraordinara însărcinare apostolică de a trebui să ne pronunțăm în această privință. De câte ori nu am ezitat în fața dilemei de a alege între o facilă condescendență față de opiniile actuale respectiv o sentință greu de suportat de către societatea vremii noastre și care ar fi prea copleșitoare pentru viața conjugală. Ne-am folosit de o serie de discuții private, de colaborarea unor persoane de un înalt nivel științific, moral și pastoral și, invocând darul Spiritului, ne-am încredințat pe deplin și în mod liber conștiința glasului adevărului, încercând să interpretăm legea dumnezeiască.” De aici rezultă necesitatea ca în această chestiune și altele care privesc credința să adoptăm o atitudine de seriozitate și sobrietate, făcând efortul de a înțelege și a iubi adevărul propus de Biserică, chiar dacă el nu este ușor de acceptat. Este esențial să avem și azi această atitudine de deschisă ascultare, mai cu seamă că acum mai mult decât oricând învățătura Bisericii este pusă în umbră pe toate căile prin mijloacele de informare în masă și mentalitatea credincioșilor este puternic afectată³¹.

³¹ Sicari 2004, p. 89-93; Gatti 1996, p. 17-19.

5. 1. 2. Necesitatea reînnoirii transmiterii moralei conjugale

Morala Bisericii în materie de viață conjugală este astăzi taxată drept retrogradă. S-ar putea afirma, așa cum se face în diverse medii, și inclusiv între catolici, că Biserica impune oamenilor poveri prea mari în materie de morală conjugală, că teologii care reflectează asupra problemelor familiei sunt în majoritate preoți celibatari, neavând prin urmare experiența dificultăților pe care le trăiește familia. De aceea, se crede că ar fi mai potrivit ca Biserica să nu se amestece într-o chestiune care nu o privește. Dincolo de principiul evanghelic proclamat de Isus în privința poverilor puse de farisei asupra oamenilor, este de precizat faptul că Biserica nu poate rămâne indiferentă față de familie și procreare, întrucât tot ceea ce se leagă de dimensiunea iubirii privește imediat misterul lui Cristos și, implicit, Biserica, în calitatea sa de mireasă a lui Cristos. Iubirea este prima realitate care privește Biserica, iar iubirea conjugală, semn al iubirii lui Cristos pentru ea însăși o privește mai mult decât dreptatea socială de pildă, altă formă de concretizare a iubirii. Acesta este motivul pentru care, chiar împotriva curentului, Biserica intervine în privința moralei conjugale, afirmând principiul indisolubilității căsătoriei sau neacceptând contracepția. Biserica știe că omul nu trebuie să separe ceea ce Dumnezeu a unit. Morala conjugală pe care o propune Biserica se fundamentează pe datul revelat și învățătura tradițională, respectiv pe înțelepciunea lui Dumnezeu. Ea caută să păzească în fapt chemarea la sfințenie și iubire. Tocmai pentru că descoperă oamenilor planul lui Dumnezeu, morala Bisericii – în general și inclusiv în materie de căsătorie – nu poate fi ceva înjositor sau înrobitor pentru om, dimpotrivă, aflându-se în slujba împlinirii sale deplin umane. Doctrina Bisericii nu împovărează viața soților creștini, ci o călăuzește; pe lângă acest sprijin, aceștia beneficiază deopotrivă de harul sacramental și sprijinul comunității³².

Totuși, astăzi morala în materie de viață conjugală nu se poate reduce, așa cum se întâmpla în trecut, la simple interdicții și porunci. Deși creșterea numărului uniunilor libere, a divorțurilor sau a avorturilor nu este în măsură să ofere multă speranță în ceea ce privește moralitatea familiilor de astăzi, totuși este posibilă – și chiar se impune – o etică în această sferă; se simte nevoia unei morale conjugale, dar nu una restrictivă, ci una profundă, care să vizeze sensul lucrurilor. Această observație este confirmată de frecvențele întrebări ale oamenilor de astăzi: de ce să mă căsătoresc, de ce să procreez, de ce să am mai mulți copii etc.? Desigur, demersul moral ce pornește de la sens nu neagă normele, dar nu le aduce în prim-plan; ele vin ulterior. Transformarea demersului etic în materie de căsătorie trebuie să țină seama de însăși schimbarea perspectivei asupra iubirii, produsă în secolul XX. De puțină vreme, căsătoria este înțeleasă dintr-o perspectivă personalistă care are în centru iubirea și ideea împlinirii personale, a dobândirii fericirii; în mod tradițional, căsătoria viza mai degrabă câștigarea unui statut social onorabil, protecția femeii și a copiilor etc. Biserica a acceptat – deși nu fără ezitare – această perspectivă personalistă asupra căsătoriei, descriind-o ca legământ, dăruire etc. Intervine însă deopotrivă problema definirii atâtor alte forme în care se pretinde astăzi că se trăiește iubirea în afara căsătoriei; etica filosofică și cea teologică au sarcina de a

³² Mt. 19; Philippe 2003, p. 110-111; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 34.

răspunde acestei provocări culturale a timpului nostru, nemărginindu-se la a le accepta sau refuza pur și simplu. Cum însă cel mai credibil argument este pilda vieții, dacă noi continuăm să afirmăm că sacramentul căsătoriei este forma supremă de trăire a iubirii dintre bărbat și femeie, trebuie să o demonstrăm cultivând în căsniciile creștine pacea și bucuria. Pentru aceasta, este absolut necesar ca în centrul familiei să fie adusă iubirea conjugală, adevăratul ferment al vieții familiei; chiar dacă misiunea de părinți este esențială, soții trebuie să înțeleagă că nu vor fi părinți buni dacă înainte nu sunt soți buni (de altminteri, în practică, este posibil de observat că problemele copii-părinți sunt doar reflexul problemelor dintre părinți și că armonia dintre copii și părinți este prelungirea firească a armoniei dintre soți). Morala conjugală va trebui să aibă în vedere mai cu seamă probleme stringente ca indisolubilitatea căsătoriei sau angajamentul comunitar al fiecărui membru al familiei³³.

5. 1. 3. A spune „da” vieții

Morala conjugală a Bisericii – mai cu seamă în problema posibilității separării momentului unirii de cel al procreării – pornește întotdeauna de la principiul de a se spune „da” vieții, de a se considera viața ca un bine, ca un dar. De la început, sunt de precizat câteva aspecte de ordin terminologic: nu este tot una a nu putea să spunem în mod responsabil da vieții și a spune nu acceptării sale; nu este tot una a vorbi despre paternitate/ maternitate responsabile (așa cum face Biserica) sau despre contracepție (așa cum face lumea). Creștinul trebuie să opteze odată pentru totdeauna pentru a spune „da” vieții; pornind de la această decizie definitivă, va fi capabil să discearnă dacă în anumite momente nu poate și nu trebuie să spună acest „da”: opțiunea sa nu este niciodată indiferentă într-o lume atât de ostilă ființei și plecată spre egoism ca și cea în care trăim. Putem defini cultura noastră drept una contraceptivă sau chiar abortivă (a se vedea răspândirea folosirii mijloacelor de contracepție, dar și faptul că avortul ajunge să fie adevăratul contraceptiv al majorității), ambele fenomene mergând în același sens: a spune „nu” vieții celuilalt, chiar dacă se afirmă că sunt două practici distincte. Prin urmare, contrar unei păreri prea răspândite, este un fapt lipsit de eficiență a încerca să favorizăm fenomenul contracepției pentru a-l reduce pe cel al avortului: întâi pentru că ele se reduc la același lucru și apoi pentru că lumea va continua să opteze pentru procedura cea mai eficientă, și aceasta este avortul, întrucât nu pretinde obositoarea și periculoasa continuitate ce o implică administrarea contraceptivelor³⁴.

5. 2. Probleme de fond

5. 2. 1. Statutul embrionului

Lămurirea statutului embrionului (în sensul de a se înțelege dacă este sau nu persoană) este de maximă importanță atât pentru problema manipulărilor genetice, cât și pentru cea a avortului. Astfel, dacă embrionul nu ar fi persoană umană, avortul nu ar putea fi considerat drept crimă și s-ar putea justifica manipulările asupra lui. Totuși, din punct de vedere pur biologic, se poate constata că embrionul are o anumită autonomie, primind de la mamă doar căldură și hrană: el are deja propriul cod genetic (același pe

³³ Lorenzetti 2001, p. 525-528; 530-531.

³⁴ Sicari 2004, p. 93-94.

care îl va avea adultul); prin urmare, chiar dacă nu se acceptă faptul că are un suflet, totuși nu putem vorbi de ceva animalic, o simplă bucată de carne, ci de o celulă autentic umană. Împotriva statutului de persoană al embrionului, se afirmă că până în a paisprezecea zi de la fecundare pot apărea gemenii; totuși, dacă mai târziu apar două individualități, aceasta nu înseamnă că nu a existat o individualitate primară. Cu toate acestea, din punct de vedere biologic există continuitate între embrion și adult (embrionul se va dezvolta autonom, fără intervenția altcuiva, este un adult în miniatură); prin urmare, vorbim despre embrion cel puțin ca de o persoană în potență. Din perspectivă experimentală, nu se poate dovedi nici prezența, dar nici absența sufletului în embrion: demnitatea lui constă însă în menirea sa de a deveni o persoană umană dezvoltată și aceasta este de ajuns pentru a se respinge avortul și intervenția genetică. Chiar dacă momentul însuflețirii embrionului nu coincide cu cel al fecundării, în embrion există o intenție a lui Dumnezeu în vederea dezvoltării unei persoane umane și aceasta are demnitatea sa. Viața sa ulterioară nu poate fi explicată în chip pur materialist; așa de pildă, dacă se separă o celulă din trupul uman, trupul supraviețuiește, în vreme ce celula nu: există ceva dincolo de materie care dă viață și unitate întregului. Omul trebuie să respecte viața umană, întrucât ea este dar al lui Dumnezeu și nu este proprietatea omului. Așadar, chiar dacă există îndoieli în ceea ce privește natura spirituală a embrionului, respectiv asupra momentului exact al însuflețirii sale, este mai bine să ne abținem de la intervenții asupra lui, dacă acestea ar fi nepermise asupra unui adult, întrucât – în potență – embrionul este un adult. Embrionul poate fi considerat spiritual în virtutea demnității sale umane încă de la fecundare; el este un bun sacru prin însăși intenția lui Dumnezeu de a sădi în el chipul său. Copiii care sunt simplii fii ai unui tată sau ai unei mame biologice sunt ca dezrădăcinați, întrucât părinții nu au fost în stare să-și înrădăcineze menirea de a fi tată și mamă în acel unic pământ care îi poate da viață: căsnicia. Copilul este incontestabil afectat la nivel psihologic și spiritual, proporțional cu gravitatea distorsionărilor în sfera maternității și paternității, putând fi cu adevărat ce este chemat să fie doar printr-o experiență la fel de intensă a singularei paternități a lui Dumnezeu³⁵.

5. 2. 2. Transmiterea responsabilă a vieții

„Conciliul știe că soții, în strădania lor de a-și orându-i armonios viața conjugală, sunt adesea stingheriți de unele condiții ale vieții de azi și pot ajunge în situații în care numărul copiilor nu poate fi sporit, cel puțin pentru o vreme, iar trăirea unei iubiri fidele și deplină comuniune de viață se mențin cu mare greutate. Acolo unde intimitatea vieții conjugale este întreruptă, nu arareori fidelitatea poate fi pusă în primejdie, iar binele copiilor poate fi compromis în sensul că educația lor este în pericol, ca și curajul părinților de a mai accepta alții. Sunt unii care cutează să propună soluții reprobabile la aceste probleme și nu dau înapoi chiar de laucidere. Dar Biserica reamintește că nu poate exista o adevărată contradicție între legile divine ale transmiterii vieții și celea care favorizează dragostea conjugală autentică. Într-adevăr, Dumnezeu, stăpânul vieții, le-a încredințat oamenilor misiunea nobilă de a ocroti viața, misiune care trebuie îndeplinită

³⁵ Brachet 1999, p. 63-66; Barbellion 1993, p. 127-137; 149-151; 155-160; Sicari 2004, p. 61-62.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

într-un mod vrednic de om. Așadar, încă de la zămislirea ei, viața trebuie protejată cu cea mai mare grijă: avortul ca și infanticidul sunt crime odioase. Sexualitatea proprie omului precum și capacitatea umană de a procrea depășesc în chip minunat ceea ce se petrece pe treptele inferioare ale vieții; prin urmare, înseși actele proprii vieții conjugale, rânduite conform demnității umane autentice, trebuie stimate și respectate. Atunci când este vorba de a pune de acord dragostea conjugală cu transmiterea responsabilă a vieții, moralitatea comportamentului nu depinde așadar numai de sinceritatea intenției și de aprecierea motivelor, ci ea trebuie determinată după criterii obiective care decurg din natura persoanei umane și a actelor ei, criterii care respectă semnificația totală a dăruirii reciproce și a procreării umane în contextul adevăratei iubiri; acest lucru nu este posibil decât dacă este cultivată cu sinceritate virtutea castității conjugale. Fiilor Bisericii, întemeiați pe aceste principii, nu le este îngăduit, în reglementarea procreării, să meargă pe căi care sunt condamnate de magisteriu în interpretarea legii divine. Să le fie limpede tuturor că viața omului și îndatorirea de a o transmite nu sunt limitate la lumea aceasta și nici nu pot fi măsurate și înțelese numai în cadrul ei, ci se referă mereu la destinul veșnic al oamenilor”³⁶.

Numărul copiilor va depinde de la familie la familie și antrenează prudența cuplului. Este important ca, independent de motivațiile de a dori mulți copii sau puțini copii, soții să se pună de acord în acest sens, încredințându-se deplin lui Dumnezeu și neopunându-se prin nimic procreării. Se vorbește despre o „metodă naturală de reglementare a nașterilor”; expresia nu este fericită, întrucât, mai mult decât despre o metodă, este vorba despre un fel de a fi care respectă deschiderea spre fecunditate a dăruirii conjugale și prin aceasta rămâne sub semnul dăruirii spirituale. În tot cazul, atunci când există motive legitime ca un cuplu să dorească rărirea nașterilor, va apela la aceste mijloacele naturale, care favorizează înflorirea iubirii spirituale (prin găsirea a noi și noi căi de exprimare a ei) și dezvoltarea respectului și cunoașterii reciproce. Numărul copiilor unei familii depinde de numeroase circumstanțe (mediu, tradiție, sănătatea părinților, educația primită de ei, aspectele economice etc.), dar – din perspectivă creștină – o familie numeroasă este considerată o binecuvântare a lui Dumnezeu. Deja la simplul nivel uman, un copil născut și crescut în sânul unei familii numeroase este mai bogat în experiență de viață și mai ales în domeniul relațiilor cu ceilalți oameni, întrucât de mic clădește câte o relație unică cu fiecare dintre frații săi și cu părinții; această deschidere este valabilă și pentru aceștia din urmă: inima părinților se deschide pentru fiecare copil în parte. Este adevărat că familiile numeroase sunt mai degrabă specifice situației sociale din trecut; în marile aglomerații urbane și în general în societatea de azi, nimic nu te susține atunci când ai o familie numeroasă: să ne gândim numai la locuințele strâmte sau la necesitatea ca ambii părinți să lucreze pentru a-și întreține familia. Numărul scăzut al copiilor în zonele așa-zis civilizate în raport cu cele mai slab dezvoltate demonstrează faptul că deschiderea culturală (progresul în materie de inteligență) merge în paralel cu o îngustare a inimii (regresul în materie de iubire). Faptul nu este fără consecințe în cadrul noilor generații: nu este tot una ca un copil să crească în spiritul sărăciei, învățând să

³⁶ GS, § 51.

împartă totul cu frații – de la hăinuțe la jucării – sau cu sentimentul că totul i se cuvine, având dorința de a acapara totul instinctiv de la alți copii, fiindcă – crescând singur – are de toate. De aceea nu este justificată părerea părinților de a nu putea acorda copiilor o educație destul de bună dacă vor fi mai mulți, întrucât nu atât calitatea (vezi luxul) educației contează, cât rețeaua de legături trăite în comunitatea familială și aceasta dezvoltă ceea ce este primordial: iubirea. Deopotrivă, nu este justificată opinia că, dat fiind faptul că populația lumii este deja prea numeroasă în raport cu resursele, ar fi mai bine – dacă putem întreține mai mulți copii – să apelăm la adopție. Adevărata problemă nu este supra-popularea globului, ci greșita gestionare a bunurilor. Desigur, adopția este o chestiune minunată, un act de mare generozitate, dar nu se compară cu procrearea, și ea o formă de generozitate, deși mai degrabă naturală în raport cu adopția, care este legată de iubirea lui Cristos și are un caracter supranatural. Astfel, în măsura în care pot avea copii după trup și sânge, părinții nu trebuie în nici un chip împiedicați să procreze, aceasta fiind ordinea firească a lucrurilor; desigur, dacă din diverse motive nu pot avea copii sau i-au pierdut pe cei pe care îi aveau, adopția este cea mai bună soluție pentru a avea din nou copii. Este important însă să se înțeleagă faptul că fiii adoptați nu îi înlocuiesc pe cei naturali neavuți sau pierduți, ei trebuind să fie acceptați într-o dimensiune supranaturală. Soții au așadar dreptul de a decide intervalul dintre nașteri și numărul copiilor, neopunându-se însă prin nimic procreării, respectând adică ordinea naturală creată de Dumnezeu; pentru aceasta vor folosi mijloacele naturale, care nu fac să intervină nimic artificial în actul conjugal. Este interesant de observat că, în societatea noastră, în care se militează într-atât pentru ocrotirea naturii și necesitatea de a ne întoarce în diverse domenii la legile ei, ceea ce este natural în intimul domeniu al iubirii umane este respins. Așa-zisele metode naturale se bazează pe observarea perioadelor infertile și abținerea de la actul conjugal în timpul celor fertile, ceea ce nu exclude manifestarea sensibilă a iubirii prin alte gesturi decât actul conjugal. Aceste metode nu se opun dăruirii totale pretinse de iubirea conjugală. Renunțarea periodică la actul conjugal favorizează chiar respectul reciproc și dezvoltarea fidelității, prin depășirea dorințelor egoiste. Metodele naturale de reglementare a nașterilor sunt: Ogino-Klaus (metoda statistică), simpto-termală (presupunând observarea simptomelor fiziologice dinaintea ovulației), Billings (autoobservarea). Aceste metode pot fi învățate de fete în perioada pubertății, facilitând în fond o mai bună cunoaștere a trupului și o mai bună reușită a reglementării nașterilor după căsătorie. Principiul lor este descoperirea perioadei fertile a femeii; pentru aceasta se ia în calcul momentul ovulației și durata supraviețuirii spermatozoidelor, rezultând o perioadă de aproximativ o săptămână în care raporturile sexuale pot fi suprimate pentru evitarea fecundității. Deși prin folosirea acestor metode, este mai adesea vizată chestiunea diminuării numărului nașterilor, transmiterea responsabilă a vieții presupune deopotrivă căutarea perioadelor fertile în vederea procreării, în cazul în care aceasta este mai dificilă³⁷.

³⁷ Philippe 2003, p. 141-144; Brachet 1999, p. 30-37; Sicari 2004, p. 96-97; 100-105; Gatti 1996, p. 17; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 12.

5. 2. 3. Reafirmarea indisolubilității căsătoriei

Soluția problemei stringente a indisolubilității căsătoriei nu este nici moralismul rigid și nici compromisul facil, ci, mai degrabă, redescoperirea sensului fidelității, care înseamnă a avea încredere într-o persoană, în capacitatea sa de a-și păstra calitățile, năzuințele și iubirea, aceeași încredere acordându-ni-o nouă înșine. Această încredere nu înseamnă că nici unul dintre cei doi nu se va schimba, ci că – schimbându-se – va rămâne în chip fundamental același în ceea ce este esențial; încredere înseamnă așadar încredere în potențialitatea proprie și a celuilalt, de aceea iubirea este un act de credință; de aceea nu este mare filosofie să înțelegem că adulterul nu exprimă iubirea și că fidelitatea și exclusivitatea nu sunt forme de închidere a cuplului. Dimpotrivă, doar prin acestea din urmă soții se pot cu adevărat deschide celorlalți³⁸.

În fapt, morala familială actuală trebuie să depășească simplele locuri comune, oprindu-se la realitățile concrete, adesea foarte dureroase. Aceasta pentru că între ideal și real este întotdeauna o distanță mare. Astfel, familia nu este nici pe departe în mod automat o sursă de fericire. Se întâmplă prea adesea ca ea să fie marcată de probleme ca lipsa comunicării, egoismul, individualismul, violența (care, s-a constatat statistic, face anual mai multe victime – la nivelul decesurilor chiar – decât terorismul; această realitate umple paginile ziarelor, dar, cu toate acestea, societatea nu se sesizează în acest sens). Fericirea nu vine necondiționat și încă mai puțin atunci când situația reală (niciodată ideală) nu este asumată ca atare, convertindu-se conflictele, tensiunile, dificultățile inerente în tot atâtea prilejuri de a crește. Unitatea nu exclude niciodată diferențele, cu atât mai puțin în cazul căsniciei; dimpotrivă, ar trebui să le fructifice și să le pună în valoare spre binele comun. Adesea se crede că este necesar ca orice acțiune să se săvârșească în comun, neglijându-se acest aspect al diferențelor; însă recunoașterea și fructificarea diversității ajută familia să crească întru virtute, evitându-se considerarea diferențelor drept obstacole în calea iubirii atunci când totuși ies la iveală. Aceasta este o adevărată mortificare care permite cuplului să evite orice narcisism și, dimpotrivă, să accepte împlinirea celuilalt³⁹.

5. 3. Probleme acute

5. 3. 1. Biserica și contracepția

Știința biologică a descoperit diverse tehnici prin care se poate împiedica efectul actului conjugal la nivelul fertilității. Din perspectiva Bisericii, folosirea acestor tehnici înseamnă separarea a ceea ce Dumnezeu a unit, în acest caz a iubirii, respectiv dăruirii soților, și fertilității. Există în femeie un ritm natural al fecundității care, din motive valabile, poate fi căutat pentru împlinirea actului conjugal în afara perspectivei procreării; în acest caz însă nu există ruptură între dăruirea trupească și fecunditate, întrucât, dacă aceasta intervine, soții nu i se vor opune. Mai dificil este în cazul în care ritmul natural nu este ușor de urmărit. În aceste condiții, în prezența unor motive grave (probleme economice, de sănătate etc.), felul în care apelează la eventuale mijloace de contracepție este o chestiune de responsabilitate pentru ambii soți. În tot cazul, în general este

³⁸ Lorenzetti 2001, p. 528-529.

³⁹ Lorenzetti 2001, p. 525-528; 530-531.

răspândită tendința de a se apela la mijloace de contracepție în absența unor motive grave, ba chiar să i se găsească justificări; astfel, soții pot spune că folosesc știința în slujba unui bine mai mare: posibilitatea de a-și exprima iubirea unul față de celălalt. Atunci când cere cuplurilor să nu folosească pilula anticoncepțională sau alte mijloace contraceptive, în fapt Biserica apără iubirea umană și intenția sădită de Dumnezeu în aceasta. Or, în intenția lui Dumnezeu, fecunditatea nu este separată de dăruirea trupească și de iubirea spirituală; mai mult, toate acestea se înscriu într-un legământ al omului cu Dumnezeu. Din această perspectivă, opoziția Bisericii față de tehnicile de contracepție nu este în sine o opoziție față de știință sau tehnică, acestea fiind considerate bune în ele însele, dar intrând în discuție modul în care sunt utilizate; ele trebuie să slujească finalității omului, nu să o denatureze. Chiar dacă sunt o reușită tehnico-științifică, mijloacele contraceptive – opunându-se naturii, mutilând sensul și valoarea vieții – nu sunt bune, ci dimpotrivă; aceasta pentru că viața nu este o dimensiune asupra căreia suntem stăpâni, iar folosirea mijloacelor contraceptive tocmai la aceasta se reduce, la afirmarea puterii de stăpânire a omului asupra unei dimensiuni care îi scapă. Tehnicile contraceptive denaturează însăși iubirea dintre soți: ele intervin asupra trupului unuia dintre ei și pervertesc iubirea-dăruire într-un cult al plăcerii; ele viciază iubirea spirituală care pretinde dăruirea trupurilor, întrucât anulează respectul reciproc, operând transformarea celuilalt în așa fel încât să poată fi folosit mai mult. De aici „pretențiile” într-atât de incriminate astăzi ale Bisericii în materie de morală conjugală. Este adevărat că îndeplinirea acestor cerințe implică eroismul, dar acesta este o dimensiune constitutivă a oricărei vieți creștine. Este deopotrivă adevărat că eroismul este greu de practicat mai ales dacă este solicitat îndelung sau dacă doar unul dintre soți (îndeobște soția) este deschis să îl accepte, căci eroismul se cere trăit împreună. Desigur, există cazuri în care ne putem pe drept întreba dacă folosirea metodelor contraceptive nu este pe deplin justificată – de pildă atunci când femeia este bolnavă și o sarcină i-ar pune viața în pericol; și acesta este un caz în care soțul poate înțelege fragilitatea femeii și să o respecte ca atare. Este nevoie pentru aceasta însă de educarea dimensiunii spirituale a iubirii și de înțelegerea faptului că dimensiunea sensibilă nu se confundă neapărat cu cea sexuală; aceasta din urmă este doar un aspect al celei dintâi: în fapt, tandrețe și sensibilitate pot să existe și fără dăruire sexuală. Este nevoie, desigur, de o mare virtute pentru aceasta, dar nu este imposibil ca un cuplu să înțeleagă necesitatea abstenenței de la relațiile sexuale ca pe o chemare la aprofunda iubirea în dimensiunea sa spirituală. De altminteri, la nivel general, manifestarea exterioară a iubirii dă mărturie despre superficialitatea relației, în vreme ce trăirea sa în intimitate, ca o taină, este semn al unei iubiri adevărate: cu cât o iubire este mai profundă, cu atât se va feri de exhibiționism. Ioan Paul al II-lea spunea: „La originea fiecărei persoane stă un act creator al lui Dumnezeu: nici un om nu vine la viață din întâmplare; omul este întotdeauna rodul iubirii creatoare a lui Dumnezeu. Din acest fundamental adevăr de credință derivă faptul că putința de a procrea, înscrisă în sexualitatea umană, este – în profunzime – o colaborare cu puterea creatoare a lui Dumnezeu. Mai derivă de aici și realitatea că bărbatul și femeia nu sunt stăpâni, nu sunt posesorii acestei capacități, ci sunt chemați în ea și prin ea să participe la planul creator al lui Dumnezeu. Atunci însă când, prin

contracepție, soții răpesc exercițiului dimensiunii sexuale potențiala capacitate procreativă, ei își arogă un drept ce-i aparține numai lui Dumnezeu: puterea de a decide, în ultimă instanță, asupra venirii la viață a unei persoane umane. Se consideră mai mult decât colaboratori ai puterii creatoare a lui Dumnezeu, și anume persoane care dispun de însuși izvorul vieții umane. Din această perspectivă, trebuie să considerăm contracepția, în mod absolut obiectiv, profund ilicită, neputând fi niciodată și din nici un motiv justificată. A gândi sau a spune contrariul este tot una cu a considera că în viața umană pot fi anumite situații în care ar fi permis să nu-l recunoaștem pe Dumnezeu ca Dumnezeu”⁴⁰.

5. 3. 2. Biserica și chestiunea avortului

Problema avortului nu ar trebui să se pună pentru soții creștini, întrucât constituie cea mai radicală negație a credinței, în sensul refuzului de a înțelege existența drept dar al lui Dumnezeu și persoana drept ceva aparținând lui Cristos și datorându-și valoarea jertfei Fiului lui Dumnezeu. De aceea, alegerea conștientă a avortului este motiv de excludere din comuniunea bisericească. Alegerea jertfirii vieții celuilalt pornește adesea de la mirajul bunăstării, psihologice sau materiale; astfel, părinții cred că pot justifica avortul în cazul în care au deja unul sau doi copii ori atunci când sunt prea săraci ei înșiși sau n-au disponibilitatea de a-și împărți resursele materiale ori energia personală. În alte cazuri, decizia poate porni de la ideea că viața celorlalți nu trebuie împovărată cu suferință; astfel își pot justifica alegerea pentru avortul așa-numit terapeutic în cazul diagnosticării unei boli sau a unui handicap în pruncul zămislit. Biserica însă optează întotdeauna pentru „a fi” și nu pentru „a avea” și pentru speranță, nu pentru eficiență⁴¹.

Nu este suficient azi să discutăm despre avort doar din perspectiva consecințelor sale. Din acest punct de vedere, chestiunea este tranșantă: avortul este o crimă, întrucât prin avort este ucisă o ființă înzestrată cu suflet nemuritor, o ființă dependentă de Dumnezeu, singurul stăpân al vieții. Mai mult, este cea mai oribilă dintre crime, întrucât atinge o ființă fără apărare și lezează încrederea lui Dumnezeu în cuplul uman, după ce odată – prin zămislire – aceasta a fost acceptată. S-a bătut multă monedă pe ideea că avortul este o eliberare (a femeii, a cuplului), astfel încât azi acest lucru chiar se crede; omul nu se mai gândește că este un omor. Aceasta nu anulează însă realitatea: fătul este totuși cel puțin un proiect uman, un om în devenire (din perspectiva problemei necunoașterii momentului exact al înzestrării sale cu suflet) și de aceea este vorba de omucidere, așa după cum o demonstrează documentarele despre această „intervenție medicală” care arată că fătul distrus este un prunc în miniatură. Chestiunea avortului trebuie analizată însă mai în profunzime; în acest sens, ea nu poate fi separată de iubire și fecunditate, despre care am vorbit mai sus. Fecunditatea – al cărei rod este pruncul conceput – se bazează pe dăruire, adică pe iubire; suprimarea rodului fecundității nu poate decât să rănească iubirea soților, izvorul vieții distruse și aruncate la gunoi sau

⁴⁰ Sicari 2004, p. 100-105; Philippe 2003, p. 109; 111-117.

⁴¹ Sicari 2004, p. 94-95

folosite în alte scopuri. Avortul are implicații profunde – chiar dacă adesea ascunse – în viața fiecăruia dintre părinți și mai cu seamă a mamei⁴².

Avortul nu se justifică nici măcar în cazul unei femei violate sau în cazul unei femei foarte tinere care ar rămâne însărcinată și nu ar avea posibilitatea să-și crească fiul. Deși aceste cazuri nu sunt ușoare, femeia trebuie ajutată să-și poarte în liniște copilul (eventual găsimu-i-se un mediu primitiv unde să nu fie acuzată pentru cele întâmplate) și să îi dea naștere. Dacă nu are posibilitatea de a-l crește, i se poate oferi soluția adopției: acesta este cel mai mare bine pe care îl poate ea oferi copilului. În acest fel, femeia acceptă să ducă până la capăt consecințele unui act de care este sau nu responsabilă și oferă o șansă de a fi fericit copilului chemat la viață de Dumnezeu, evitând o rană iremediabilă care s-ar crea în inima sa dacă l-ar ucide apelând la avort. A alege viața copilului înseamnă deopotrivă un act de încredere în Dumnezeu; ea i-l oferă cu multă credință atunci când îl dă spre adopție și nu știe cine vor fi părinții care acceptă să-l crească⁴³.

5. 3. 3. Poziția Bisericii asupra tehnologiei de reproducere

Vorbind despre tehnicile de reproducere, este necesar să privim iar lucrurile în profunzime, analizând întâi de toate care este sensul adevărat al maternității. Scriptura folosește o metaforă legată de misterul maternității pentru a exprima îndurarea lui Dumnezeu: este vorba despre termenul *rahămim*, tradus prin „pântece”, însemnând în fapt „uter”. Hagiograful exprimă astfel iubirea lui Dumnezeu prin ideea capacității femeii de a fi deschisă până la propria radicală transformare în a primi o altă făptură, cea a copilului. Acest sens profund al maternității nu este, evident, trăit atunci când de plidă, prin avort provocat (sau eliminarea unui sau mai multor embrioni în cazul procreării asistate) se îndepărtează un făt bolnav. Aceasta este o formă de discriminare bazată pe ideea că doar ceea ce corespunde unui anumit standard de perfecțiune merită să trăiască; în fapt, deși este de înțeles suferința mamei în astfel de cazuri, logica suprimării fătului nu este alta decât cea pe care o condamnăm în alte cazuri – cum ar fi dorința de exterminare a unor rase. Capacitatea de a genera definește în mod special femeia. Or, opțiunea sa, în cadrul procreării naturale sau a celei artificiale pentru suprimarea embrionilor suplimentari sau clonarea unora pentru evitarea disfuncționalităților celui acceptat nu este o dovadă a trăirii maternității. În fapt, maternitatea este definită cu precădere de faptul de a dori binele copilului, așa cum o vedește episodul biblic al judecării lui Solomon în privința celor două femei care revendicau drept al lor un nou-născut; deși nimic nu ne asigură că aceea care a dorit copilul viu era cu adevărat mama lui, atitudinea ei este exemplară. Nu se poate spune același lucru despre mamele care optează, indiferent de motiv, pentru avort ori de acelea care apelează la o mamă purtătoare pentru a avea un copil; în acest din urmă caz există – pentru ambele femei și pentru copil deopotrivă – riscul real al unei crize a identității, cu grave repercursiuni asupra vieții familiei⁴⁴. La rândul său, paternitatea se caracterizează în primul rând prin

⁴² Philippe 2003, p. 145-146; Brachet 1999, p. 70-72.

⁴³ Philippe 2003, p. 146-147; Brachet 1999, p. 71-72.

⁴⁴ Leone 2001, p. 541-543.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

autoritate, dar nu în sensul unui autoritarism sau spirit dictatorial. Astăzi se constată în cazul familiei și nu numai, o adevărată criză a autorității, în sensul credibilității, respectabilității, încrederii acordate celor care dețin autoritatea. În sens restrâns, paternitatea trimite la ideea tatălui ca autor/ făuritor al familiei, cel care îi conferă siguranță și cel care știe iubi cu multă îndurare (a se vedea figura tatălui din parabola fiului risipitor ca model al paternității care știe să ierte orice ofensă și să reconstruiască până și cea mai distrusă existență); o astfel de iubire a tatălui, întrepătrunzându-se cu cea specific maternă este ceea ce definește prin excelență și paternitatea lui Dumnezeu și acest fel de paternitate și maternitate trebuie trăite în familie⁴⁵.

Prin urmare, este de cântărit care este valoarea morală a procreării care nu ține seama de adevăratul sens al maternității și paternității, de pildă în cazul inseminării artificiale a unei femei singure sau căsătorite, al mamei purtătoare, al fecundării *in vitro*, al prevalării spermei de la soțul defunct sau al intervenției unei terțe persoane în cazul pseudo-cuplurilor homosexuale. De aceea, în primul rând trebuie privit la binele copilului, care nu se poate dezvolta normal decât în cadrul unei familii normale. Orice intervenție artificială în viața cuplurilor afectează însăși relația dintre parteneri și, incontestabil, copilul. Astfel, pentru înțelegerea fiecărui caz mai sus citat principiul este același: copilul trebuie dorit ca rod al iubirii conjugale și nu ca mijloc de împlinire; deși dorința de împlinire în dimensiunea generării de fii este în sine bună, aceasta nu trebuie să treacă peste orice pentru a se realiza. Este vorba despre o separare a iubirii de eficacitate (concepție), respectiv de căutarea eficacității independent de iubire. Problema se pune oarecum diferit în cazul cuplurilor care, din pricina unor probleme fiziologice nu pot avea copii pe cale naturală și consideră că tehnica actuală poate rezolva această problemă, după principiul *ars adjuvans naturam*, totuși, nici această chestiune nu este așa ușor de acceptat de către Biserică întrucât din nou este vorba despre o intervenție străină în misterul fecundității. Or, în intenția lui Dumnezeu fecunditatea este strâns legată de dăruirea trupească, aceasta exprimând la rândul său iubirea personală a soților. Intervenția artificială separă această legătură substanțială orânduită de Dumnezeu. Am fi tentați să privim la mărețul rezultat: părinții sterili au dobândit un copil datorită progresului tehnico-științific, expresie a inteligenței create de Dumnezeu. Dar lucrurile nu sunt atât de simple; sterilitatea cuplului este o încercare și trebuie trăită ca atare, fiind subordonată iubirii superioare, care este cea spirituală. Rămâne valabil principiul că un rău nu repară niciodată alt rău; sterilitatea nu este ceva bun în sine, dar în ea Dumnezeu dorește să exprime finalitatea iubirii care este iubirea însăși, iar nu copilul. Un alt principiu este acela că nu orice progres științific implică neapărat un progres al umanității. În fapt, chiar și necreștinii consideră adesea problematiche tehnicile de reproducere artificială. Dacă existența unei crize a familiei este cu neputință de contestat astăzi, ea are la bază în fapt o criză a vieții conjugale; așa cum am mai spus, soții nu pot fi părinți buni dacă înainte nu sunt soți buni. Iar a fi soți buni înseamnă ca fiecare să uite de sine pentru a deveni acel „noi” al vieții conjugale, o ființă nouă, duală, dar unitară. Într-o astfel de relație orice interpunere a unei terțe persoane este inacceptabilă, putând

⁴⁵ 1 Regi 3, 16-26; Lc. 15, 11-32; Leone 2001, p. 543-544.

fi considerată ca o trădare, indiferent de felul în care se implică unul dintre soți; de aceea, reproducerea realizată cu ajutorul unei terțe persoane, chiar și fără implicare afectivă, constituie pur și simplu o formă de adulter (fie și doar la nivel biologic); iar acesta se desfășoară nu doar cu știrea, ci chiar cu consimțământul soțului. Or, relația conjugală implică un evident caracter personal care nu permite nici o intervenție străină. Nu ne aflăm în aceeași situație în cazul adopției, deoarece aici nu este vorba într-atât de dorința de a obține cu orice preț un copil (ca în cazul reproducerii artificiale), cât mai degrabă de a oferi unui copil o familie. În cazul adopției, soții se găsesc într-un raport de absolută puritate față de partener și totodată față de copil, ceea ce nu se întâmplă în situația procreării artificiale (care reduce la un simplu rol moral participarea tatălui și favorizează mai mult implicarea mamei, astfel încât până la urmă fiul poate fi atribuit mai degrabă femeii decât cuplului, ceea ce nu rămâne fără consecințe în viața acestuia, putând degenera în conflicte acute, mai cu seamă din pricina prezenței fantasmagorice a celui de-al treilea (donatorul). S-ar putea găsi anumite justificări – pornind de la iubirea conjugală – pentru acceptarea reproducerii asistate de către un soț care, în imposibilitatea de a procrea, ar dori să nu se opună experimentării maternității de către soția sa; nu există însă nici o justificare în ceea ce privește femeia care acceptă această intervenție străină, uitând iubirea pe care trebuie să i-o poarte soțului independent de probleme și căutând propria împlinire în locul binelui comun; întâlnim și aici tendința general valabilă în epoca noastră de a se pune eficacitatea înaintea iubirii. Aceasta este motivația pentru care Biserica se opune fără ezitare tehnicilor de reproducere care frâng iubirea cuplului prin intervenția unei a treia persoane⁴⁶.

6. Pastorația familiilor

6. 1. Omul, familia – calea Bisericii

„Omul este calea Bisericii” conform unei expresii din enciclica *Redemptor hominis*; aceasta înseamnă că Biserica trebuie să i se alăture pe orice drum s-ar afla, împărtășindu-i bucuriile și tristețile, întrucât Cristos însuși i l-a încredințat pe om ca subiect al misiunii și slujirii sale. Între numeroasele căi pe care se află omul, familia este cea dintâi, fiindcă, în mod normal, orice om se naște într-o familie și acesteia îi datorează în bună parte devenirea sa umană. Importanța familiei este vădită de experiența negativă a acelor care cresc fără a avea un cămin; Biserica este chemată să îi susțină în mod predilect. Familia constituie apoi calea normală de viață pentru majoritatea oamenilor, rămânând un punct de referință însă și pentru cei care aleg celibatul, consacrat sau nu, întrucât ea este modelul comuniunii umane. Importanța familiei constă și în legătura sa cu iubirea originară a Creatorului față de creația sa, confirmată de dăruirea Fiului său unic la plinirea timpului; acesta a intrat în lume tot în sânul unei familii, căreia i-a dat timp îndelungat ascultare, simbolizând însăși ascultarea față de Tatăl. Misterul întrupării Fiului este așadar strâns legat de familia umană, atât cea din Nazaret cât și de orice familie, întrucât, conform conciliului Vatican II, prin întrupare, Isus Cristos s-a unit cu fiecare om. Biserica a manifestat încă de la început o prețuire și o grijă predilecte față de

⁴⁶ Leone 2001, p. 544-546; Philippe 2003, p. 147-152; Brachet 1999, p. 69-70; Sicari 2004, p. 113-115; Barbellion 1993, p. 182-201.

instituția familiei, considerată în mod tradițional „mica biserică”, „biserica domestică”. Vatican II și pastorația post-conciliară insistă mult asupra demnității și valorii familiei, căreia i s-a acordat un loc special în reflecția și în celebrările Bisericii, cu atât mai mult în condițiile dificile actuale⁴⁷.

„Familia, loc de întâlnire a mai multor generații care se ajută reciproc să dobândească o înțelepciune mai vastă și să armonizeze drepturile persoanelor cu celelalte exigențe ale vieții sociale, constituie temelia societății. De aceea, toți cei care exercită o influență asupra comunităților și grupurilor sociale trebuie să contribuie eficient la promovarea căsătoriei și a familiei. Puterea de stat să considere că este îndatorirea ei sacră recunoașterea, ocrotirea și favorizarea adevăratei lor naturi, ocrotirea moralității publice și promovarea prosperității domestice. Dreptul părinților de a procrea și de a-și educa copiii în sânul familiei trebuie apărat. De asemenea, printr-o legislație prevăzătoare și prin diferite inițiative, trebuie apărați și sprijiniți cu ajutoare corespunzătoare aceia care, din nefericire, sunt lipsiți de familie. Creștinii, răscumpărând timpul de față și deosebind ceea ce este veșnic de înfățișările schimbătoare, va trebui să promoveze activ valorile căsătoriei și ale familiei, atât prin mărturia vieții proprii cât și printr-o acțiune coordonată cu oamenii de bunăvoință; astfel, depășind dificultățile, vor face față necesităților și intereselor familiei pe măsura timpurilor noi. În acest scop vor fi de mare folos simțul creștin al credincioșilor, dreapta conștiință morală a oamenilor, precum și înțelepciunea și competența specialiștilor în științele sacre. Experții în științe, mai ales biologice, medicale, sociale și psihologice, pot aduce o mare contribuție la binele căsătoriei și al familiei și pentru pacea conștiințelor dacă, printr-o coordonare a studiilor, se vor strădui să elucideze tot mai profund diferitele condiții care favorizează o regularizare onestă a procreării umane. Este de datoră preoților ca, informați corespunzător asupra problemelor vieții de familie, să sprijine vocația soților în viața lor conjugală și familială prin diferite mijloace pastorale – predicarea cuvântului lui Dumnezeu, cultul liturgic și alte ajutoare spirituale – să-i încurajeze cu bunăvoință și răbdare în greutăți și să-i întărească întru iubire pentru a se forma familii cu adevărat exemplare. Diferitele opere de apostolat, mai ales asociațiile de familii, să se străduiască, prin învățatură și acțiune, să-i întărească pe tineri și pe soți (mai cu seamă pe cei de curând căsătoriți) și să-i formeze pentru viața familială, socială și apostolică. În sfârșit, soții înșiși, creați după chipul Dumnezeului celui viu și constituiți ca adevărate persoane, să fie uniți în afecțiune reciprocă, în asemănare de gânduri și în sfințenie comună, astfel încât, urmându-l pe Cristos, izvorul vieții, în bucuriile și jertfele vocației lor, să devină, prin iubirea lor fidelă, martori ai misterului de iubire pe care Domnul l-a dezvăluit lumii prin moartea și învierea sa”⁴⁸.

6. 2. O pastorație constantă...

Grija Bisericii în privința vieții conjugale nu se oprește la pregătirea tinerilor pentru căsătorie, chiar dacă aceasta este o îndatorire stringentă. Biserica va continua să îi însoțească pe soți și după celebrarea căsătoriei, în pastorația familiei fiind antrenate toate

⁴⁷ Gen. 1, 1; In. 3, 16; Lc. 2, 51; Fil. 2, 8; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 1-3.

⁴⁸ GS, § 53.

comunitățile locale; cuplurile trebuie susținute în trăirea misiunii lor, mai cu seamă în primii ani de căsătorie, atunci când intervin dificultățile vieții comune și ale dezvoltării familiei prin apariția copiilor. Cuplurile tinere vor primi sprijinul celor cu mai multă experiență; în acest fel, membrii poporului creștin se susțin reciproc, împărțându-și experiența umană și creștină. Pastorația familiei este realizată datorită unei multitudini de factori: comunitatea eclezială și mai ales parohia (în care activează persoane competente); familia însăși (în virtutea harului sacramental); asociațiile familiale (apostolice, spirituale, caritabile). În pastorația familiilor vor fi antrenați în primul rând episcopii. Episcopul este cel care trebuie să se preocupe ca valorile familiei să fie apărate și promovate de societate la nivel economic și politic; în comunitate, el este cel care trebuie să îi încurajeze pe tinerii chemați la viața de familie să ceară sacramental căsătoriei, favorizând pregătirea lor și susținerea cuplurilor de către alte familii. Este deopotrivă necesar ca episcopul să se preocupe de sprijinirea familiilor aflate în dificultate, având grijă ca la nivel diecezan să se dezvolte diverse inițiative în favoarea acestora; episcopul va acorda o atenție predilectă tinerilor, care sunt viitorul lumii. Preoții au și ei un rol esențial în pastorația familiilor; este necesar ca implicarea lor în acest sens să nu se mărginească doar la nivelul liturgic sau cel pastoral, extinzându-se la cel personal și la cel social. Dar un rol – nicidecum neglijabil – în pastorația familiilor îl au laicii înșiși. Ei participă la misiunea preoțească a Bisericii în virtutea harului baptismal și a experienței vieții de familie și chiar profesionale. În fine, în pastorația familiilor vor fi implicate și persoanele consacrate întru călugărie, dată fiind alegerea lor de a se dedica întru totul lui Dumnezeu⁴⁹.

Famițiile trebuie să constituie un obiect predilect al pastorației și rugăciunii Bisericii, mai cu seamă atunci când se află în dificultate și chiar dacă sunt în situații nedorite și neacceptate ca normale de către Biserică. Este important ca familiile să simtă grija comunității creștine. Un rol important în revalorizarea familiei îl au familiile înseși, în măsura în care trăiesc coerent valorile umane și creștine; cum numărul acestora este semnificativ în fiecare parohie, dieceză sau națiune, încă putem considera că situația normală a familiei este mai răspândită decât cea anormală. Experiența arată cât este de importantă coerența unei familii în trăirea valorilor veridice: tinerii care se formează în astfel de familii știu urma întotdeauna calea dreaptă. Dimpotrivă, este evident în societatea de astăzi cât de nocive sunt diversele situații de anormalitate în sânul familiei, răsfrângându-se asupra fiilor; și totuși, societatea însăși, la un nivel foarte înalt, pare să susțină în chip programatic și să propage aceste stări de anormalitate. De aceea, mai mult ca oricând, astăzi este necesar ca Biserica să susțină familiile. Se impune totodată ca familiile însele, mai cu seamă cele conștiente de vocația lor, să dea tuturor mărturie despre frumusețea vieții conjugale întru trăirea harului sacramental și a prezenței lui Cristos⁵⁰.

⁴⁹ Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 69-75; 2003-PG, § 52.

⁵⁰ Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 5; Gatti 1996, p. 20-21.

6. 3. ... mai cu seamă în situații dificile

Famiiliile aflate în diverse dificultăți vor beneficia de o și mai generoasă atenție din partea Bisericii; în această categorie s-ar putea cita familiile celor constrânși la absențe îndelungate din sânul căminului, ale fugarilor, șomerilor, familiile monoparentale sau ale drogașilor, alcoolicilor etc. Biserica se va preocupa de diversele nevoi ale acestora, de la nivelul uman (chiar material) la cel cultural-spiritual. Alte situații grele pot fi produse de copiii dificili, despărțirea soților, lipsa de iubire a celor dragi, văduvia, moartea cuiva din familie, bătrânețea etc. De o atenție specială trebuie să beneficieze și persoanele din căsătorii mixte, dat fiind numărul crescând al catolicilor căsătoriți cu persoane de alte confesiuni, alte religii sau necredincioase; soțul catolic trebuie susținut în toate aceste cazuri pentru a-și putea profesa credința, pentru a-și putea educa fiii în credința catolică și pentru a fi un exemplu în familie⁵¹.

Căminele vor fi în atenția Bisericii și atunci când se află în anumite circumstanțe nereglementare, tot mai răspândite și în cazul credincioșilor catolici din pricina influențelor societății. O astfel de situație este căsătoria de probă, a cărei alegere este adesea justificată prin aspecte practice; această situație este inadmisibilă însă, fapt vădit deja la nivel rațional: nu este permis ca persoanele umane să fie supuse unor experimente, cu atât mai puțin la nivelul iubirii, care implică o dăruire totală și definitivă. Pe lângă acest argument, poziția Bisericii în legătură cu căsătoria de probă se justifică și prin ideea că relația sexuală este simbolul unei dăruiri depline, personale, sfințită la nivel sacramental și devenind prin aceasta imagine a iubirii lui Cristos față de Biserica sa; de aceea căsătoria creștină implică fidelitatea, angajamentul definitiv și indisolubilitatea. O altă situație nereglementară este aceea a uniunii libere, aleasă de diverse persoane fie din pricina unor constrângeri – sociale, economice, culturale, religioase – exterioare, fie din pricina disprețului față de instituția căsătoriei – atât la nivel civil, cât și religios. Biserica nu poate accepta drept normală această situație, întrucât ea contribuie la pierderea simțului sacramentului căsătoriei și familiei, constituie un scandal public, afectează stabilitatea instituției matrimoniale și educația morală. Păstorii Bisericii trebuie să se apropie de persoanele aflate în aceste situații cu multă discreție și atenție, analizând cauzele alegerii lor și încercând pe căi potrivite să le transmită sensul profund al sacramentului căsătoriei și să îi ajute să-și reglementeze situația. Concomitent, Biserica va acționa preventiv, prin educarea tineretului mai cu seamă, fără a neglija nici influențarea structurilor sociale care favorizează sau chiar impun astfel de situații (v. de pildă imposibilitatea tinerilor să obțină o locuință decentă). O altă situație anormală este aceea a catolicilor căsătoriți numai civil. Deși această situație nu este într-un totu similară refuzului oricărei instituții (acceptându-se căsătoria civilă, se acceptă întrucâtva obligațiile față de societate), totuși ea nu este reglementară, neimplicând ideea fidelității absolute și fiind expusă divorțului. Păstorii vor încerca să le arate persoanelor în această situație că alegerea lor de viață trebuie să fie în coerență cu credința lor; deși le vor arăta iubirea lui Cristos, nu îi vor putea admite la euharistie. O altă situație anormală este aceea a persoanelor separate sau a divorțaților necăsătoriți; separarea soților dintr-o căsătorie

⁵¹ Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 77-78.

validă nu este de dorit: ea este ultima soluție pentru remedierea situației; încă mai puțin acceptabil este, din perspectiva Bisericii, divorțul. În tot cazul, persoanele aflate în această situație cunosc o adâncă singurătate, mai ales dacă nu poartă vina despărțirii. Comunitatea eclezială trebuie să le susțină, oferindu-le sprijin material și spiritual pentru a-și putea păstra fidelitatea și în această situație; aceste stări nu împiedică accesul la sacramente. Un caz mai dificil și tot mai frecvent îl constituie cel al divorțurilor recăsătorite; la nivel practic, păstorii vor analiza fiecare situație în parte: nu este totuna dacă avem de-a face cu persoane care au distrus deliberat prima căsnicie sau cu persoane care au fost părăsite fără a fi contribuit cu nimic la despărțire; la fel, trebuie bine cântărită situația persoanelor care se recăsătoresc din motive aparent justificate, cum ar fi faptul de a da copiilor o educație mai bună de pildă. Biserica nu poate și nu trebuie să îi considere excluși; mamă înainte de toate – le pune la dispoziție diversele mijloace ale mântuirii: ei pot să ia parte la liturghie și cateheze, să-și mențină viața de rugăciune, să se implice în acțiuni caritabile, să cultive spiritul de penitență, să-și crească fiii întru credință etc. Practica Bisericii interzice însă accesul lor la sfânta euharistie, întrucât nu au corespuns exigenței de indisolubilitate a căsătoriei și pot constitui prilej de confuzie pentru alți credincioși în ceea ce privește acest aspect. Lor le sunt accesibile sacramentul penitenței și al euharistiei doar atunci când viața lor nu se mai opune acestei exigențe a indisolubilității – concret, atunci când, deși nu se despart din motive grave (educația copiilor de pildă) de al doilea soț, se abțin de la actele specific conjugale. Biserica acționează în acest fel din dorința de a corespunde adevărului și exigențelor lui Cristos, crezând însă că Dumnezeu poate să acorde oricui harul convertirii și mântuirii dacă perseverează în rugăciune, pocăință și caritate. În fine, o altă situație specială este aceea a persoanelor care trăiesc în condiții de extremă sărăcie și lipsă de cultură în diverse forme de viață care nu se pot numi familii. În acest caz, concomitent cu acțiunea evanghelizării, Biserica trebuie să se simtă chemată să acționeze la nivelul structurilor politico-sociale⁵².

În chip de concluzii

Familia este desemnată drept „mica biserică” și „celula de bază a societății”; departe de a se opune, aceste două sintagme definesc în chip profund și complementar instituția familiei. Ea are o profundă dimensiune naturală (importanța căsătoriei și a comunității familiale este recunoscută de orice civilizație) și socială (în ea se nasc și – în mod normal – cresc membrii societății), dar și supranaturală (fiind un proiect divin de împlinire a umanității care ilustrează relația dintre Cristos și Biserica sa și locul unde se nasc și cresc fiii lui Dumnezeu). Cuplurile și familiile creștine se află în lume, împărtășind alături de semenii binele și dificultățile. Cu toate acestea, soții creștini și toți membrii familiei sunt chemați să trăiască „în lume”, dar fără a-i aparține, dând adică o constantă mărturie de credință, concretizată în primul rând în iubirea față de cei slabi și în suferință, care poate îmbrăca atâtea forme, în conformitate cu nevoile lumii și vremii, de la nivelul material, la cel spiritual. În teologia posteroară conciliului Vatican II s-a aprofundat ideea vocației specifice a vieții de căsătorie și familie, aceasta fiind construirea Împărăției lui Dumnezeu în lume. Membrii familiei creștine primesc și transmit

⁵² Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 79-85.

STATUTUL DE MICĂ BISERICĂ ȘI CELULĂ DE BAZĂ A SOCIETĂȚII SAU DEMNITATEA
FAMILIEI DINCOLO DE UMBRELE ACTUALE

individual și comunitar Vestea cea Bună, fiind părtași la chemarea universală la sfințenie. Familia este o comunitate a rugăciunii, martoră a legământului pascal, beneficiară a vieții sacramentale a Bisericii. Cu tot scepticismul și chiar opoziția societății actuale, Biserica propune azi, ca întotdeauna, o morală pentru cupluri și familii, reînnoită mereu, dar întru fidelitate față de adevăr și promovarea vieții. Biserica privește cu realism probleme ca: dificultățile înțelegerii statutului embrionului, contracepția, avortul, tehnologia de reproducere, concubinajul, divorțul, recăsătorirea etc. În pastorația sa, încearcă să împace îndurarea cu adevărul, dar nu încetează să afirme valorile perene ale căsniciei și familiei: fidelitatea, indisolubilitatea, iubirea. Pilda multor cupluri și familii care mai știu să trăiască sensul profund al căsătoriei și familiei vădește de altminteri faptul că învățătura Bisericii în acest sens nu este o simplă pretenție demodată, ci o pedagogie în care omul poate găsi sprijin pentru o viață demnă.

Familiiile sunt principalul factor al răspândirii evangheliei iubirii, și aceasta într-o lume în care familia este considerată o instituție marcată de criză. În mod spontan, într-o astfel de lume, familia poate fi martoră a iubirii, lege supremă a creștinismului. Aceasta se poate realiza în primul rând prin slujirea vieții, de la cea care abia se naște în sânul mamei și până la cea lovită de mai vechile sau mai noile forme de sărăcie; prin trăirea iertării și cultivarea păcii și a altor valori etern valabile: cinstea, dreptatea, comunicarea, jertfa, seriozitatea, toleranța, credința etc., și aceasta în colaborare cu alți factori ai educației, cum ar fi școala și comunitatea creștină. Familia se va preocupa cu precădere să îi educe pe tineri la simțul solidarității, pornind deja din sânul familiei: dacă tinerii vor învăța de mici în familia lor să îi accepte pe cei de alte vârste, pe cei bolnavi, handicapați, ex-toxico-dependenți, vor ști să o facă mai târziu și în sânul societății. Tinerii crescuți în acest spirit vor fi deschiși slujirii și apostolatului și se vor dedica în diverse forme clădirii Împărăției. Iar dacă instituția familiei nu este prețuită la justa sa valoare în societatea noastră, aceasta nu înseamnă că familiile însele vor înceta să caute să fie în lume un ferment de creștere întru valorile umane și cele spirituale; familia rămâne sămânță de speranță pentru Biserică și lume, fiind aptă să frângă mentalitatea egoist-individualistă numai pentru că numeroase familii știu să-și îndeplinească încă această vocație⁵³. Dat fiind faptul că viitorul lumii depinde de familie, este necesar ca fiecare om să contribuie la salvarea și promovarea valorilor și exigențelor familiei în timpul nostru de încercare și de har. Aceasta este o datorie primordială în primul rând pentru credincioși, întrucât ei cunosc planul lui Dumnezeu asupra căsătoriei și familiei. Creștinii trebuie să manifeste iubire față de familie, descoperind care sunt relele care o amenință și care sunt soluțiile la încercările prin care trece. Este necesar ca familiile însele să redescopere care sunt valoarea și chemarea lor și să și le trăiască în mod demn și curajos. Da, familia este încercată azi, poate mai mult decât oricând, dar ea este o valoare umană și creștină care beneficiază de sprijinul harului lui Dumnezeu. Întru promovarea familiei, credincioșii vor colabora cu oamenii de bunăcredință din lumea civilă, integrându-se în asociații sau acționând individual⁵⁴.

⁵³ Masseroni 1994, p. 43-48.

⁵⁴ Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 86.

Prescurtări bibliografice și bibliografie

- Barbellion 1993: Barbellion, Stéphane-Marie, *Itinéraire chrétien pour la famille*, Paris, Éditions Ardant-Droguet 1993
- Brachet 1999: Brachet, Jean-Yves, *Taina cea mare*, Cluj-Napoca, Viața creștină 1999
- GS: *** Vatican II. Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, [http:// www.catholica.ro](http://www.catholica.ro)
- Gatti 1996: Gatti, Guido, *Famiglia, diventa ciò che sei!*, Leumann, Editrice ELLEDICI 1996
- Gendron 1986: Gendron, Lionel, Le foyer chrétien: une Église véritable?, *Communio*, no XI, 6/ nov.-dec. 1986, p. 65-83
- Ioan Paul al II-lea 1994-FC: Ioan Paul al II-lea, Familiaris consortio, *Exortăția apostolică despre obligațiile familiei creștine în lumea de astăzi*, Iași, Presa Bună 1994
- Ioan Paul al II-lea 1994-LF: Ioan Paul al II-lea, 1994 – Anno della famiglia. Lettera alle famiglie [http:// www.vatican.va/ holy_father/ john_paul_ii/ letters/ documents/ hf_jp-ii_let_02021994_families_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families_it.html)
- Ioan Paul al II-lea 2003: Ioan Paul al II-lea, *Dico a voi, giovani sposi!*, Leumann, Editrice ELLEDICI 2003
- Ioan Paul al II-lea 2003-PG: Ioan Paul al II-lea, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores gregis* sul vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo, [http:// www.vatican.va/ holy_father/ john_paul_ii/ apost_exhortations/ documents/ hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis_it.html)
- Leone 2001: Leone, Salvino, La concezione della famiglia e le tecnologie riproduttive, *Rivista di teologia morale* 132/ 2001, p. 535-547
- Lorenzetti 2001: Lorenzetti, Luigi, L'etica della famiglia, *Rivista di teologia morale* 132/ 2001, p. 525-531
- Masseroni 1994: Masseroni, Enrico, *Famiglia, sei stata pensata da Dio*, Leumann, Editrice ELLE DI CI 1994
- MCA: *** Le mariage dans les circonstances actuelles, *La documentation catholique* 2303, p. 1104-1107
- Muraro 2002: Muraro, Giordano, *Sposarsi nel Signore*, Leumann, Editrice ELLE DI CI 2002
- PPC: *** Per una pastorale della cultura, [http:// www.vatican.va/ roman_curia/ pontifical_councils/ cultr/ documents/ rc_pc_pc-cultr_doc_03061999_pastoral_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_pc-cultr_doc_03061999_pastoral_it.html)
- Philippe 2003: Philippe, Marie-Dominique, *În inima iubirii. Convorbiri despre iubire, căsătorie și familie*, București, Paideia 2003
- Sicari 2004: Sicari, Antonio Maria, *Cateheză despre căsătorie. Pentru logodnici și soți*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2004
- TRDFC: *** Temi di riflessione e dialogo in preparazione al IV Incontro mondiale delle famiglie: La famiglia cristiana: una buona novella per il terzo millennio (Manila, 25-26 gennaio 2003), [http:// www.vatican.va/ holy_father/ john_paul_ii/ letters/ documents/ hf_jp-ii_let_02021994_families_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families_it.html)

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATHOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI PENTRU LUMEA DE AZI

Simona Ștefana ZETEA

RÉSUMÉ: La place et le rôle des laïques catholiques en ce qui concerne la propagation de la foi dans le monde actuel. Les laïques sont tout simplement des chrétiens; leur état de vie n'est point inférieur aux autres vocations de l'Église, bien que spécifique. Les fidèles laïques ont depuis toujours joué un rôle important dans l'évangélisation; ils doivent y persévérer aujourd'hui, dans un monde marqué par divers paradoxes (la pratique du relativisme et la soif de vérité, la propagation de la sécularisation et le besoin de sacralité, l'humiliation de la dignité humaine et son exaltation, l'augmentation des conflits et la recherche de la paix etc.) et souvent réfractaire aux actions des représentants officiels de l'Église. La vocation du laïc est un fruit de la communion ecclésiale et partie intégrante de l'appel universel à la sainteté. Elle a été approfondie surtout après Vatican II, tout en étant traditionnelle. Les fidèles laïques doivent être la lumière du monde et le sel de la terre, leur vocation propre étant celle de construire le Règne de Dieu dans le monde, d'imprégner les réalités terrestres de l'esprit de l'Évangile. Dans ce sens, ils doivent agir dans les domaines de la culture, de la politique, du social, de la justice etc. en y apportant les valeurs chrétiennes.

1. Laicii sau... pur și simplu creștinii

Laicul este pur și simplu un creștin. Acest termen nu desemnează un statut inferior în Biserică, nici măcar pentru că – distingându-se de cler sau viața consacrată întru călugărie – laicului pare că îi lipsește ceva: hirotonirea, respectiv ummarea radicală a lui Cristos. În fond, înainte de a îmbrățișa o altă stare de viață, fiecare cleric și fiecare călugăr este un laic. Termenul laic derivă din grecescul *laos*, care înseamnă „popor al lui Dumnezeu”. De-a lungul timpului acest termen a fost însă din păcate investit cu o conotație negativă, laicul fiind în mod curent asociat lumii profane și exclus prin aceasta de la cea sacră, considerată un privilegiu al preoților și călugărilor. Laicatul a dobândit însă un rol tot mai important în Biserică pe măsură ce realitatea temporală a început să fie pusă într-o lumină mai pozitivă. Astfel, imaginea autentică a laicului a fost redescoperită deplin de Biserică recent, mai exact în cursul secolului trecut, la această recunoaștere contribuind diverși factori, din domeniul social, economic, cultural, religios. Laicii sunt implicați în toate domeniile de activitate ale societății; în ultimii ani, sunt tot mai prezenți și în instituțiile de învățământ, inclusiv în cele confesionale, înlocuind adesea persoanele consacrate care se dedicau în chip tradițional funcției educative. Ei sunt cei care susțin comunitatea eclezială din punct de vedere material, dar joacă un rol activ în toate sectoarele vieții Bisericii. Dincolo de conotația aparent negativă a termenului prin care sunt desemnați, laicii sunt așadar parte integrantă a Bisericii. Astfel, chiar dacă preotul aduce jertfa euharistică, fiecare credincios care participă la celebrarea acestui mister se unește cu Cristos jertfit. Chiar dacă preotul este primul care vestește Evanghelia, creștinii laici sunt

chemați să o ducă mai departe în mediul lor, având a da mărturie în multiple circumstanțe despre speranța care îi animă; misiunea este prin urmare o dimensiune a credinței care îi privește pe toți creștinii, mai cu seamă în timpurile noastre. În ceea ce privește distincția laicilor în raport cu călugării, se cere subliniat că laicii nu au de ce să-i invidieze pe aceștia pentru chemarea specială pe care le-a adresat-o Cristos și că sfaturile evanghelice nu se adresează doar acestora: norma de viață este fundamental aceeași așadar atât pentru laici cât și pentru persoanele consacrate întru călugărie. Căsătoria este una dintre posibilitățile de a trăi statutul de laic; departe de a fi în contradicție cu creștinismul sau o stare de viață depășită prin venirea lui Cristos, căsătoria este fondată de Dumnezeu încă de la început și ridicată de Isus la rangul de sacrament; ea poate fi însă înțeleasă în adevărata sa semnificație doar în raport cu relația dintre Cristos și Biserică. Laicul nu constituie așadar un statut inferior în Biserică (să ne gândim că, formal, nici Isus nu a fost preot); rolul laicilor este posibil de înțeles, asemeni rolului celorlalte stări de viață doar în simfonia pe care împreună o alcătuiesc: „Voi însă să nu vă numiți rabi, că unul este Învățătorul vostru: Cristos, iar voi toți sunteți frați”¹.

Apartenența activă și responsabilă a laicilor la viața Bisericii derivă din voia lui Cristos, care a dorit ca Biserica să fie deschisă tuturor. Fiecare credincios – inclusiv cel laic – este chemat să lucreze în viața Tatălui, având pregătit un loc și o răsplată. Pentru fiecare botezat, impulsul și reușita propriei misiuni vine de la Cristos. Biserica este sfântă și toți membrii săi sunt chemați la sfințenie, inclusiv credincioșii laici. Papa Ioan Paul al II-lea a afirmat că gradul sfințeniei nu depinde de locul ocupat în Biserică, ci doar de calitatea iubirii, un laic care trăiește autentic iubirea putând fi mai sfânt decât un preot sau chiar un episcop care o trăiește mediocru. Viața fiecărui credincios – inclusiv a laicului – se va hrăni prin rugăciune, liturghie, participarea la sacramente – mai ales ale spovezii și euharistiei. Ca fii ai promisiunii, laicii sunt chemați să dea lumii mărturie despre speranța care îi însuflețește, aducând în lumea noastră angoasată lumina mântuirii și purificând valorile autentice ale acesteia. În acest fel, laicii arată că a crede nu înseamnă a fugi de lume, ci, dimpotrivă, a ne desăvârși existența pământească prin deschiderea față de dimensiunea transcendentă, singura care îi conferă adevărata valoare².

Într-o lume secularizată ca a noastră (nu mai puțin ostilă credinței decât a fost în timpurile primare ale Bisericii Imperiul roman) nu se mai pune într-atât de acut problema necesității trăirii creștinismului într-o anumită stare de viață, cum era în trecut, sau a superiorității uneia sau alteia dintre stările de viață creștine. Ceea ce contează cu adevărat azi este demnitatea de botezat și statutul de om nou, condiția de fiu al lui Dumnezeu, și aceasta în toți creștinii. Din păcate, în lumea noastră, statutul de persoană consacrată constituie în sine adeseori un „certificat” de excludere din viața societății, și aceasta atât pentru că lumea nu este suficient de deschisă față de realitatea credinței, cât și pentru că reprezentanții Bisericii înșiși sunt uneori prea puțin deschiși față de realitatea lumii. Laicii, vrând-nevrând se află în inima lumii și – dintre toți creștinii – sunt mai apropiați, prin însăși condiția lor, de ceilalți cetățeni ai acesteia. Nu le este ușor nici lor să-și trăiască

¹ Mt. 23, 8; Balthasar 1979, p. 7-8; 13-16; LTC, § 1-4.

² Schinella.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

statutul de creștini, dar pot și trebuie să însuflețească realitatea lumească cu spiritul lui Cristos, bucurându-se de cele bune ale lumii și străduindu-se să le transforme pe cele rele, respectiv reînnoind mereu prezentarea mesajului creștin pentru ca lumea să poată să îl accepte (reîntorcându-se la principiul fundamental al iubirii și renunțând la moralism, de pildă), propunându-l ca o întâlnire cu Cristos, deja experimentată în mod personal; aceasta se poate face în forme de viață comunitară sau în mod individual³.

Se poate afirma – după cum au făcut-o deja unii reprezentanți ai Bisericii – că secolul XXI va inaugura în Biserică timpul laicilor. Această afirmație nu știrbește cu nimic demnitatea sacramentului preoției, întrucât, după cum în Biserică nu ar fi euharistie fără taina preoției, la fel, fără credincioșii laici nu s-ar putea construi în lume civilizația iubirii; or, și euharistia și iubirea sunt două elemente esențiale ale creștinismului. Deja un scriitor din secolul II afirma că în lume creștinii îndeplinesc aceeași misiune ca sufletul în trup. Orice creștin participă la misiunea lui Cristos în virtutea sacramentelor botezului, mirului și euharistiei, fiind chemat la perfecțiunea iubirii. Din păcate, nu toți credincioșii laici consideră că misiunea încredințată de Isus ucenicilor de a merge să vestească tuturor neamurilor Evanghelia li se adresează și lor. Există însă, la cealaltă extremă, și laici care cred că egalitatea tuturor botezaților în Biserică înseamnă uniformitate și posibilitatea de a schimba rolurile după bunul plac. Se cere în acest sens reafirmată în mod echilibrat comuniunea eclezială, în deplin respect față de diferențe și particularitățile vocațiilor. În tot cazul, zelul credincioșilor laici în a se implica în viața Bisericii este demn de apreciat și trebuie fructificat cu precădere în lumea de astăzi. Rolul lor este de neînlocuit în evanghelizarea culturii secolului XXI⁴.

În articolul de față, îmi propun ca, în prelungirea studiului despre familie și problemele ei în lumea de astăzi, să abordez mai punctual tema locului și rolului laicilor catolici într-o lume care în parte încă nu cunoaște creștinismul și în parte l-a abandonat. Pentru aceasta, mă voi opri pentru început asupra câtorva elemente definitorii ale lumii în care trăim și în care trebuie în calitate de creștini să îl vestim pe Cristos; fără nici o pretenție în sensul epuizării acestei problematice, am atins aici doar câteva elemente paradoxale, de maximă importanță pentru înțelegerea misiunii apostolice a laicilor: relativism și adevăr, secularizarea și nevoia de sacru, umilirea și exaltarea demnității persoanei umane, dorința de pace și persistența conflictelor. Ca premisă a studiului vocației laicilor în Biserică și lume am tratat apoi pe scurt câteva aspecte privind perspectiva actuală a Bisericii asupra laicilor, cu specială referire la înnoirea acesteia începând cu conciliul ecumenic Vatican II, respectiv actuala înflorire a laicului (concretizată în înmulțirea inițiativelor și grupărilor – atât spirituale cât și sociale), ca semn de speranță pentru viața Bisericii și a societății. Am încercat apoi să tratez chestiunea vocației specifice a laicilor în poporul lui Dumnezeu, pornind de la ideea comuniunii ecleziale și a rolurilor proprii ale diferitelor stări de viață creștină; m-am oprit în acest context și asupra unei probleme deosebit de actuale, și anume aceea a diferenței dintre preoția baptismală și cea ministerială. Am dezvoltat apoi mai pe larg aspectul implicării laicului în trăirea și transmiterea credinței în lumea de azi,

³ Giussani 1993, p. 33-40.

⁴ Mt. 28, 19; Martins 1997.

structurând aceste pasaje pornind de la metafora „lumina lumii și sarea pământului”: laicii au avut un rol esențial în păstrarea credinței în tulburatul veac XX și au cu siguranță un rol fundamental pentru viitorul credinței. Lumea este locul în care, prin diverse carisme și slujiri, și mai cu seamă prin exemplul vieții, ei sunt chemați să aducă lumina lui Cristos, împlinindu-și chemarea la sfințenie; datorită proximității față de semenii lor care nu cunosc credința, ei sunt un factor decisiv în noua evanghelizare care cade în sarcina Bisericii zilelor noastre, atât față de indiferenții de aproape, cât și față de cei cărora nu li s-a vestit încă Evanghelia. Ei trebuie să lupte pentru libertatea credinței și să impregneze cultura de spiritul creștin. În virtutea acestuia, ei vor fi deopotrivă preocupați să acționeze în diversele sectoare ale societății civile, militând pentru păstrarea demnității umane, pentru drepturile omului, promovând solidaritatea. Rolul laicilor este acela de a ilumina realitățile temporale cu spiritul creștin.

2. Locul și rolul laicilor catolici în transmiterea credinței pentru lumea de azi

2. 1. Lumea actuală – locul unde se cere vestit Cristos

Iată care ar putea fi în linii mari – cu riscul simplificării – principalele trăsături ale lumii noastre. O primă trăsătură de care trebuie ținut cont este schimbarea accelerată care marchează toate domeniile vieții; din această cauză generalizările sunt greu de făcut. În tot cazul, lumea noastră este definită de numeroase paradoxuri⁵.

2. 1. 1. *Relativism și adevăr*

Societatea noastră se află într-o etapă de trecere, de la o veche orânduire spre una nouă, ceea ce nu poate să nu aibă drept consecință o stare de incertitudine. Sunt și semne de speranță, și semne de îngrijorare. Astfel, nu putem să nu recunoaștem progresele în materie de știință și tehnică și o creștere a atenției față de țările în curs de dezvoltare și, deci, față de binele comun. Nu putem însă să nu observăm – în multiple circumstanțe și sensuri – și dezvoltarea unei mentalități negativiste, care influențează radical noile generații. Este vorba despre un incotestabil relativism cultural, care degenează într-un iresponsabil pluralism etic și, implicit, în decadență și diluarea religiozității și moralității. Se afirmă public că pluralismul etic este o condiție a democrației; în fapt, asistăm la o răsturnare a adevăratelor valori în numele concesiilor față de mentalitatea dominantă⁶.

Tocmai de aceea, această concepție relativistă a pluralității nu corespunde spiritului creștin: libertatea politică nu poate să se fondeze pe ideea că orice concepție asupra omului este valoroasă și adevărată. Dimpotrivă, politica trebuie să vizeze realizarea adevăratului bine al omului; dacă pluralitatea soluțiilor la probleme concrete nu este ilegală în sine, nici orice soluție nu este legitimă și acceptabilă prin ea însăși. Biserica nu trebuie să ofere (ca autoritate) ea însăși soluții la toate problemele lumesti (care țin de responsabilitatea cetățenilor), cu atât mai mult nu trebuie să propună o soluție general valabilă, deși are dreptul să intervină acolo unde este amenințată credința sau mântuirea lumii. Acțiunea în domeniul civil este mai degrabă de competența credincioșilor laici, care sunt inserați profund în realitățile temporale. În calitate de cetățeni ai lumii, laicii trebuie să caute să

⁵ Ioan Paul al II-lea 1988, § 3.

⁶ NDQ, § 2.

rezolve diversele probleme ale semenilor, aducând în viața societății lumina lui Cristos. În cazul unei justificate pluralități de opinie în domeniul civil, nici un laic nu va instrumentaliza în favoarea propriei opinii doctrina Bisericii. Un principiu de bază al veridicității poziției social-politice a laicului este apărarea demnității persoanei umane, în conformitate cu spiritul creștin⁷.

2. 1. 2. Secularizarea și nevoia de sacru

În schițarea cadrului lumii actuale, este de semnalat răspândirea acută a indiferentismului religios și a multiplelor forme de ateism, dintre care cea mai evidentă este secularizarea. Omul de azi pare îmbătat de progresul tehnico-științific și în el reînvie mai puternică decât oricând tentația primară de a fi ca Dumnezeu; prin folosirea lipsită de discernământ a libertății, omul sufocă orice sentiment religios, fie uitând pur și simplu de Dumnezeu, fie considerându-l fără semnificație, fie înlocuindu-l cu diverși idoli. Fenomenul secularizării nu mai este astăzi unul izolat, contaminând, dimpotrivă, mase mari de indivizi; actualmente, țări întregi, popoare care au cunoscut de secole creștinismul și l-au văzut înflorind în viața oamenilor și a societății sunt profund atinse de indiferentism, secularizare și ateism sau cel puțin sunt puternic încercate la nivelul credinței. Această stare de fapt este mai răspândită în țările civilizate occidentale, unde consumismul, individualismul și mentalitatea centrată pe ideea de a trăi „ca și cum Dumnezeu nu ar exista” sunt mai puternic înrădăcinate; la această stare de fapt poate duce însă și sărăcia. Indiferentismul religios (în sensul de a se face abstracție de Dumnezeu în marile probleme ale vieții) nu este mai puțin periculos astăzi decât ateismul militant de odinioară. Dacă în această situație credința creștină este păstrată (la un nivel mai mult tradițional sau chiar pur ritual), ea tinde să fie treptat separată de momentele cruciale ale vieții (nașterea, suferința, moartea). De aici marile întrebări și neliniști ale multora dintre contemporanii noștri și deziluzia materializată în diverse forme. Cu toate acestea, nici măcar în contextul actual, nevoia de sacru a oamenilor nu poate fi cu desăvârșire sufocată. În conștiința fiecărui om dăinuie – fie și doar implicit – nevoia de a se împlini prin atingerea lui Dumnezeu. Astfel, în lumea noastră se mai constată o oarecare deschidere spre spiritualitate și rugăciune și o oarecare dorință de libertate religioasă. Există chiar zone în care se păstrează diverse tradiții și forme de pietate creștină, simțul moral și spiritual; nu este exclus însă pericolul ca ele să se piardă cu multă ușurință din pricina a numeroși factori, între care sunt de semnalat în primul rând secularizarea, răspândirea sectelor și impactul culturii dominante. Aceasta din urmă (impusă prin mijloacele de comunicare în masă mai cu seamă, astfel încât, în timp mai scurt sau mai lung, influențează adânc – fie și inconștient – mentalitatea tuturor) pare a fi azi sintetizată de sloganul *carpe diem*, urmărind găsirea a cât mai multă plăcere din realitatea materială considerată satisfăcătoare în sine. Există desigur și un revers al acestei situații: lumea singurătății experimentată de unii, care ajung la extrem să apeleze la sinucidere sau diverse mijloace de evadare. În acest context, creștinismul riscă să rămână o formă fără conținut: se păstrează cel mult anumite tradiții, un anume ritualism, considerate bune pentru cei care simt o oarecare nevoie de sacru. Creștinismul însă trebuie trăit cu intensitate, în mod radical, altfel lumea care ar putea găsi în el adevărul de care este însetată

⁷ NDQ, § 3.

– fie că este sau nu conștientă de acest lucru – neputând vedea în acesta altceva decât cioburile măreției trecute. Date fiind toate aceste probleme, soluția urgentă care se impune este o nouă evanghelizare⁸.

2. 1. 3. Demnitatea persoanei umane – între umilire și exaltare

O altă trăsătură specifică timpului nostru este violarea demnității persoanei umane, care nu mai este recunoscută ca imagine a lui Dumnezeu și este expusă pe numeroase căi instrumentalizării. Astăzi, există noi și variate forme de sclavie, „stăpânul” putând fi o ideologie, puterea economică, un sistem politic dezumanizant, tehnocrația științifică, mass-media etc. Numeroase drepturi ale persoanei sunt încălcate chiar sub litera legii. Să nu ne gândim decât la dreptul la viață, la o situație materială decentă, la un loc de muncă, la întemeierea unei familii, la procreare responsabilă, la participarea la viața publică și politică. Să reflectăm la numărul mare de copii uciși în sânul mamei lor, la cei maltratați de proprii părinți sau la familiile care duc lipsă de cele necesare traiului de zi cu zi. Sărăcia este o realitate care lovește adânc mulțimi de oameni. Cu toate acestea, sacralitatea persoanei umane nu poate fi anulată, ci, dimpotrivă, deși violată în multiple feluri, ea caută să iasă la suprafață. În fapt, se afirmă azi tot mai mult ideea demnității de persoană a oricărei ființe umane, care se definește ca subiect înzestrat cu conștiință, libertate și responsabilitate în trăirea sa în istorie și societate, apt – prin urmare – să fie promotor al valorilor spirituale și religioase. Timpul nostru este socotit al „umanismului”, dar aceasta implică multe nuanțe: pe de o parte, demnitatea umană este chiar în numele unui anumit tip de umanism încălcată, pe de altă parte, un alt tip de umanism degenerază într-un fel de idolatrizare a omului; în fine, un alt gen de umanism știe promova adevărata demnitate umană, recunoscând întru adevăr mărirea și mizeria sa⁹.

2. 1. 4. Conflict și pace

Un alt aspect care caracterizează omenirea astăzi este prezența conflictualității, un fenomen complex care contrazice ideea justificării pluralismului mentalităților și inițiativelor, presupunând confruntarea – până la violență, terorism, război – a unor persoane, grupări, națiuni sau grupuri de națiuni. În diverse sectoare, astăzi mai mult decât oricând reinvie mitul turnului Babel din pricina dorinței de atotputernicie a multiple structuri, ceea ce produce inevitabil confuzie, luptă, opresiune, scindare – fapt ce nu rămâne fără consecințe în viața omului. Dorința naturală a indivizilor și națiunilor spre pace și dreptate nu poate fi însă sufocată cu totul. Fericirea evanghelică legată de făurirea păcii dobândește în aceste condiții o semnificație aparte. Există multe persoane, grupări și națiuni care luptă și suferă pentru instaurarea dreptății și păcii. Există mulți credincioși laici care militează pentru acestea individual sau în cadrul unor grupări organizate cu caracter socio-politic¹⁰.

2. 1. 5. Cristos, speranța umanității; libertatea religioasă

Așa cum este ea, totuși lumea aceasta este locul în care Dumnezeu ne cheamă să ne trăim credința și să lucrăm întru răspândirea ei; aici activează Biserica – alcătuită din episcopi, preoți, călugări, laici – fiind incontestabil condiționată de starea în care se află

⁸ Gen. 3, 5; Ioan Paul al II-lea 1988, § 4; 34; Giussani 1993, p. 40-41.

⁹ Ioan Paul al II-lea 1988, § 5.

¹⁰ Gen. 11, 1-9; Mt. 5, 9; Ioan Paul al II-lea 1988, § 6.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

lumea, dar în nici un caz depășită, în virtutea prezenței Spiritului Sfânt, Mângâietorul trimis nouă de Cristos. Biserica știe că efortul său – dincolo de orice limită umană, dincolo de orice intervenție a celui rău – este susținut de Domnul, pentru că El a făcut din ea „semn și instrument al uniunii intime cu Dumnezeu și al unirii întregului neam omenesc”. De aceea, în pofida oricărei dificultăți, poporul creștin nu trebuie să-și piardă încrederea în misiunea sa de a duce Vestea cea Bună a Mântuirii tuturor oamenilor, în orice timp și loc. În acest sens, în sânul Bisericii, mai cu seamă astăzi, credincioșii laici joacă un rol deosebit. În fapt, prin ei Biserica este prezentă în toate sectoarele vieții lumii¹¹.

Azi se cere recunoscută dimensiunea religioasă a omului și – între alte drepturi ale persoanei – acela la conștiință și libertate religioasă. Chiar dacă nu toți oamenii îl consideră pe Dumnezeu parte constitutivă a existenței lor, cei care au credință au dreptul la a o trăi individual și în comunitate. Societatea trebuie să le recunoască acest drept dacă dorește să asigure cu adevărat binele persoanei umane și al societății. Au existat însă și mai există atâtea creștini – în majoritate laici, deși nu exclusiv – care suferă pentru credința lor. Mărturia lor, uneori până la jertfa supremă – în prelungirea jertfei unice a lui Cristos – este de mare preț pentru viața Bisericii, care găsește în ea un nou elan de sfințenie și spirit apostolic¹².

2. 2. Laicatul sau o vocație specifică în Biserică

2. 2. 1. Deschiderea Bisericii față de laici – momentul Vatican II

„După ce s-a ocupat de funcțiile ierarhiei, sfântul conciliu își îndreaptă cu drag atenția asupra condiției acelor credincioși care sunt numiți laici. Toate cele spuse despre poporul lui Dumnezeu se adresează în mod egal laicilor, călugărilor și clericilor; totuși unele trăsături aparțin în mod deosebit laicilor, bărbați și femei, în virtutea condiției și misiunii lor: bazele acestor trăsături trebuie examinate mai îndeaproape, datorită condițiilor deosebite ale vremurilor noastre. Păstorii sufletești sunt perfect conștienți de marea contribuție pe care o aduc laicii la binele întregii Biserici. Ei știu că nu au fost instituți de Cristos pentru a-și asuma singuri întreaga misiune mântuitoare a Bisericii față de lume, ci au marea îndatorire ca astfel să-i păstrească pe credincioși și să le recunoască slujirile și carismele, încât toți să conlucreze unanim, fiecare pe măsura lui, la opera comună. Căci trebuie ca toți, «făptuind adevărul în iubire, să creștem întru toate spre acela care este capul, Cristos, din care trupul întreg, bine alcătuit și bine legat prin toate încheieturile care îl pun în mișcare, își săvârșește creșterea – după lucrarea împlinită pe măsura fiecărui mădular în parte – și se zidește întru iubire» (Ef 4, 15-16)¹³.

Dacă în trecut se evidenția în general o clară supremație a clerului asupra poporului credincios și laicii se considerau o parte inferioară a Bisericii (participând în mică măsură la viața acesteia, fiind siliți să asculte, nu să coopereze, nefiind motivați să se angajeze în misiunea apostolică a Bisericii, considerând că desăvârșirea este privilegiul persoanelor consacrate etc.), după conciliul Vatican II lucrurile nu mai stau la fel. Conciliul a insistat asupra demnității baptismale a tuturor credincioșilor, redând laicului locul său de drept în Biserică. Laicii sunt parte integrantă a Bisericii, având dreptul și îndatorirea de a se angaja în

¹¹ Ioan Paul al II-lea 1988, § 7.

¹² Ioan Paul al II-lea 1988, § 39.

¹³ LG, § 30.

misiunea ei în favoarea omului. Laicii au avut de altminteri un rol important în răspândirea creștinismului, deja în timpurile primare; cum situația de atunci este foarte asemănătoare cu situația pe care o traversează azi Biserica într-o lume neo-păgână și secularizată, acțiunea laicilor se cere încurajată, întrucât mai mult decât persoanele consacrate, ei pot fi punte între Biserică și lume. Vatican II insistă asupra unei viziuni pozitive asupra laicului, accentuând deplina apartenență a acestuia la misterul Bisericii și vocația sa specifică: aceea de a căuta Împărăția lui Dumnezeu în lucrurile temporale pe care are a le orândui după voia Domnului. Dar, contrar a ceea ce s-ar putea crede, viziunea conciliului Vatican II nu este una cu desăvârșire nouă. Astfel, este de precizat faptul că laicii au deținut întotdeauna responsabilități în Biserică. În mod tradițional, unii dintre laici sau întregul popor credincios sunt cei care susțin comunitățile, mai ales din punct de vedere material, dar nu numai; nu este de neglijat în acest sens rolul pe care îl deținea în viața comunității fondatorul său. Cu titlul de exemplu, responsabilitatea comunității a revenit exclusiv preotului în Biserica franceză abia după separarea ei de stat. Este de menționat deopotrivă participarea laicilor la concilii; de pildă, la conciliul din Trento, a participat și ambasadorul Veneției, având o contribuție esențială în redactarea canonului asupra divorțului. Începând cu pontificatul lui Pius al XI-lea, poporul credincios ca atare – și nu doar unor reprezentanți de marcă – i se acordă importanță; astfel, credincioșii sunt invitați să acționeze, coordonați de ierarhie, în domeniul politic (mai cu seamă angajându-se în partidele creștine) și al științelor (statutul de creștin neexcluzându-l pe acela de savant și invers). Tot acum, laicii participă la apostolatul ierarhic. Această viziune pozitivă este îmbrățișată și de papa Pius al XII-lea, care afirma că laicii se află „în linia întâi” a Bisericii, fiind fermentul de viață al societății; de aceea, laicii nu doar că aparțin Bisericii, dar chiar „sunt Biserica”. Astfel, deja în virtutea botezului (care face din om o creatură nouă), laicii sunt mlădițele viței care este Cristos și de El sunt însuflețiți. Teologia laicului conciliului Vatican II are așadar un fundament solid. De altminteri, nu există o teologie independentă a laicului; ea este strâns legată de ecleziologie și de teologia sacramentelor¹⁴.

Azi, laicii se bucură de o atenție specială din partea Bisericii. Recunoașterea locului și rolului laicilor în Biserică se concretizează în diverse inițiative ale acesteia în favoarea lor: reflexii magisteriale, reuniuni, discuții, celebrări etc. Laicii sunt invitați în astfel de ocazii nu doar să asculte învățătura păstorilor în ceea ce îi privește, ci să reflecteze ei înșiși la ceea ce este misiunea lor în lume întru mărturisirea credinței, în diversele medii și situații, conform chemării lor specifice – trăită în diverse forme de angajare, după darul Spiritului. Laicii, la fel ca și creștinii care au ales alte stări de viață, sunt chemați în permanență la a se converti și la a sluji – în starea lor de viață – edificării Împărăției lui Dumnezeu; Biserica trebuie să îi susțină în acest sens în permanență. Centrul vieții creștine a laicului este misterul întrupării Fiului lui Dumnezeu și al prezenței sale constante în lume; de aceea, viața laicului trebuie să fie hrănită de sfânta euharistie; numai așa va putea el aduce în lume mărturia faptului că întruparea Domnului răspunde tuturor așteptărilor și nevoilor umane. Laicii se vor întreba în permanență ce s-a ales cu harul baptismal, cu cel al mirungerii, cum au știut și știu fructifica darurile Spiritului Sfânt, răspunzând vocației lor specifice și având mereu în minte

¹⁴ Ioan Paul al II-lea 1988, § 9; Bișoc 2003, § 2.1; IQC; Rouet 2002.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

cuvintele Mântuitorului: „Voi sunteți sarea pământului; dacă sarea se va strica, cu ce se va săra? De nimic nu mai este bună decât să fie aruncată afară și călcată în picioare de oameni. Voi sunteți lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârful de munte să se ascundă. Nici nu aprind făclie și o pun sub obroc, ci în sfeșnic și luminează tuturor celor din casă. Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri”¹⁵.

„Spiritul Sfânt inspiră astăzi Biserica să promoveze vocația și misiunea laicilor. Împărtășirea și co-responsabilitatea lor în viața comunității creștine și prezența lor care îmbracă atâtea forme de apostolat și de slujire a societății ne determină să așteptăm cu speranță, în zorii celui de-al treilea mileniu o epifanie matură și rodnică a laicului” spunea în chip ilustrativ pentru preocuparea Bisericii față de laicat sfântul părinte papa Ioan Paul al II-lea într-un discurs din 25 noiembrie 1998. Într-adevăr, mai cu seamă după Vatican II, tot mai mulți credincioși laici au devenit profund conștienți de misiunea lor în Biserică, angajându-se în noua evanghelizare cu toată responsabilitatea, dăruind mare parte a timpului lor slujirii lui Dumnezeu și a aproapelui, angajându-se chiar în cercetarea teologică și diversele consilii pastorale. Alături de comunitățile și mișcările tradiționale, înfloresc permanent altele noi, pornind de la diverse carisme, ceea ce constituie incontestabil o rază de speranță pentru viața Bisericii. Cu toate acestea, nu lipsesc nici aspectele îngrijorătoare: nu este ușor ca Evanghelia să fie vestită în lumea secularizată în care trăim, nu este ușor ca unii creștini să fie motivați să-și trăiască credința mai mult decât drept o obișnuință (nu toți având spiritul misionar), nu este ușor nici ca aceia care sunt angajați în viața Bisericii să-și păstreze spiritul credinței într-o lume care încearcă pe multiple căi să-l pună în umbră (fiind tentați să cadă pradă compromisului față de cultura dominantă sau indiferentismului – mulți fiind selectivi și chiar critici față de magisterul Bisericii)¹⁶.

De aceea, formarea laicilor este o preocupare constantă a Bisericii, mamă și învățătoare. Cateheza adresată laicilor va fi atentă la statutul destinatarilor, bărbați și femei, în condiția lor (ei trăiesc în lume și aici au datoria de a-și căuta desăvârșirea și de a-și exercita propria misiune apostolică), cu experiența lor de viață, cu problemele lor, cu căutările lor și cu bogăția lor culturală și spirituală, în deplin respect față de diferențe și o mare deschidere față de propria lor implicare în demersul catehetic. Un principiu important în catehizarea adulților laici este acela al antrenării întregii comunități, întrucât adultul aderă la credință și crește în credință mai puțin prin învățarea unor noțiuni și mai degrabă prin viața comunitară, oferind și primind susținere. Catehizarea acestei categorii a poporului credincios va avea așadar în vedere inițierea în viața liturgică a comunității și în dimensiunea caritabilă a credinței. Promotorii catehezei adulților laici se vor ocupa constant de adaptarea mesajului evanghelic la condițiile de viață și la cultura destinatarilor, păstrând totodată nealterat conținutul credinței. Scopul ultim al formării la credință a adultului laic este maturizarea vieții creștine și înțelegerea condiției umane în lumina Evangheliei, respectiv asumarea unui angajament creștin matur, de pildă în domeniul apostolic, atât de urgent de reînsuflețit azi¹⁷.

¹⁵ Mt. 5, 13-16; Strafford 2000; Rylko 2000, § 1-2; Ioan Paul al II-lea 2000-MCL, § 3; IQC.

¹⁶ Rylko 2000, § 1-2; Ioan Paul al II-lea 2000-MCL, § 3; 2000-OCE, § 3.

¹⁷ CA, § 26-30; 34; 38.

Căci laicii sunt chemați să facă așa încât credința lor să se maturizeze constant, „aducând roadă multă”. Pentru aceasta, Biserica trebuie să se preocupe de formarea lor integrală și permanentă, întâi de toate vizând descoperirea de către aceștia a propriei vocații și misiuni în Biserică: Dumnezeu ne cheamă în mod personal, dar fiecare putem descoperi treptat, în circumstanțele vieții, prin rugăciune, îndrumare spirituală, viață liturgică etc. aspectele distincte ale vocației noastre. Fundamentale în înțelegerea propriei chemări sunt perioadele adolescenței și tinereții, deși nici o etapă a trecerii noastre prin lume nu exclude descoperirea unei noi fațete a vocației noastre. Este necesar să căutăm a pricepe așadar ceea ce vrea Dumnezeu de la noi și să punem în practică apoi cele astfel descoperite, printr-o liberă colaborare. Laicii trebuie în tot cazul să se străduiască în mod constant să aprofundeze tot mai mult bogăția credinței și a botezului și să le trăiască tot mai deplin. Laicii vor fi formați la nivel spiritual, doctrinal, liturgic și în special la nivelul doctrinei sociale a Bisericii, dar și al valorilor umane. Este important ca formarea laicilor să vizeze deopotrivă conștientizarea unității ce există între credința și viața lor: viața spirituală însuflețește viața temporală în toate sectoarele ei și aceasta, prin tot ceea ce presupune, este ocazie de exersare a credinței. Cateheza trebuie să se desfășoare în cât mai multe locuri (de la nivel universal la nivel particular – parohial, comunitar sau familial, dar și școlar și universitar sau prin mijloacele de comunicare în masă), să folosească metode cât mai adecvate și să implice cât mai multe foruri (de la învățătura păstorului universal la cea a păstorilor locali, respectiv a comunităților specializate). Catehizarea nu este însă un drept sau o îndatorire doar a unora dintre creștini; ea este o dimensiune care ne privește pe fiecare în parte: fiecare dă și primește, indiferent de condiția în care se află; mai mult, un loc special se va acorda în formarea creștină celor care suferă din diverse pricini. Biserica trebuie să se preocupe deopotrivă de formarea formatorilor pentru laicii din timpul nostru și să înrădăcineze această formare în cultura căreia aceștia îi aparțin¹⁸.

2. 2. 2. Comuniunea bisericească; misiunea – rod al comuniunii

Toți credincioșii sunt în comuniune cu Cristos, o comuniune care își are modelul și originea în comuniunea din sânul Sfintei Treimi. Astfel, creștinii nu-și mai aparțin lor înșiși, ci lui Dumnezeu. Din comuniunea credincioșilor cu Cristos decurge și aceea dintre credincioși, toți fiind mlădițele unicei vițe și chemați la unitate după cum s-a rugat Isus la Cina cea de taină. Comuniunea credincioșilor este semnul misiunii divine a lui Cristos însuși. Ea este, prin urmare, ceea ce definește Biserica, după cum a amintit-o conciliul Vatican II, în urma tradiției. Privește întâi de toate legătura Bisericii cu Dumnezeu Tatăl, prin Cristos, întru Spiritul Sfânt și se actualizează în cuvântul lui Dumnezeu și în sacramele (și mai ales în euharistică) și între credincioși. Imaginile utilizate de conciliu pentru a defini Biserica subliniază această idee a comuniunii credincioșilor cu Cristos și între ei: Biserica-trup, Biserica-turmă, Biserica-vie, Biserica-templu, Biserica-popor al lui Dumnezeu etc. Conciliul concluzionează în acest sens că „Biserica este în Cristos un sacrament, adică semnul și instrumentul intimei comuniuni cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc”¹⁹.

¹⁸ In. 15, 1-6; 1 Pt. 2, 2; Ioan Paul al II-lea 1988, § 57-63.

¹⁹ In. 15; 17, 21; Ioan Paul al II-lea 1988, § 18-19; 55; IQC.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

„Sfânta Biserică, din instituire divină, este organizată și condusă într-o minunată diversitate. «Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Cristos și fiecare suntem mădulare unii altora» (Rom. 12, 4-5). Unul este, așadar, poporul ales al lui Dumnezeu: «Un singur Domn, o singură credință, un singur botez» (Ef. 4, 5). Este comună tuturor demnitatea membrilor datorită renașterii lor în Cristos; este comun harul înfierii, comună chemarea la desăvârșire; una este mântuirea, una este speranța, neîmpărțită este iubirea. Așadar nu există în Cristos și în Biserică nici o inegalitate în funcție de rasă sau neam, de condiție socială sau sex, căci «nu mai este iudeu, nici grec, nu mai este nici rob, nici liber, nu mai este bărbat, nici femeie, pentru că voi toți una sunteți în Cristos Isus» (Gal. 3, 28; Col. 3, 11). Prin urmare, cu toate că, în Biserică, nu toți merg pe aceeași cale, toți sunt chemați la sfințenie și au primit o credință de aceeași valoare prin dreptatea lui Dumnezeu (cf. 2 Pt. 1, 1). Chiar dacă unii, din voința lui Cristos, sunt puși învățători, împărțitori ai tainelor și păstori pentru alții, există totuși între toți o adevărată egalitate în privința demnității și acțiunii comune tuturor credincioșilor pentru zidirea trupului lui Cristos. Într-adevăr, deosebirea stabilită de Domnul între slujitorii sacri și restul poporului lui Dumnezeu implică o unire izvorâtă din relația reciprocă necesară care îi leagă pe păstori și pe ceilalți credincioși; păstorii Bisericii, urmând exemplul Domnului, trebuie să-și slujească unii altora și celorlalți credincioși, iar aceștia trebuie să colaboreze din tot sufletul cu păstorii și învățătorii. Astfel, în diversitate, cu toții dau mărturie despre minunata unitate din trupul lui Cristos; însăși varietatea harurilor, slujirilor și lucrărilor adună într-o unitate pe fiii lui Dumnezeu, căci «toate acestea le face unul și același Spirit» (1 Cor. 12, 11). După cum, din bunăvoința divină, laicii îl au frate pe Cristos, care, deși este Stăpânul a toate, «n-a venit ca să fie slujit, ci să slujească» (Mt. 20, 28), tot astfel îi au frați pe aceia care, rânduiți în slujirea sacră, învățând și sfințind și conducând familia lui Dumnezeu cu autoritatea lui Cristos, o păstoresc în așa fel ca noua poruncă a iubirii să fie îndeplinită de toți. Despre aceasta spune foarte frumos sfântul Augustin: «Dacă ceea ce sunt pentru voi mă îngrozește, ceea ce sunt împreună cu voi mă mângâie. Căci pentru voi sunt episcop, împreună cu voi sunt creștin. Primul este numele unei slujbe, al doilea – al unui har; primul este numele primejdiei, al doilea – al mântuirii»²⁰.

Rodnicia vieții creștine derivă din comuniunea credincioșilor cu Cristos și între ei; comuniunea implică așadar misiunea: îi este izvor și totodată rod. Același Spirit săvârșește unitatea și insuflă impulsul misionar. Biserica știe că a primit în dar comuniunea pentru a o oferi tuturor, de aceea vestește Evanghelia. În această dinamică a misiunii, laicii dețin un loc important alături de ceilalți membri ai poporului lui Dumnezeu: tocmai pentru că sunt membri ai Bisericii, ei trebuie să vestească Evanghelia, prin harul Spiritului și în virtutea sacramentelor inițierii creștine; evanghelizarea este harul, vocația și identitatea profundă a Bisericii. Evanghelizarea face din Biserică o comunitate de credință, o comunitate a credinței mărturisite întru adevărul la Cuvântul lui Dumnezeu, întru celebrarea sacramentelor, întru trăirea carității, cu scopul de a-l converti pe om la Cristos și de a-i mijloci darul unei noi vieți în Spirit. Îndemnul lui Isus de a se vesti Evanghelia la toate

²⁰ LG, § 32.

neamurile capătă azi o conotație urgentă și aceasta este o chestiune care îl privește pe fiecare credincios în parte²¹.

2. 2. 3. Preoția baptismală – o vocație distinctă de cea sacerdotală

Situația laicilor în Biserică poate fi ilustrată din perspectiva parabolei lucrătorilor viei; se impune însă încă de la început o precizare: laicii nu sunt numai simplii muncitori în vie, fiind în primul rând parte a viei, după cum spune Isus despre fiecare creștin: „Eu sunt vița, iar voi sunteți mlădițele”, imaginea viei desemnând deja în Vechiul Testament întreg poporul ales și fiind reluată de Isus cu referire la Împărăția lui Dumnezeu. În Evanghelia după Ioan, simbolul viei nu se referă însă doar la poporul lui Dumnezeu, ci la Isus însuși: El este vița și noi mlădițele. Această imagine este reluată de conciliul Vatican II în legătură cu misterul Bisericii: ea este via evanghelică. Or, numai în cadrul misterului Bisericii înseși poate fi înțeleasă vocația specifică a laicilor în cadrul lumii și al poporului creștin²².

Misiunea credinciosului laic în lume și Biserică derivă din demnitatea baptismală, care face din orice creștin un fiu al lui Dumnezeu (întrucât botezul este o nouă naștere, la viața de fiu ai lui Dumnezeu întru Fiul de astă dată), membru al Bisericii (care este trupul lui Cristos și comuniune) și templu al Spiritului Sfânt (care îl unge pe cel botezat și îl face apt să-l mărturisească pe Dumnezeu, chemare întărită prin taina sfântului mir). Laicul este credinciosul creștin pur și simplu... Este acela care a aderat la botez, recunoscând în Biserică prezența lui Cristos și ierarhia. Dacă adeziunea la botez înseamnă a trăi în fiecare clipă calitatea de nouă creatură, primirea mirungerii înseamnă afirmarea eficacității roadelor botezului, iar a euharistiei – inserarea în comuniunea cu Dumnezeu și poporul său. Prin botez așadar, orice creștin participă la misiunea preoțească, profetică și regală a lui Cristos (1 Pt. 2, 4-5.9). Această idee nu a apărut doar la conciliul Vatican II; își are rădăcinile în tradiția Bisericii, fiind întâlnită de pildă la sfântul Augustin într-un comentariu la Psalmul 26 (Augustin arată că în legea veche ungerea era destinată doar unui număr de două persoane: regele și preotul și că, după Cristos, unicul preot și unicul rege, ungerea este conferită tuturor creștinilor, ca membre ale corpului său. Pe linia conciliului Vatican II, papa Ioan Paul al II-lea a insistat de-a lungul întregii sale păstoriri asupra demnității preoțești, profetice și regale a întregului popor al lui Dumnezeu: Fiul a făcut din noi toți o împărăție preoțească, întreaga Biserică moștenind de la Cristos tripla sa slujire. Astfel, laicii participă la slujirea sacerdotală a lui

²¹ Mc. 16, 15; Mt. 28, 20; 1 In. 1, 3; 1 Cor. 9, 16; Ioan Paul al II-lea 1988, § 32-33.

²² Mc. 12, 1; Ier. 2, 21; Ez. 19, 10; Is. 5, 1-2; Mt. 21, 28 ș.u.; In. 15; Ioan Paul al II-lea 1988, § 8.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

Cristos²³, întrucât sunt uniți cu jertfa sa, oferită o dată pentru totdeauna pe cruce, actualizată în euharistie și menită mântuirii omenirii. Participarea credincioșilor laici la acest mister este cu putință prin consacrarea întregii lor vieți și activități (viața de familie, munca, bucuriile, suferințele, aspirațiile etc.) și, prin aceasta, a lumii întregi lui Dumnezeu. Ei participă la slujirea profetică a lui Cristos²⁴ primind și vestind Evanghelia prin cuvânt și faptă, fără a ezita să denunțe răul, atunci când este cazul și de a reinnoi viața societății în lumina lui Cristos cel înviat. Ei participă deopotrivă la slujirea regală a lui

²³ „Cristos Isus, Marele Preot veșnic, voind să-și continue și prin laici mărturia și slujirea, le dă viața prin Spiritul său și îi îndeamnă neconținut la tot lucrul bun și desăvârșit. Într-adevăr, aceloră pe care îi leagă intim de viața și de misiunea sa le împărtășește și din funcția sa preoțească, pentru ca ei să aducă un cult spiritual spre gloria lui Dumnezeu și mântuirea oamenilor. Prin urmare, laicii, fiind dăruii lui Cristos și uniți de Spiritul Sfânt, sunt chemați și înzestrați în mod minunat, pentru ca roadele Spiritului să crească în ei tot mai bogate. Într-adevăr, toate lucrările, rugăciunile și inițiativele lor apostolice, viața conjugală și de familie, munca zilnică, destinderea trupului și a sufletului, dacă sunt trăite în Spiritul, ba chiar și încercările vieții, dacă sunt suportate cu răbdare, devin jertfe spirituale plăcute lui Dumnezeu prin Isus Cristos (cf. 1 Pt. 2, 5), care, în celebrarea Euharistiei, sunt oferite cu adâncă evlavie Tatălui împreună cu ofranda trupului Domnului. Astfel, și laicii, acționând peste tot cu sfințenie ca adoratori, îi consacră lui Dumnezeu lumea însăși” (LG, § 34).

²⁴ „Cristos, Marele Profet, care, prin mărturia vieții și prin puterea cuvântului, a proclamat Împărăția Tatălui, își împlinește misiunea profetică până la deplina manifestare a slavei sale, nu numai prin ierarhie, care învață în numele și prin puterea lui, ci și prin laici, pe care i-a constituit de asemenea ca martori și i-a înzestrat cu simțul credinței și cu harul cuvântului (cf. Fapte 2, 17-18; Ap. 19, 10), pentru că puterea Evangheliei să strălucească în viața de toate zilele, în familie și în societate. Ei se arată fii ai făgăduinței dacă, statornici în credința și speranță, răscumpără clipa de față (cf. Ef. 5, 16; Col. 4, 5) și așteaptă cu răbdare mărirea ce va veni (cf. Rom. 8, 25). Această speranță ei nu trebuie să o ascundă în adâncul sufletului, ci, printr-o continuă convertire și prin lupta «împotriva stăpânilor acestei lumi de întuneric și împotriva duhurilor rele» (Ef. 6, 12) trebuie să o manifeste și prin structurile vieții pământești. Precum sacramentele legii noi, prin care sunt hrănite viața și apostolatul credincioșilor, vestesc un cer nou și un pământ nou (cf. Ap. 21, 1), tot astfel și laicii sunt adevărați vestitori ai credinței în cele nădăjduite (cf. Evr. 11, 1), dacă de viața trăită din credință leagă mărturisirea fără echivoc a credinței. Această evanghelizare, această veste a lui Cristos prin mărturia vieții și prin cuvânt, dobândește un caracter specific și o eficacitate deosebită din faptul că este îndeplinită în condițiile obișnuite ale vieții. Misiunea aceasta pune în lumină marea valoare a acelei stări de viață sfințite printr-un sacrament deosebit, și anume viața de căsătorie și de familie. Acolo unde religia creștină străbate întreaga viață și o transformă pe zi ce trece, se află cea mai bună practică și școală de apostolat laic. Acolo soții sunt chemați anume să fie unul pentru altul, și împreună pentru copiii lor, martori ai credinței și iubirii lui Cristos. Familia creștină proclamă cu tărie atât puterea actuală a Împărăției lui Dumnezeu, cât și speranța vieții fericite. Astfel, prin pilda și mărturia ei, vedește lumea de păcat și luminează pe cei care caută adevărul. Așadar, laicii, chiar atunci când sunt angrenați în problemele vieții pământești, pot și trebuie să exercite o prețioasă acțiune de evanghelizare a lumii. Unii dintre ei, atunci când nu sunt suficienți preoți sau când aceștia nu pot activa din cauza prigoanei, suplînesc, după puterile acordate lor, anumite funcții sacre; mulți își consacră toate forțele muncii apostolice; cu toții, însă, trebuie să coopereze la răspândirea și creșterea Împărăției lui Cristos în lume. De aceea laicii trebuie să caute cu stăruință să cunoască mai profund adevărul revelat și să ceară de la Dumnezeu darul înțelepciunii” (LG, § 35).

Cristos²⁵, punându-se în slujba construirii Împărăției lui Dumnezeu în istorie; pentru aceasta, ei trebuie să lupte împotriva răului – începând cu cel prezent în ei înșiși – și să-l slujească pe Cristos în aproapele, mai cu seamă atunci când acesta suferă. Credincioșii laici sunt chemați să redea creației valoarea sa dintru început, îndreptând-o spre binele adevărat al omului în lumina harului astfel încât Dumnezeu să fie totul în toți. Dar această împărtășire a credincioșilor laici din tripla slujire a lui Cristos inițiată prin botez este întărită prin mirungere și euharistie. Ea este conferită tuturor credincioșilor, fiecăruia în parte, dar numai întrucât fac parte din trupul lui Cristos, datorându-se comuniunii și întărind-o²⁶.

²⁵ „Cristos, care s-a făcut ascultător până la moarte și de aceea a fost înălțat de Tatăl (cf. Fil. 2, 8-9), a intrat în slava Împărăției sale; lui îi sunt supuse toate până când El însuși se va supune Tatălui, împreună cu toată făptura, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate (cf. 1 Cor. 15, 27-28). Această putere El a împărtășit-o ucenicilor săi, pentru ca și ei să fie statomiciți în libertatea regească, iar prin lepadarea de ei înșiși și printr-o viață sfântă să învingă în ei stăpânirea păcatului (cf. Rom. 6, 12) și slujindu-l pe Cristos și în alții, să-i ducă pe frații lor cu umilință și răbdare la Regele căruia a-i sluji înseamnă a domni. Căci Domnul dorește să-și extindă și prin credincioșii laici Împărăția: «Împărăția adevărului și a vieții, Împărăția sfințeniei și a harului, Împărăția dreptății, a iubirii și a păcii»; în ea făptura însăși va fi eliberată de robia stricăciunii spre a se bucura de libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu (cf. Rom. 8, 21). Într-adevăr, mare făgăduință și mare poruncă se dă ucenicilor: «Toate sunt ale voastre, dar voi sunteți ai lui Cristos, iar Cristos – al lui Dumnezeu» (1 Cor. 3, 23). Credincioșii trebuie, așadar, să recunoască natura intimă a întregii făpturi, valoarea și menirea ei spre lauda lui Dumnezeu și, chiar prin activitățile lor pământești, să se ajute unii pe alții spre o viață mai sfântă, așa încât lumea să se pătrundă de spiritul lui Cristos și să-și atingă în mod mai eficient scopul în dreptate, iubire și pace. În împlinirea acestei îndatoriri în toată universalitatea ei, laicii dețin locul principal. Prin competența lor în disciplinele profane și prin activitatea lor înălțată în mod intrinsec de harul lui Cristos, ei trebuie să contribuie activ ca bunurile create să fie valorificate, prin munca umană, prin tehnică și civilizație, conform cu rânduiala stabilită de Creator și cu lumina cuvântului său, spre folosul tuturor oamenilor, fără excepție; să fie împărțite între ei cu mai multă dreptate și să ducă, pe măsura lor, la progresul universal, în libertatea umană și creștină. Astfel Cristos, prin membrii Bisericii, va lumina din ce în ce mai mult întreaga societate umană cu lumina lui mântuitoare. Pe lângă aceasta, laicii trebuie să-și unească eforturile pentru a însănătoși instituțiile și condițiile de viață din lume, dacă acestea conțin elemente ce ar îndemna la păcat; astfel toate acestea vor ajunge conforme cu normele dreptății și, în loc să stânjenească, vor favoriza practicarea virtuților. Acționând astfel, ei vor impregna cu valoare morală cultura și lucrarea omului. În acest fel ogorul lumii va fi mai bine pregătit pentru sămânța cuvântului divin și, în același timp, i se vor deschide mai larg Bisericii porțile pentru ca mesajul păcii să poată strabate lumea. Ținând seama de însăși economia mântuirii, credincioșii să învețe să distingă atent între drepturile și îndatoririle ce le revin ca membri ai Bisericii și acelea care le incumbă ca membri ai societății umane. Să se străduiască să le armonizeze între ele amintindu-și că în orice lucru pământesc trebuie să fie călăuziți de conștiința creștină, deoarece nici o activitate umană, nici chiar în sfera celor vremelnice, nu poate fi sustrasă stăpânirii lui Dumnezeu. În epoca noastră este de cea mai mare importanță ca această distincție și această armonie să strălucească în mod cât mai limpede în felul de a acționa al credincioșilor, pentru ca misiunea Bisericii să poată răspunde mai plenar condițiilor caracteristice lumii de azi.» (LG, § 36).

²⁶ Ioan Paul al II-lea 1988, § 10-14; 23; Giussani 1993, p. 49; CBC, § 873; 901-911; Bișoc 2003, § 2.2; Rouet 2002.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI PENTRU LUMEA DE AZI

Acțiunea apostolică a credincioșilor laici nu este de neglijat pentru actualitatea și viitorul credinței. Biserica o știe... noua evanghelizare depinde în bună parte de laici, cărora dimensiunile socialului, culturalului, artei, științei, politicii, economiei le sunt mai accesibile decât preoților. Rolul crescând al laicilor în misiunea de evanghelizare nu anulează nicidecum rolul specific al preoților, chiar dacă laicii sunt chemați să îi ajute în exersarea ministerului lor. A colabora cu clerul nu înseamnă a-l substitui. Păstorii nu le pot fi decât recunoscători laicilor care își asumă cu generozitate diverse sarcini în comunitățile care altfel ar duce lipsă de păstori, adesea neezitând să o facă chiar și în timp de persecuție; este însă important ca rolurile laicilor să nu se confunde cu ale păstorilor, păstrându-se semnificația reală a sacramentului preoției și a comuniunii ecleziale; este necesar să se sublinieze deopotrivă că asumarea unor roluri specifice clerului de către laici este unul dintre factorii care fac să scadă interesul pentru chemarea la preoție și pentru viața de seminar ca loc specific de pregătire pentru această vocație²⁷.

Credincioșii laici sunt chemați să-și asume diverse responsabilități în sânul comunității bisericești căreia îi aparțin. Deschiderea și spiritul misionar al parohiilor depind în bună măsură de angajamentul laicilor. În virtutea botezului și a împărtășirii din misiunea preoțească, profetică și regală a Bisericii, credinciosul laic este chemat ca în felul său să lucreze întru creșterea credinței; astfel, laicul se poate implica în viața liturgică a Bisericii, în lucrarea catehetică, în activitățile caritabile și cele misionare. Rolul laicului devine din ce în ce mai important și mai indispensabil vieții Bisericii, inclusiv în sfera liturgică, mai cu seamă în zonele în care începe să se manifeste scăderea drastică a vocațiilor la preoție. Pastorația Bisericii Catolice Apusene în ultimele decenii permite păstorilor să delege credincioșilor laici în situații de criză și în condițiile prevăzute de codul de drept canonic, anumite funcții specifice în mod tradițional preoției ministeriale. Este esențial însă întâi de toate un discernământ asupra situațiilor excepționale, pentru a nu se ajunge să fie considerate ca atare anumite condiții care nu sunt astfel. Este important deopotrivă să nu se piardă nicidecum din vedere sensul preoției ministeriale și al diferenței dintre aceasta și sacerdoțiul comun. Deosebirile dintre preoția ministerială și cea baptismală sunt următoarele: preoția ministerială își are originea în succesiunea apostolică și este prin aceasta înzestrată cu o putere sacră, constând în faptul de a acționa în persoana lui Cristos; preoția ministerială face din persoanele consacrate slujitori ai lui Cristos și ai Bisericii, dându-le posibilitatea de a proclama cu autoritate cuvântul lui Dumnezeu, de a celebra sacramentele și de a călăuzi poporul. Sacramentul hirotonirii îi face pe păstori să participe în mod mai profund la preoția lui Cristos și funcția sa de cap al Bisericii. Sacerdoțiul ministerial este necesar pentru existența comunității creștine înseși; deși comunitatea în sine are o valoare ecleziastică, preoția ministerială este de neînlocuit. De aceea, în situația de criză în care se află Biserica (mai ales în Occident) la nivelul lipsei vocațiilor la viața consacrată, nu este atât de important să se găsească soluții de compromis (ca de pildă delegarea funcțiilor pastorale unor laici angajați), cât să se înnoiască pastorală vocațională; favorizarea răspunsurilor pozitive la chemarea la preoție ține de întreaga comunitate creștină, mai cu seamă în lumea indiferentă în care trăim. Prin urmare, deși slujirea laicului este întotdeauna de preț, este

²⁷ IQC, premessa; § 2.

important să nu se ajungă la extrem ca ea să fie considerată superioară celei preoțești, trebuind ca funcțiile asumate de laici și cele specifice preoților să fortifice comuniunea eclezială²⁸.

Căci comuniunea organică din sânul Bisericii nu exclude aspectul complementarității la nivelul vocațiilor, stărilor de viață, slujirilor, carismelor și responsabilităților. În acest fel este inserat și credinciosul laic în misterul Bisericii-comuniune. Toate membrele Bisericii sunt însuflețite de același Spirit care operează unitatea; comuniunea este un dar așadar, pe care și credincioșii laici sunt chemați să îl trăiască cu responsabilitate, întru îndeplinirea diverselor carisme și slujiri. Laicul nu se va închide în sine, nu se va izola spiritual de comunitate, trăind într-o continuă deschidere față de ceilalți, dăruind și primind. El știe că ierarhia sau persoanele consacrate întru preoție și călugărie nu se deosebesc de el printr-un plus de demnitate, ci printr-o mai mare disponibilitate și datorie de a sluji întregului popor al lui Dumnezeu: slujirile distincte există în comuniune și prin comuniune. Invers, starea laicului nu doar că nu este inferioară, dar într-un sens determină întreaga viață a Bisericii. Astfel, între persoanele consacrate (respectiv ierarhie) și laicat există și trebuie să existe o strânsă colaborare, chiar dacă vocațiile sunt distincte. Dacă laicii trebuie cu anumite prilejuri să asculte vocea păstorilor, tăcerea lor nu este una negativă, ci una rodnică; ea va permite seminței să crească; laicii, primind și înțelegând mesajul păstorilor, sunt mandatați să-l ducă mai departe, în lume. Dar rolul lor nu se oprește aici: la rândul-le, ei vor fi cei care vor aduce la cunoștința Bisericii care sunt problemele societății și lumii; în această circumstanță, rolurile se inversează: păstorii sunt cei care ascultă și laicii vorbesc. Responsabilitatea laicilor în viața Bisericii tinde să crească, anunța papa Paul al VI-lea profetic în cursul conciliului Vatican II²⁹.

2. 2. 4. O chemare specifică

„Prin «laici» se înțeleg... toți credincioșii, în afară de membrii ordinului sacru și ai stării călugărești recunoscute de Biserică, și anume credincioșii care, încorporați lui Cristos prin botez, constituiți popor al lui Dumnezeu și făcuți părtași, în modul lor propriu, la funcția preoțească, profetică și împărătească a lui Cristos, își exercită partea lor din misiunea încredințată întregului popor creștin în Biserică și în lume. Laicilor le este propriu și caracteristic domeniul temporal. Într-adevăr, cei care participă la preoție prin consacrare, deși uneori se pot ocupa de lucruri temporale, chiar exercitând o profesie temporală, sunt totuși, în virtutea chemării lor speciale, destinați în principal și propriu-zis (*ex professo*) slujirii sacre, iar călugării, prin starea lor de viață, oferă o mărturie luminoasă și cu totul deosebită a faptului că lumea nu poate fi transfigurată și oferită lui Dumnezeu fără spiritul fericirilor. Chemarea specifică a laicilor este să caute Împărăția lui Dumnezeu ocupându-se de cele vremelnice și orânduindu-le după voința lui Dumnezeu. Ei trăiesc în mijlocul lumii, angrenați în toate îndatoririle și activitățile din lume și în condițiile obișnuite ale vieții familiale și sociale din care le este țesută existența. Acolo sunt chemați de Dumnezeu pentru că, îndeplinindu-și menirea proprie, călăuziți de spiritul Evangheliei, să contribuie

²⁸ Ioan Paul al II-lea 2000-MCL, § 6; IQC, § 1-4; Rouet 2002.

²⁹ 1 Cor. 12, 1-12; Ioan Paul al II-lea 1988, § 20; Giussani 1993, p. 46; 50; Balthasar 1979, p. 14; Paul al VI-lea 1963.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

dinlăuntru, ca o plămadă, la sfințirea lumii și să-l arate astfel celorlalți pe Cristos, mai ales prin mărturia vieții lor, prin iradierea credinței, speranței și iubirii lor. Ei sunt așadar aceia care au în mod deosebit datoria să lumineze și să orânduiască toate realitățile vremelnice, în care sunt puternic implicați, în așa fel încât ele să fie neconținut realizate în spiritul lui Cristos, să crească și să fie spre lauda Creatorului și Răscumpărătorului³⁰.

Dacă esența chemării și misiunii oricărui botezat este aceea de a da mărturie în lume despre prezența mântuitoare a lui Dumnezeu, acest lucru este valabil și pentru credincioșii laici. Chemarea specifică a laicilor și misiunea lor în Biserică pot fi înțelese doar pornind de la realitatea Bisericii ca „semn și instrument al unirii cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc” și dorința de a adera la această realitate. Biserica în sine este poporul lui Dumnezeu, definit tocmai prin comuniunea care își are sorginea și modelul în Dumnezeu Trinitar; ea este trupul lui Cristos, în care fiecare botezat este un membru viu, beneficiind de harurile sacramentale, ierarhice și carismatice pe care Dumnezeu le revarsă în permanență asupra Bisericii. În virtutea apartenenței lor la misterul Bisericii, Dumnezeu îi cheamă pe laici, mai mult decât oricând în perioada dificilă pe care o trăim, să își asume spiritul misionar, care nu este o dimensiune adițională vocației creștine, ci însăși esența acesteia. Apostolatul este mărturia oricărui creștin matur, a oricărei comunități, în cuvânt și faptă, despre întâlnirea cu Cristos, și aceasta atât în situații extraordinare cât și în cele obișnuite, de fiecare zi și în orice context social, cultural și politic. Biserica are nevoie, tocmai din pricina numeroaselor dificultăți pe care le întâmpină în lumea de astăzi în misiunea sa, de implicarea laicilor în slujba apărării demnității umane și drepturilor omului, a dreptății și binelui comun, a traiului decent și libertății și în rezolvarea atâtor probleme cu care se confruntă zi de zi; ei vor găsi lumina necesară rezolvării acestor probleme în Evanghelie. Schimbările multiple din lumea de astăzi și complexitatea situațiilor cu care ne confruntăm mereu nu trebuie să ne descurajeze, ci, dimpotrivă, să constituie pentru fiecare dintre noi, în propria stare de viață, un imbold pentru a face mai mult pentru slujirea lui Dumnezeu³¹.

„Biserica s-a născut pentru ca, răspândind pe întreg pământul împărăția lui Cristos, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, să-i facă pe toți oamenii părtași la răscumpărarea mântuitoare și prin ei lumea întreagă să-i fie supusă lui Cristos într-un adevăr. Toată activitatea trupului mistic îndreptată spre acest scop se numește apostolat; Biserica îl exercită prin toate măduarele sale, desigur în moduri diferite: căci chemarea creștină este, prin natura ei, și chemare la apostolat. După cum în îmbinarea unui trup viu nici un mădular nu se comportă în mod total pasiv, ci, participând la viața trupului, participă și la activitatea acestuia, tot astfel, în trupul lui Cristos, care este Biserica, «întregul trup își desăvârșește creșterea potrivit lucrării rânduite fiecărui mădular» (Ef. 4, 16). Mai mult, în acest trup solidaritatea și unirea dintre mădule sunt atât de mari încât un mădular care nu lucrează după măsura sa la creșterea trupului s-ar putea spune că nu este folositor nici Bisericii, nici sieși. În Biserică slujirile sunt diferite, dar misiunea este unică. Cristos le-a încredințat Apostolilor și urmașilor lor îndatorirea de a învăța, de a sfinți și de a conduce în

³⁰ LG, § 31.

³¹ Ioan Paul al II-lea 2000-MCL, § 2; 4-5; CBC, § 898-900.

numele său și cu puterea sa. Însă laicii, făcuți părtași la misiunea preoțească, profetică și regală a lui Cristos, își împlinesc în Biserică și în lume partea lor proprie din misiunea întregului popor al lui Dumnezeu. Ei își desfășoară concret apostolatul activând pentru evanghelizarea și sfințirea oamenilor, precum și străduindu-se să pătrundă și să perfecționeze ordinea temporală cu spiritul Evangheliei, astfel încât activitatea lor în acest domeniu temporal să dea o mărturie limpede despre Cristos și să slujească la mântuirea oamenilor. Fiind propriu stării laicilor de a-și duce viața în mijlocul lumii și a treburilor lumești, ei sunt chemați de Dumnezeu ca, însuflețiți de spirit creștin, să-și exercite apostolatul în mijlocul lumii ca o plămădă³².

După cum am spus și mai sus, misiunea credincioșilor laici în Biserică și în lumea noastră poate fi explicată pornind de la parabola lucrătorilor viei. Via în care îi trimite Dumnezeu pe lucrătorii lui este lumea întreagă; aceasta are nevoie de vestirea Evangheliei pe orice cale, azi mai mult decât oricând, întrucât lumea întreagă trebuie să fie transformată după voia lui Dumnezeu în vederea instaurării definitive a Împărăției sale. Conciliul ecumenic Vatican II a înțeles această realitate atunci când a vorbit despre Biserică drept „sacrament al mântuirii” și a accentuat natura sa misionară. Chemarea de a merge să lucreze în via sa Domnul o transmite fiecărui om, și nu doar păstorilor sau persoanelor consacrate întru preoție și călugărie; Deja sfântul Grigore cel Mare îi invita pe toți credincioșii să-și examineze cu atenție viața și să judece singuri dacă sunt cu adevărat lucrători în via Domnului. Conciliul Vatican II a insistat îndelung pe ideea misiunii laicilor în lume și Biserică, indiferent de vârstă, sex, statut social, profesie etc.³³.

Toți botezații sunt egali în demnitate în sânul poporului lui Dumnezeu, în virtutea unicului botez, a unicei chemări la sfințenie, a unicei mântuirii, a unicului har, a unicei speranțe și a unicei iubiri. Datorită demnității baptismale, laicii sunt responsabili împreună cu persoanele consacrate la misiunea Bisericii. Laicii au însă o vocație specifică, distinctă de a persoanelor consacrate, și aceasta privește realitățile temporale. Biserica are ea însăși o dimensiune temporală, datorată misterului întrupării Fiului lui Dumnezeu; ea trăiește în lume, chiar dacă nu îi aparține lumii, și în lume trebuie să continue misiunea de mântuire a lui Cristos. Dacă acesta este rolul fiecărui credincios în parte și al comunității ca atare, acțiunea în lume este încă mai specifică laicilor, care sunt mai înrădăcinați în lume prin însuși statutul lor social și familial. Ei trăiesc asemeni celorlalți oameni, studiind, muncind, stabilind relații amicale, profesionale, sociale, culturale etc. Dar știu trăi acest statut normal în lumina prezenței lui Cristos, prin aceasta Cuvântul întrupat continuând să se împărtășească din condiția umană, așa cum a făcut și odinioară. Astfel, lumea devine pentru credincioșii laici mediul și mijlocul exercitării vocației lor specifice, ei având a o face să aducă mărire lui Dumnezeu. Laicii nu trebuie să-și abandoneze locul în lume: botezul nu transformă acest nivel al existenței, dar imprimă celui care l-a primit o vocație specifică în starea sa de viață, în mediul său. Laicii sunt chemați să acționeze în lume asemeni unui ferment de credință și sfințenie, exercitându-și propriul rol uman în spirit evanghelic și prin aceasta dând mărturie celorlalți despre Cristos, mai cu seamă prin exemplul vieții și prin

³² AA, § 2.

³³ Mt. 20, 1 ș.u.; Ioan Paul al II-lea 1988, § 1-2.

virtuțile credinței, speranței și iubirii. Prezența laicilor în lume nu îmbracă așadar un caracter pur sociologic și atropologic, ci unul teologic și eclezial. Laicilor li se potrivește mai mult decât celorlalți credincioși chemarea lui Isus de a fi sarea pământului, aluatul care dospesște frământătura și lumina lumii³⁴.

Așa cum la nivelul întregii Biserici, vocațiile sunt variate, nici în cadrul laicatatului vocațiile nu sunt nediferențiate, diversitatea lor constituind o bogăție pentru această stare de viață și pentru Biserică în general. Este de semnalat în acest sens înflorirea institutelor seculare în care laicii trăiesc sfaturile evanghelice și a altor forme de dăruire a vieții lor în spirit evanghelic. Dar se poate vorbi de o distincție a vocațiilor și la nivelul vârstelor, al statutului social sau al condițiilor de viață. Vocația laicului îmbracă trăsături specifice în măsura în care acesta este o persoană căsătorită, necăsătorită sau văduvă, respectiv dacă este o persoană tânără, matură sau în vârstă, sănătoasă sau bolnavă. Fiecare trebuie să își fructifice talentul cu care a fost înzestrat sau încercările prin care trece spre edificarea Bisericii³⁵.

2. 2. 5. Înflorirea mișcărilor laice, un semn de speranță pentru viața Bisericii

Timpurile noastre pretind o mai urgentă implicare a laicilor în domeniul apostolatului, iar Spiritul Sfânt lucrează în acest sens, fiind evident faptul că mulți laici se simt responsabili de opera evanghelizării și se pun cu disponibilitate în slujba Bisericii. Participarea credincioșilor laici la misiunea Bisericii poate să se realizeze în cadrul unor comunități organizate (parohia sau altele); acestea facilitează adesea propria lor formare spirituală și exersarea spiritului apostolic. Asistăm astăzi incontestabil la o înflorire a vieții creștine laice, fapt evident mai cu seamă în perioada post-conciliară. Alături de comunitățile și mișcările tradiționale apar altele noi. Laicii își asumă diverse funcții în domeniul liturgic, catehetic, misionar, caritativ. Îmbucurătoare este deopotrivă realitatea creșterii numărului femeilor angajate în aceste domenii. Acest fapt constituie un semn bun în sensul că Dumnezeu știe să suscite în fiecare perioadă a istoriei răspunsuri adecvate la problemele concrete ale credinței; mai noile și mai vechile comunități sunt un semn al lucrării Spiritului și în zilele noastre, și acesta este, evident, un fapt absolut pozitiv. Există însă deopotrivă anumite riscuri care ar trebui evitate. Astfel, cel dintâi ar fi acela al absolutizării propriei comunități în detrimentul sensului comunității mai largi a Bisericii. Orice asociație sau comunitate trebuie de aceea să se înscrie în misterul Bisericii. Un altul ar fi acela al prea marii insistențe asupra sarcinilor ecleziale în detrimentul celor profesionale, economice, sociale, culturale, politice; o consecință periculoasă a acestui fapt este aceea a separării dintre spiritul Evangheliei, respectiv credință, și viața concretă³⁶.

„Există o mare varietate de asociații de apostolat. Unele își propun să atingă țelul apostolic general al Bisericii; altele, scopuri de evanghelizare și sfințire considerate în anumite aspecte; altele urmăresc scopuri de însuflețire creștină a sferei lucrurilor pământești, iar altele dau mărturie lui Cristos în mod deosebit prin fapte de milostenie și caritate. Între aceste asociații trebuie luate în considerare în primul rând acelea care favorizează și accentuează o unire mai intimă între viața concretă a membrilor și credința

³⁴ 1 Cor. 7, 24; Ioan Paul al II-lea 1988, § 15; LTC, § 9-10.

³⁵ 1 Pt. 4, 10; Ioan Paul al II-lea 1988, § 56.

³⁶ Ioan Paul al II-lea 2000-MCL, § 7; 2000-OCE, § 3; 1988, § 1-2; Paul al VI-lea 1976.

lor. Asociațiile nu sunt scopuri în sine, ci trebuie să slujească la împlinirea misiunii Bisericii față de lume. Valoarea lor apostolică depinde de conformitatea cu scopurile Bisericii precum și de mărturia creștină și de spiritul evanghelic ale fiecărui membru și ale întregii asociații. Misiunea universală a Bisericii, ținând seama și de instituționalizarea progresivă și de evoluția rapidă a societății contemporane, cere ca inițiativele apostolice ale catolicilor să dezvolte forme tot mai perfecționate pe plan internațional. Organizațiile internaționale catolice își vor atinge mai bine scopul dacă grupările care fac parte din ele și membrii lor sunt mai strâns uniți cu ele. Păstrând relația convenită cu autoritatea bisericească, laicii au dreptul să întemeieze asociații, să le conducă și să se înscrie în cele deja întemeiate. Cu toate acestea trebuie evitată risipirea forțelor care s-ar produce dacă s-ar întemeia noi asociații și opere fără motiv suficient sau dacă s-ar păstra altele devenite inutile sau cu metode perimate; în sfârșit, nu este întotdeauna oportun ca forme instituite într-o țară să fie transpuse fără discernământ în altele³⁷.

2. 3. Apostolatul laicilor; laicii – lumina lumii...

2. 3. 1. Chemarea la sfințenie trăită în lume

Fiecare credincios (prin botez), deci și cel laic, este chemat de Dumnezeu la sfințenie, adică la desăvârșirea carității. Sfințenia este cea mai importantă marcă a celui care îl urmează pe Cristos. Conciliul Vatican II se oprește îndelung asupra chemării universale la sfințenie și acesta este un punct de reînnoire a vieții creștine în zilele noastre. Chemarea la sfințenie³⁸ nu este o simplă exigență morală ci, mai profund, o parte constitutivă a

³⁷ AA, § 19.

³⁸ „În diferitele feluri de viață și în diferitele ocupații, o unică sfințenie este trăită de toți aceia care, mânați de Spiritul lui Dumnezeu, ascultând de glasul Tatălui și adorându-l pe Dumnezeu Tatăl în spirit și adevăr, îl urmează pe Cristos cel sărac, smerit și cu Crucea pe umeri, pentru a se învrednici să fie părtași de mărirea lui. Fiecare, după darurile și îndatoririle sale, trebuie să pomească fără șovăire pe calea credinței vii care trezește speranța și acționează prin iubire. Soții și părinții creștini, urmându-și propria cale, printr-o iubire fidelă trebuie să se susțină reciproc în har în tot cursul vieții, iar pe copiii pe care i-au primit cu dragoste de la Dumnezeu să-i educe în învățătura creștină și în virtuțile evanghelice. Ei oferă astfel tuturor o pildă de iubire neobosită și generoasă, edifică o fraternitate a carității și se fac martori și colaboratori ai rodniceii maicii Bisericii, ca semn și participare la iubirea cu care Cristos și-a iubit mireasa și s-a dat pe sine pentru ea. Un exemplu asemănător este oferit, în alt mod, de către persoanele văduve și de cele necăsătorite care pot și ele să contribuie considerabil la sfințenia și activitatea Bisericii. Cât despre aceia care îndeplinesc munci adeseori grele, ei trebuie, prin realizările lor omenești, să se perfecționeze pe sine, să-și ajute concetățenii, să îmbunătățească starea întregii societăți și a întregii creații; mai mult, printr-o iubire activă, bucușii în speranța și purtându-și poverile unii altora, să-l imite pe Cristos, care a muncit cu mâinile sale și care lucrează pururi împreună cu Tatăl la mântuirea tuturor; în sfârșit, prin însăși munca lor de fiecare zi, ei trebuie să se ridice la o sfințenie mai înaltă, chiar și apostolică. Se știe că sunt în mod deosebit uniți cu Cristos care suferă pentru mântuirea lumii cei ce sunt apăsați de sărăcie, de slăbiciune, de boală și de neazuri sau care sunt prigoniți pentru dreptate: pe aceștia Domnul, în Evanghelie, i-a numit fericți, iar «Dumnezeul a tot harul, care ne-a chemat la mărirea sa cea veșnică în Cristos Isus, după puțina suferință îi va desăvârși, îi va face statornici și îi va întări» (1 Pt. 5, 10). Așadar toți credincioșii se vor sfinți din zi în zi mai mult în condițiile lor de viață, în îndatoririle lor și în împrejurările în care se află și prin toate aceste condiții, îndatoriri și împrejurări, dacă primesc toate cu credință din mâna Tatălui ceresc și conlucrează cu voința divină, manifestând tuturor, în însăși îndeplinirea activităților pământești, iubirea cu care Dumnezeu a iubit lumea» (LG, § 41).

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

misterului Bisericii, via aleasă în care sfințenia viței care este Cristos este transmisă tuturor mlădițelor. Astăzi răspunsul la chemarea la sfințenie a tuturor creștinilor este imperios necesar, întrucât tocmai persoane cu adevărat sfinte au făcut posibilă reînnoirea lumii și Bisericii în toate perioadele de criză de-a lungul istoriei. Or, situația actuală pretinde sfințenia: lumea are azi mai are nevoie ca oricând de sfinți. Fiecare membru al Bisericii este așadar dator actualmente să răspundă la această chemare, în propria sa stare de viață. Dacă sorgința chemării la sfințenie este taina botezului, ea este întărită de celelalte sacramente, cu precădere de euharistie. Vocația la sfințenie implică urmarea lui Cristos, viața după Spirit, trăirea fericirilor, ascultarea și meditarea Cuvântului lui Dumnezeu, integrarea în viața liturgică a Bisericii, practicarea rugăciunii individuale, familiale și comunitare, setea de dreptate, respectarea poruncii iubirii³⁹.

Sfințenia este cea mai serioasă provocare pentru orice creștin; conciliul ecumenic Vatican II a afirmat că toți credincioșii – inclusiv cei laici – sunt chemați la plinătatea vieții creștine și la perfecțiunea carității. Azi mai mult decât oricând nu trebuie să ne temem să acceptăm această provocare, devenind sfinți. Eficacitatea apostolatului depinde în mare măsură de profunzimea vieții spirituale și intensitatea rugăciunii; doar trăirea fără de compromis a creștinismului poate deveni o adevărată cale de convertire a lumii de azi. Chiar dacă sarcina de îndeplinit pare din punct de vedere uman cu neputință de dus la bun sfârșit din pricina multiplelor dificultăți ale timpului nostru, totuși rămâne valabilă promisiunea Mântuitorului de a fi în mijlocul comunității creștine mereu, însuflându-o și suplinind lipsurile sale⁴⁰.

Aspectul specific al chemării la sfințenie a laicilor privește inserarea lor în realitățile temporale; principiul acesteia poate fi găsit în ideea paulină de a săvârși totul în numele Domnului, explicitată de conciliul Vatican II care afirmă că orientarea spirituală a vieții trebuie să cuprindă toate aspectele existenței, de la realitatea familială la celelalte îndatoriri sociale. Laicii își vor trăi vocația la sfințenie mai puțin ca o îndatorire și mai mult ca un semn al iubirii Tatălui care i-a regenerat prin botez. Trăirea acesteia este deja o formă de edificare a Bisericii – comuniune a sfinților – și a construirii Împărăției lui Dumnezeu în istorie. Adesea laicii – bărbați și femei, tineri și mai puțin tineri – știu să trăiască sfințenia în fiecare clipă a vieții lor, necunoscuți de alți oameni sau chiar neînțeleși, dar sub privirea iubitoare și cu harul lui Dumnezeu. De altminteri, Biserica a proclamat fericii și sfinți mai mulți laici în ultimul timp, astfel încât laicii de azi nu duc lipsă de modele de sfințenie trăită în condițiile obișnuite de viață. Numărul mare de beatificări și canonizări din cursul pontificatului papei Ioan Paul al II-lea a fost explicat de acesta ca un rod al conciliului Vatican II, care a reînsuflit Biserica cu spiritul evanghelic și cel al chemării la sfințenie a tuturor credincioșilor. În ceea ce privește numărul mare al canonizărilor și beatificărilor din rândurile laicilor, explicația este aceea că Spiritul suflă unde vrea și căile sfințeniei sunt numeroase, fiecare putând-o trăi în propria stare de viață. Or, sfințenia este condiția *sine qua non* a eficacității apostolice a Bisericii. Indemnul sfântului Leon cel Mare „Creștinule, fii conștient de demnitatea ta!” este azi mai actual ca oricând pentru orice botezat⁴¹.

³⁹ 1 Pt. 1, 15; Ioan Paul al II-lea 1988, § 16; LTC, § 7-8.

⁴⁰ Ioan Paul al II-lea 2000-OCE, § 5.

⁴¹ Col. 3, 17; Ioan Paul al II-lea 1988, § 17; Martins, § 5.

2. 3. 2. *Chemați să aducă lumina lui Cristos în lume*

„Laicii, adunați în poporul lui Dumnezeu și constituiți în unicul trup al lui Cristos sub un singur cap, oricine ar fi ei, sunt chemați, ca mădulare vii, să contribuie la creșterea Bisericii și la sfințirea ei neconținută, cu toate puterile lor primite prin bunătatea Creatorului și harul Răscumpărătorului. Apostolatul laicilor este o participare la însăși misiunea mântuitoare a Bisericii și la acest apostolat sunt trimiși cu toții de Domnul însuși prin botez și mir. Prin sacramente și mai ales prin sfânta euharistie le este împărtășită și hrănită acea iubire față de Dumnezeu și față de oameni care este sufletul întregului apostolat. Însă laicii sunt chemați în mod deosebit să facă prezentă și activă Biserica în acele locuri și împrejurări în care ea nu poate deveni sarea pământului decât prin ei. Astfel, orice laic, în virtutea darurilor primite, este martor și, în același timp, instrument viu al misiunii Bisericii înseși «după măsura darului lui Cristos» (Ef. 4, 7). În afara acestui apostolat care îi privește pe toți credincioșii, fără excepție, laicii pot fi chemați, în diferite feluri, și la o cooperare mai directă cu apostolatul ierarhiei, în felul acelor bărbați și femei care îl ajutau pe apostolul Pavel în evanghelizare, ostenindu-se mult în Domnul (cf. Fil. 4, 3; Rom. 16, 3 ș.u.). În afară de aceasta, ei mai pot fi cooperați de ierarhie la exercitarea unor funcții bisericești în scop spiritual. Laicii au, prin urmare, marea îndatorire de a lucra pentru ca planul divin al mântuirii să ajungă tot mai mult la toți oamenii din orice timp și din orice loc. Să le fie, așadar, deschisă pretutindeni calea ca, după puterile lor și după necesitățile timpului, să participe și ei în mod activ la opera mântuitoare a Bisericii»⁴².

Biserica îi invită constat pe laici să reflecteze asupra chestiunilor celor mai importante pe care le implică societatea de astăzi, să își exprime opiniile asupra situației lumii și asupra diverselor probleme cu care se confruntă oamenii, respectiv soluțiile pe care le găsesc la acestea. Ei sunt invitați ca în îndeplinirea acestei misiuni să poartă prezența sa în Biserică la a cărei funcție de evanghelizare trebuie să participe activ, în diverse moduri, dar întotdeauna animați de spiritul iubirii. Prioritară chiar în raport cu apartenența la anumite asociații și mișcări este mărturia personală, de zi cu zi. Desigur, în situația actuală, se impune colaborarea diverselor mișcări ale laicilor și punerea în comun a experiențelor lor. Laicii se pot angaja cu succes în lumea politică; în contextul dezvoltării Uniunii Europene, este nevoie mai mult decât oricând de creștini maturi în credință, apți să susțină la orice nivel instituția Bisericii. Primordiale sunt pentru mișcările laice acțiunile ecumenice și interreligioase, concomitent cu reafirmarea valorilor creștine și inculturarea Evangheliei în toate popoarele Europei. În contextul actual, laicatul catolic trebuie să fie prezent în toate structurile socio-culturale, însuflețindu-le cu spiritul Evangheliei prin constituirea unor comunități care să exprime realitatea lumii în care trăim și să rezolve problemele ei. Este azi mai multă nevoie ca odinioară de creștini care să trăiască Evanghelia și să știe să o vestească și altora în mod convingător. Mișcările dezvoltate în sânul Bisericii au între altele drept scop tocmai formarea unor personalități care să răspundă în chip adecvat nevoilor

⁴² LG, § 33.

timpului nostru; acestea se cer susținute de poporul credincios în care fiecare membru trebuie să fie apt să dea socoteală despre speranța care îl însuflețește⁴³.

2. 3. 3. Slujiri, carisme și alte forme de participare ale laicilor la viața Bisericii

După cum credincioșii laici trebuie să recunoască importanța slujirii persoanelor consacrate, păstorii trebuie să recunoască și să promoveze diversele slujiri și carisme ale laicilor, datorate botezului și mirungerii și, pentru mulți dintre ei, sacramentului căsătoriei. Deși rolul lor specific rămâne acela de a însufleți realitățile temporale cu spiritul lui Cristos, ei își pot asuma diferite sarcini și în domeniul pastoral, atât în situații normale (animarea liturghiei, a corului, a rugăciunilor etc.), cât și în cele mai puțin obișnuite, când este necesar să îi suplinească pe preoți în rolul lor specific. În practica Bisericii latine există chiar posibilitatea ca, în lipsa preoților, credincioșii laici să își asume anumite responsabilități în domeniul liturgic, tradițional încredințate preoților: vestirea cuvântului, conducerea rugăciunilor, administrarea botezului, distribuirea euharistiei; prin aceasta, laicul nu devine însă păstor, întrucât ministerul preotului derivă din hirotonire și nu din atribuții. Este de apreciat disponibilitatea laicilor în sensul implicării în viața apostolică și chiar liturgică a Bisericii, dar este esențial să se păstreze un echilibru: laicii nu vor forma prin aceasta o structură paralelă celei clericale. Este important din această perspectivă să se sublinieze misiunea eclezială comună a tuturor celor botezați (sacerdoțiul comun) – în virtutea sacramentelor inițierii creștine – și distincția la nivelul slujirii a păstorilor și laicilor – în virtutea sacramentului hirotonirii conferit celor dintâi (sacerdoțiul ministerial). Este deopotrivă important ca stările de urgență care justifică atribuirea unor funcții liturgice laicilor să fie bine cântărite. În tot cazul, principiul rămâne acela că – și în momentul în care exercită anumite funcții specifice persoanelor consacrate – laicii acționează în conformitate cu vocația lor specifică, diferită de a preoților, privind mai cu seamă relația cu realitățile temporale⁴⁴.

Spiritul Sfânt îmbogățește viața Bisericii și prin carisme, daruri speciale care pot lua diferite forme în funcție de nevoile timpului și de libertatea de acțiune a Spiritului, după cum o vedește Noul Testament. Acestea sunt foarte de folos edificării Bisericii și umanității. Nici timpul nostru nu duce lipsă de astfel de daruri în rândurile credincioșilor, inclusiv laici. Important este ca ele să fie primite cu recunoștință și să fie folosite spre binele comunității (carismele nu implică depășirea dimensiunii ascultării față de ierarhie), al cărei spirit apostolic îl animă și pe care o întărește în sfințenie⁴⁵.

Laicii participă la viața Bisericii în diverse moduri, nu doar prin slujiri și carisme, și aceasta mai ales la nivelul comunității particulare, care reflectă deplin misterul Bisericii Universale. Slujirea lor, deși prețioasă, trebuie să se desfășoare întotdeauna întru ascultare față de ierarhie; dar și aceasta are a exercita o autoritate adevărată în raport cu laicii, încurajând inițiativele lor. Laicii acționează în primul rând la nivelul parohiilor, dar nu vor ezita să se implice, la cererea păstorilor, și la nivelul inter-parohial, diecezan, interdiecezan, național sau internațional. Astfel, credincioșii laici se vor preocupa alături de preoți să construiască în parohie o adevărată comuniune frățască, o comunitate euharistică, a

⁴³ NPCL.

⁴⁴ v. și mai sus; Ioan Paul al II-lea 1988, § 23.

⁴⁵ 1 Cor. 12, 7-10; 1 Cor. 12, 4-6.28-31; Rom. 12, 6-8; 1 Pt. 4, 10-11 Ioan Paul al II-lea 1988, § 24.

carității și rugăciunii. Pentru ca o comunitate creștină să reziste și să acționeze eficient în lumea noastră este esențial însă ca ea să dezvolte o multitudine de relații cu alte comunități, atât bisericești, cât și sociale. Astăzi, pe de o parte, parohia nu mai este un punct de referință într-atât de puternic ca în trecut pentru creștini și, pe de altă parte, ea trebuie să ajungă și la alte persoane decât creștinii practicanți, căutându-i pe cei îndepărtați (și nu numai) în mediul social, profesional, cultural, educativ. Apostolatul laicilor, în primul rând la nivelul parohiilor, este absolut necesar pentru ca apostolatul păstorilor și al comunității ca atare să fie eficiente. Este necesar ca laicii să acționeze în deplină comuniune cu păstorii, aducând în fața lor problemele cu care se confruntă oamenii, atât în perspectiva umană cât și în cea a mântuirii, pentru ca ele să poată fi rezolvate în comun, inclusiv cu contribuția lor. De aceea, laicii trebuie să fie reprezentați în consiliile parohiale. În acest fel, laicii pot face mult pentru coeziunea comunității parohiale și pentru apropierea față de necredincioși și cei indiferenți. Căci parohia este Biserica din mijlocul caselor și membrii ei sunt oameni în inima societății, aflându-se în deplină solidaritate cu bucuriile și tristețile ei. Astfel, mai ales prin laici, parohia – păstrându-și nealterată vocația de a fi comuniune și de a chema la comuniune – poate răspunde așteptărilor profunde ale oamenilor adesea dezorientați, dezumanizați și tratați nedemn în societatea noastră dar mai păstrând o oarecare sete de adevăr. Laicii vor fi implicați în consiliile pastorale, fiind invitați deopotrivă la sinoadele diecezane, conciliile particulare, provinciale sau plene, acest lucru manifestând pregnant comuniunea bisericească. În acest fel, laicii participă la binele tuturor și se împărtășesc din binele comunității, fiecare fiind celorlalți sprijin și fiind sprijinit de ceilalți. Orice laic trebuie să fie conștient de faptul că este un membru al Bisericii și, prin aceasta, să își asume cel puțin o sarcină apostolică individuală, pornind de la nevoile aproapelui; aceasta este deja o formă de participare la comuniunea Bisericii. Apostolatul laicilor poate însă deopotrivă îmbrăca o formă asociativă, în diverse organizații, grupuri, comunități, mișcări – tradiționale sau noi. Aceasta din urmă – deși nu a lipsit cu desăvârșire nici în alte epoci ale istoriei – ia proporții extraordinare în zilele noastre; în pofida diversității – care constituie în fond o bogăție pentru viața Bisericii – la nivelul formei exterioare, domeniului de acțiune sau metodelor, diversele forme de organizare a laicilor sunt convergente din punct de vedere al finalității: toate caută o participare responsabilă la misiunea de evanghelizare a Bisericii în viața omului și a societății. Asocierea credincioșilor laici se întemeiază întâi de toate pe natura socială a omului și ideea eficienței acțiunii comune; asocierea este utilă așadar la nivelul impactului social, dar și în sensul susținerii credinciosului însuși, căruia îi este greu să-și păstreze coerența mai ales într-o lume secularizată și pluralistă ca aceea în care trăim. Dincolo de aceste rațiuni umane există însă în practica asocierii laicilor o exigență de ordin teologic și ecleziologic: apostolatul este, după documentele conciliului Vatican II, un semn al comuniunii și unității Bisericii. Laicilor trebuie să li se recunoască dreptul de asociere în Biserică: nu este vorba despre o concesie a autorității ecleziastice, ci de un drept veritabil, care decurge din demnitatea baptismală; păstorii vor recunoaște valoarea diverselor mișcări și inițiative ale laicatului, promovându-le, dar fără a renunța la autoritatea care le este proprie, spre binele comunității în ansamblu și al laicilor înșiși (comuniunea din sânul Bisericii devine prin ea însăși o formă de evanghelizare). Asociațiile laicilor vor viza însă întotdeauna binele comunității în ansamblul său. Câteva criterii pentru

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

recunoașterea caracterului eclezial al unei grupări laice ar putea fi: primatul acordat vocației la sfințenie a fiecărui credincios, responsabilitatea în mărturisirea credinței catolice (în sensul conformității cu magisteriul), comuniunea cu întreaga Biserică (mai ales ierarhia), participarea la misiunea apostolică a Bisericii (al cărei scop este sfințirea lumii), implicarea în viața societății (din perspectiva impregnării ei de spiritul evanghelic și a construirii unei solidarități mai profunde). Roadele caracterului eclezial al unei grupări laice vor fi: rugăciunea, contemplația, viața liturgico-sacramentală, creșterea numărului vocațiilor la căsătorie și viață consacrată întru preoție și călugărie, participarea la acțiunile comunității bisericești mai largi (la nivel local sau național, internațional etc.), implicarea în domeniul catehetic și al transmiterii credinței în general, prezența în diferitele structuri ale societății, prin acțiuni caritabile, culturale, sociale etc., apropierea credincioșilor îndepărtați sau indiferenți⁴⁶.

2. 3. 4. O nouă evanghelizare

2. 3. 4. 1. Parte a Bisericii evanghelizatoare

„Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu ca să vestiți în lume bunătățile celui care v-a chemat din întuneric la lumina sa cea minunată”⁴⁷. Laicii fac parte cu drepturi depline din poporul lui Dumnezeu. Dacă Biserica există pentru a evangheliza și poporul ales este misionar, laicii sunt și ei chemați la apostolat, în virtutea botezului. Misiunea nu este privilegiul ierarhiei sau al persoanelor consacrate, ci un drept și o îndatorire a fiecărui creștin, deși ea se dezlănță în diferite moduri și în diverse grade, în funcție de chemări și carisme. Astăzi misiunea, evanghelizarea celor de aproape și a celor de departe este mai urgentă decât oricând. Biserica are nevoie de toate forțele pentru a-și îndeplini misiunea de transmitere a credinței. În această perspectivă, laicii sunt chemați să se angajeze în primul rând prin exemplul vieții, dar și în forme organizate de apostolat. Biserica le este recunoscătoare pentru orice angajament în acest sens. O formă foarte prețioasă de apostolat astăzi este activitatea catehetică, desfășurată de atâția laici, bărbați și femei, în favoarea fraților. O altă formă de apostolat este voluntariatul (fie și temporar) în țările în curs de dezvoltare sau pentru rezolvarea problemelor apropiate; în acest sens, laicii vor ști să îmbine constant spiritul creștin cu activitatea lor profesională. Biserica se va preocupa să promoveze diversele carisme și slujiri ale laicilor. Vor fi încurajate participarea lor la viața liturgică a comunității, la diversele proiecte pastorale, la activitățile caritabile și orice angajament în sfera socială, economică, culturală⁴⁸.

„Laicii cooperează la opera evanghelizatoare a Bisericii și participă ca martori și totodată ca instrumente vii la misiunea ei mântuitoare mai ales dacă, fiind chemați de Dumnezeu, sunt cooptați de episcopi la această lucrare. În teritoriile deja creștine, laicii colaborează la opera evanghelizatoare dezvoltând în ei și în alții cunoașterea și iubirea față de misiuni, trezind vocații în propria familie, în asociațiile catolice și în școli, oferind ajutoare de orice fel, pentru ca darul credinței pe care ei l-au primit în mod gratuit să poată fi dăruit și altora. În teritoriile de misiuni, laicii, fie străini, fie autohtoni, trebuie să predea în

⁴⁶ Ioan Paul al II-lea 1988, § 25-31.

⁴⁷ 1 Pt. 2, 9.

⁴⁸ Ioan Paul al II-lea 1987, § 1-6.

școli, să preia administrarea unor treburi pământești, să colaboreze la activitatea parohială și diecezană, să inițieze și să promoveze diferite forme de apostolat laic, așa încât credincioșii Bisericilor tinere să își poată asuma cât mai curând rolul ce le revine în viața Bisericii. În sfârșit, laicii trebuie să-și ofere cu drag colaborarea în domeniul economico-social popoarelor în curs de dezvoltare; această colaborare este cu atât mai laudabilă cu cât vizează mai direct fondarea unor instituții legate de structurile fundamentale ale vieții sociale sau care sunt destinate formării acelor care au răspunderea treburilor publice. Merită o apreciere deosebită laicii care, în universități sau institute științifice, promovează prin cercetările lor istorice sau științifico-religioase cunoașterea popoarelor și a religiilor, ajutându-i pe vestitorii Evangheliei și pregătind dialogul cu necreștinii. Laicii trebuie să colaboreze frățeste cu ceilalți creștini, cu necreștinii și mai ales cu membrii asociațiilor internaționale, având mereu scopul ca «zidirea cetății pământești să se întemeieze pe Domnul și spre El să se îndrepte». Pentru a realiza toate aceste obiective, laicii au nevoie de o indispensabilă pregătire tehnică și spirituală pe care trebuie să o primească în institute specializate, pentru ca viața lor să fie, printre necreștini, o mărturie adusă lui Cristos, după cuvântul Apostolului: «Nu fiți piatră de poticnire nici iudeilor nici păgânilor, nici Bisericii lui Dumnezeu, după cum și eu întru toate mă străduiesc să plac tuturor, necăutând folosul meu, ci pe al celor mulți, ca să se mântuiască» (1 Cor 10, 32-33)⁴⁹.

2. 3. 4. 2. *Vis-à-vis de indiferenții de aproape*

Peste tot se cere astăzi refăcută țesătura creștină a societății umane; această lucrare trebuie să pornească însă de la comunitățile creștine însele. În virtutea împărtășirii din slujirea profetică a lui Cristos și a Bisericii și dată fiind prezența lor în lume, laicii sunt primii care trebuie să se antreneze în această lucrare de nouă evanghelizare. Lor le revine cu precădere sarcina de a da mărturie despre faptul că credința creștină este singurul răspuns valabil la întrebările și așteptările omului și societății. Ei vor putea să facă însă acest lucru numai în măsura în care vor ști să arate în propria viață și în propriul mediu că între Evanghelie și trăire nu este nici o ruptură. Este adevărat că pentru aceasta este necesară multă îndrăzneală și perseverență, dar merită: doar Cristos îl poate revela pe om omului, mai cu seamă în epoca noastră, când – cu tot progresul științific – omul pare că nu mai înțelege cu adevărat ce este în sine și în jurul lui. A face loc lui Cristos în umanitate nu este ceva contrar nevoii umane, ci o împlinire a acesteia. Cea mai convingătoare mărturie a creștinilor laici așadar este aceea de a ști conjuga îndatoririle de zi cu zi cu exigențele Evangheliei, în ideea că adevărată deplină la Cristos împlinește, nu mutilează viața umană. Biserica trebuie să vestească omului de astăzi cu simplitate că Dumnezeu îl iubește, și pentru aceasta Fiul său – Calea, Adevărul și Viața – a venit în lume. Evanghelizarea nu trebuie să se adreseze azi numai persoanelor luate individual, ci unor întregi mase, considerate în situația lor concretă (la nivel cultural, social etc.), urmărind formarea unor comunități bisericești mature. Laicii joacă un rol important în această misiune a evanghelizării, nu doar ca parte activă a acestor comunități, ci mai cu seamă prin spiritul misionar față de botezații îndepărtați de credință. Mai cu seamă în raport cu tinerele

⁴⁹ AG, § 41.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI PENTRU LUMEA DE AZI

generații, laicii trebuie deopotrivă să se implice în lucrarea catehetică, întâi de toate în calitate de părinți⁵⁰.

„Biserica nu este cu adevărat constituită, nu trăiește pe deplin și nu este un semn desăvârșit printre oameni dacă nu există și un laicat autentic care să colaboreze cu ierarhia. Într-adevăr, Evanghelia nu poate pătrunde în profunzime mentalitatea, viața, munca unui popor fără o prezență activă a laicilor. Prin urmare, încă de la întemeierea unei Biserici trebuie să se dea cea mai mare atenție formării unui laicat creștin matur. Într-adevăr, laicii credincioși aparțin pe deplin atât poporului lui Dumnezeu cât și societății civile: aparțin poporului în care s-au născut, la ale cărui tezaururi culturale au început să participe prin educație, de a cărui viață sunt legați prin multiple relații sociale, la al cărui progres colaborează prin eforturile proprii depuse în profesia lor, ale cărui probleme și le însușesc și caută să le rezolve; ei îi aparțin și lui Cristos deoarece au fost renăscuți în Biserică prin credință și prin Botez pentru ca, în înnoirea vieții și a muncii lor, să fie ai lui Cristos așa încât toate să-i fie supuse lui Dumnezeu în Cristos și, în sfârșit, Dumnezeu să fie totul în toate. Principala lor îndatorire, fie ei bărbați sau femei, este mărturisirea lui Cristos, pe care trebuie să o realizeze prin viață și prin cuvânt, în familie, în grupul lor social și în mediul lor profesional. Trebuie așadar să apară în ei omul nou creat după chipul lui Dumnezeu în dreptatea și sfințenia adevărului. Ei trebuie să exprime această viață nouă în sfera societății și culturii proprii țării, după tradițiile naționale. Să cunoască această cultură, să o purifice, să o păstreze, să o dezvolte pe măsura condițiilor contemporane și, în sfârșit, să o desăvârșască în Cristos, așa încât credința în Cristos și viața Bisericii să nu mai fie străine de societatea în care trăiesc, ci să înceapă să o pătrundă și să o transforme. Să fie legați de concetățenii lor printr-o caritate sinceră ca să apară în purtarea lor noua legătură de unitate și solidaritate universală izvorâtă din misterul lui Cristos. Să răspândească, de asemenea, credința în Cristos între aceia de care sunt legați prin viață și profesie. Această obligație este cu atât mai presantă cu cât nenumărați oameni nu pot auzi Evanghelia și nu îl pot cunoaște pe Cristos decât prin credincioșii laici care le sunt aproape”⁵¹.

2. 3. 4. 3. Față de cei care nu-l cunosc pe Cristos

Dar Cristos a încredințat Bisericii îndatorirea de a vesti Evanghelia celor care nu îl cunosc încă și după două mii de ani de la nașterea creștinismului există în lume atâtea persoane cărora nu li s-a adus încă Vestea cea bună. În acest sens, rolul laicilor este astăzi deosebit de prețios, cu toate că s-a manifestat și alteori de-a lungul istoriei. Mulți laici (chiar familii) acceptă să își părăsească locul de origine, munca, familia pentru a se dedica astăzi misiunii în țări îndepărtate, cel puțin pentru o perioadă determinată. O mărturie apostolică importantă aduc și acei creștini care își trăiesc credința în acele zone unde Evanghelia încă nu a fost primită. Problema misionară este azi foarte urgentă pentru Biserică, astfel încât ea privește fiecare individ în parte – indiferent de statutul său în poporul creștin – și comunitatea ca atare. Biserica trebuie să se simtă chemată să vestească Evanghelia tuturor celor care nu cred în Cristos, operând o transformare în misiunea sa apostolică. Într-o lume în continuă schimbare, într-o lume care devine tot mai mică pe măsură ce cresc

⁵⁰ Ioan Paul al II-lea 1988, § 34.

⁵¹ AG, § 21.

posibilitățile de comunicare, Bisericile locale trebuie să se relaționeze strâns, împărțându-și una alteia experiența și energia și acționând în cascadă. Pentru acestea Bisericile locale, și mai cu seamă cele tinere, trebuie să pregătească atât clerici cât și laici pentru misiunea de evanghelizare. Dar pentru ca evanghelizarea să fie posibilă este nevoie de evanghelizatori; pentru aceasta, familiile se vor preocupa să facă să înflorească (în primul rând prin rugăciune) vocațiile la misiune, fie întru viață consacrată, fie în stare laică⁵².

„Mai mult, acolo unde se poate, laicii să fie gata ca, în colaborare mai directă cu ierarhia, să îndeplinească o misiune deosebită pentru vestirea Evangheliei și împărțirea învățaturii creștine, spre a spori vigoarea Bisericii născânde. Slujitorii Bisericii să aprecieze cum se cuvine apostolatul laicilor. Să-i formeze pe laici pentru ca, în calitatea lor de mădulare ale lui Cristos, să devină conștienți de răspunderea pe care o au față de toți oamenii; să-i instruiască aprofundat în misterul lui Cristos, să-i inițieze în diferitele metode practice și să le fie alături în dificultăți, conform Constituției Despre Biserică și Decretului despre apostolatul laicilor. Păstorii și laicii păstrându-și îndatoririle și responsabilitățile proprii, întreaga Biserică tânără să dea despre Cristos o unică mărturie vie și puternică, pentru a deveni semn luminos al mântuirii care ne vine în Cristos”⁵³.

2. 3. 4. 4. *Evanghelizarea culturii*

Conciliul Vatican II a subliniat importanța implicării laicilor în toate sferile culturii. Evanghelizarea se întreprinde înăuntr-o cultură anume. La nivel global, s-ar putea afirma că actuala cultură se îndepărtează tot mai mult de spiritul creștin și de valorile umane tradiționale chiar, accentuând cuceririle științifico-tehnologice și fiind incapabilă să ofere omului răspunsul la întrebările sale fundamentale. De aceea, Biserica le cere credincioșilor laici să fie prezenți, aducând lumina lui Cristos în acele medii unde este transmisă cultura azi, cu precădere în școli și universități, în lumea artei și gândirii. Astfel vor putea purifica elementele culturii umane și le vor putea îmbogăți cu spiritul creștin. O altă cale de transmitere a culturii o constituie actualmente mijloacele de comunicare în masă. La acest nivel, credincioșii trebuie să manifeste un acut discernământ, militând pentru respectarea demnității umane și pentru cultivarea valorilor veridice în cadrul mijloacelor de informare în masă și folosind ei înșiși aceste mijloace în opera evanghelizării: Biserica trebuie să acționeze și pe această cale în apostolatul său; la acest nivel se vor implica cu precădere credincioșii laici, munca lor fiind susținută spiritual și material de întreaga comunitate. Laicii se vor preocupa să imprime cu spiritul Evangheliei toate sferile culturii⁵⁴.

„Credincioșii să trăiască așadar în strânsă unire cu contemporanii lor și să se străduiască să le pătrundă în mod desăvârșit felul de a gândi și de a simți, exprimat în cultură. Să armonizeze cunoașterea științelor și teoriilor noi precum și a descoperirilor celor mai recente cu morala și formația intelectuală creștină, pentru ca la ei simțul religios și corectitudinea morală să meargă în pas cu cunoașterea științifică și cu progresul continuu al tehnicii, și astfel ei să poată aprecia și interpreta toate lucrurile cu un simț creștin autentic. Cei care se dedică disciplinelor teologice în seminarii și universități să caute să colaboreze

⁵² Ioan Paul al II-lea 1988, § 35.

⁵³ AG, § 21.

⁵⁴ Ioan Paul al II-lea 1988, § 44.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI PENTRU LUMEA DE AZI

cu specialiștii în celelalte științe, punându-și în comun energiile și opiniile. Cercetarea teologică, aprofundând cunoașterea adevărului revelat, să nu piardă totodată contactul cu vremea sa, așa încât să-i poată ajuta pe oamenii competenți în diferite ramuri ale științei să cunoască mai bine credința. Acest efort comun va fi de mare folos pentru formația slujitorilor sacri, care vor putea prezenta mai adecvat contemporanilor lor învățătura Bisericii despre Dumnezeu, despre om și despre lume, așa încât cuvântul acesta să fie mai bine primit. Mai mult, este de dorit ca numeroși laici să primească o formație corespunzătoare în științele sacre și ca mulți dintre ei să întreprindă și să aprofundeze aceste studii ca profesioniști. Însă pentru ca ei să-și poată îndeplini bine rolul, să li se recunoască tuturor credincioșilor – clerici și laici – o dreaptă libertate de cercetare, de gândire și exprimare smerită și curajoasă a opiniei în domeniul în care sunt competenți”⁵⁵.

2. 3. 4. 5. Dialogul interreligios și interconfesional

Deși în dialogul cu alte religii și confesiuni sunt implicate și persoane consacrate, acest domeniu nu este nici pe departe închis credincioșilor laici. În fapt, există deja multe mișcări și asociații specializate în acest sens. Dialogul interreligios și interconfesional este un aspect esențial al misiunii Bisericii, fapt conștientizat de teologia ultimelor decenii. În acest sens, credincioșii laici (atât individual, cât și asociați) joacă un rol deosebit de important, atât prin pilda vieții, cât și prin studiu. Așadar, cea dintâi formă a dialogului interreligios și interconfesional promovat de laici este pilda vieții, în domeniul familial, profesional, școlar, cultural etc. În toate aceste cazuri, credincioșii se vor preocupa să împartă în spirit de solidaritate bucuriile și tristețile cu aproapele de altă confesiune sau religie, nelăsând ca acestea să fie prilej de dezbinare. Într-o formă specială, în acest dialog sunt antrenată acei creștini care s-au căsătorit cu o persoană de altă confesiune sau religie. Dialogul interconfesional sau interreligios se desfășoară însă și la nivelul slujirii – după modelul bunului samaritean – celor care ne sunt aproape și aparțin altor confesiuni și religii. Marile probleme ale lumii (în sfera economiei, dreptății, ecologiei, bioeticii, educației, comunicațiilor sociale etc.) nu pot fi rezolvate fără o comună asumare a responsabilității. Acest dialog se desfășoară însă deopotrivă și la nivel teologic, ceea ce presupune cunoașterea reciprocă. În acest sens colaborarea laicilor este indispensabilă: ei trebuie să se antreneze în studiu și cercetare, întâi privind propria tradiție și apoi a celorlalți. Acest dialog nu vizează însă doar buna înțelegere și stabilirea unor relații prietenești între niște persoane aparținând diverselor religii și confesiuni, ci mărturisirea propriului crez și schimbul de experiență la nivel religios: credincioșii catolici pot învăța de la alții și transmite altora multe asupra experienței rugăciunii, meditației, căutării absolutului. Un principiu fundamental în acest domeniu rămâne în tot cazul acela al necesității de a nu cădea în sincretism și de a-și păstra propria identitate⁵⁶.

2. 3. 5. Privind prin istorie spre viitorul credinței

„Orice laic trebuie să fie, în fața lumii, martor al Învierii și al vieții Domnului Isus și semn al Dumnezeului celui viu. Toți împreună și fiecare în parte trebuie să hrănească lumea cu roade spirituale (cf. Gal. 5, 22) și să reverse în ea spiritul de care sunt însuflețiți

⁵⁵ GS, § 62.

⁵⁶ Fitzgerald, § 1; 3; Ioan Paul al II-lea 1988, § 35.

acei săraci, blânzi și făcători de pace pe care Domnul, în Evanghelie, i-a proclamat fericiți (cf. Mt. 5, 3-9). Într-un cuvânt, «ceea ce este sufletul în trup, să fie în lume creștinii»⁵⁷. Pornind de la această viziune ideală, este de subliniat rolul pe care l-au avut laicii în păstrarea credinței în tulburatul veac XX, atât de adânc marcat de mentalitatea ateistă și de persecuții de tot felul în numeroase zone ale lumii. Mărturia curajoasă a laicilor și spiritul lor de sacrificiu au contribuit incontestabil în bună măsură la salvarea credinței. Cum, azi ca și ieri, sângele martirilor este sămânța creștinilor, Biserica din zilele noastre le datorează mult acestora⁵⁸.

Este cu puțință să privim din perspectiva laicului viitorul Bisericii cu speranță; aceasta pentru că mulți creștini aleg în mod radical credința, trăiesc în sfințenie, vădesc zel apostolic. În mâinile lor stă în bună parte soarta evanghelizării viitoare, fapt de care trebuie să fie conștienți. Biserica își pune încrederea azi – într-o lume indiferentă din punct de vedere religios – în laici⁵⁹. Laicii sunt cu precădere „martorii lui Cristos” de care are atâta nevoie lumea veacului XXI. Integrați în diverse mișcări ecleziale de răsunet sau în cele mai umile comunități parohiale, credincioșii laici pot să se implice în acțiunea de evanghelizare, dedicându-se apostolatului între cei care nu cunosc încă credința sau pur și simplu ocupându-se de educarea fiilor lor la adevăratele valori umane și creștine sau oferindu-și zi de zi suferințele Domnului în uniune cu misiunea Bisericii⁶⁰.

A fi creștin nu a fost ușor niciodată; de ce ar fi astăzi altfel? A-l urma pe Cristos pretinde curajul de a face anumite alegeri radicale, adesea împotriva mentalității dominante. Creștinii de azi, nu mai puțin decât cei din trecut – chiar nu foarte îndepărtat – trebuie să demonstreze că, la nevoie, sunt capabili chiar să își dea viața pentru Cristos. Mărturia laicilor este astăzi mai credibilă decât orice învățătură a Bisericii, întrucât omul de astăzi „ascultă mai degrabă martorii decât învățătorii...”, iar, dacă ascultă învățătorii, o face doar pentru că aceștia știu da mărturie.” Lumea de astăzi implică multe așteptări și speranțe, deși se află pradă multor pericole care nu pot fi neglijate. Nimeni nu poate să nu observe că progresul economic din anumite zone este însoțit de sărăcie în multe alte locuri; că se militează pentru pace și totuși războaiele și terorismul continuă să existe; că se propagă pe multe căi spiritul și cuceririle civilizației și totuși există forme de barbară violență în cele mai intime structuri ale societății. Într-o astfel de situație, credincioșii laici sunt chemați în mod special să aducă fraților lumina Evangheliei și speranța, să-l vestească tuturor pe cel care vine și este împlinirea a toate⁶¹.

2. 4. ... sarea pământului; angajamentul social

2. 4. 1. Promovarea demnității umane

Primind și vestind Evanghelia, Biserica se pune în slujba omului, având ca scop edificarea Împărăției lui Dumnezeu (începând din această lume) și preamărirea Tatălui. Or, Împărăția este sursă de eliberare și mântuire pentru oameni; în acest sens, Biserica se face solidară cu istoria lumii. Ea îl descoperă oamenilor pe Cristos și pe om omului, arătându-i

⁵⁷ LG, § 38.

⁵⁸ Ioan Paul al II-lea 2000-MCL, § 8.

⁵⁹ Ioan Paul al II-lea 2000-MCL, § 8.

⁶⁰ Ioan Paul al II-lea 2000-OCE, § 2.

⁶¹ Ioan Paul al II-lea 2000-OCE, § 4.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

sensul existenței și menirea sa, pornind de la întruparea lui Cristos. În acest sens se afirmă că omul este calea Bisericii: el este primul „loc” unde trebuie ea să-și împlinească misiunea. Laicii înșiși – părtași ai misiunii apostolice a Bisericii – se află și ei în slujba omului și societății. Mai mult, ei sunt primii care – în virtutea prezenței lor în lume – pot să dea sens creștin istoriei și să umanizeze viața oamenilor⁶².

Angajamentul social al laicilor va implica acțiunea în toate domeniile vieții umane, începând cu cel al muncii și sfârșind cu cel al politicii, economiei, culturii etc., adică toate formele de împlinire – conștientă sau nu – a poruncii lui Dumnezeu de a stăpâni natura, căutând binele comun și propria desăvârșire. Stăpânirea universului și realizarea comuniunii omenești sunt intim legate: stăpânirea universului este căutată în vederea binelui omului; comuniunea dă sens stăpânirii pământului. Dar primordială este desăvârșirea omului prin acestea. Ea se realizează în istorie și prin istorie și ar putea fi definită simplu prin două cuvinte: „umanism plenar”. Persoana umană, slujirea omului și a umanității sunt așadar miezul oricărui angajament temporal. Așa de pildă, atunci când muncește, omul nu doar că face bine societății, dar se desăvârșește pe sine: își descoperă talentele, se deschide altora, se depășește pe sine. Această dezvoltare a omului este mai prețioasă decât ceea ce produce, întrucât omul este mai important prin ceea ce este decât prin ceea ce face. La fel, tot ce face omul în favoarea dreptății sociale sau a solidarității este mai de preț decât orice realizare în domeniul științific sau tehnic, întrucât primele favorizează mai mult decât cele din urmă promovarea omului⁶³.

Prima îndatorire a credincioșilor laici este așadar aceea de a descoperi tuturor și de a promova demnitatea umană. Dintre toate creaturile pământești, numai omul este o persoană înzestrată cu conștiință și libertate. Demnitatea de persoană este cel mai de preț dar al omului, întrucât aceasta îl așează deasupra lumii materiale. Isus a spus: „Căci ce-i folosește omului să câștige lumea întreagă dacă-și pierde sufletul?”; aceste cuvinte implică o fundamentală afirmație de ordin antropologic: omul nu valorează într-atât prin ceea ce are, cât pentru ceea ce este; persoana vine înaintea oricărui bun. Demnitatea persoanei umane își are originea în faptul că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa și că l-a răscumpărat prin Cristos, chemându-l să devină fiu al său întru Fiul, templu al Spiritului Sfânt și să intre în comuniune cu El. Pentru aceasta, orice violare a demnității umane este o ofensă adusă lui Dumnezeu. Omul este – în virtutea statutului său de persoană – o valoare în sine și prin sine, de aceea nu poate fi folosit ca un obiect. În virtutea aceluiași statut, nici un om nu poate fi înrobit vreunui sistem uniformizant. Demnitatea de persoană este de altminteri și fundamentul egalității dintre oameni, de unde imposibilitatea de a se accepta orice formă de discriminare (la nivel rasial, economic, social, cultural, politic etc.). Egalitatea dintre oameni stă la baza dialogului interuman și a solidarității. Despre demnitatea persoanei umane ne vorbește misterul întrupării Fiului lui Dumnezeu și taina Crăciunului. Din păcate, realitatea infirmă prea adesea aceste principii: nu este vorba despre ceva nou: deja sfântul Augustin distingea „două cetăți”, cea pământească și cea cerească, conduse după două principii total diferite: iubirea de sine până la disprețul față de

⁶² Ioan Paul al II-lea 1988, § 36.

⁶³ Lazzati 1989, p. 47-51.

Dumnezeu (în sensul anulării oricărei referințe transcendente, ceea ce ar putea fi exprimat prin termenul secularizare) și iubirea de Dumnezeu până la disprețul față de sine (nu în sensul anulării sinelui, ci al orânduiri lui într-un raport just față de Dumnezeu, acela de la creatură la Creator). Este vorba până la urmă despre o constantă tendință de răsturnare a valorilor, în sensul căutării faptului de a avea, de a deține putere, de a simți plăcere, urmând instinctualitatea și nelăsând-o coordonată – cum ar fi firesc – de rațiune. Această tendință se poate constata în viața de zi cu zi, atât a indivizilor, cât și a grupurilor și societății în ansamblu. Aici intervine rolul laicilor în lume: ei se simt îndemnați să nu se conformeze spiritului acestui veac și, creaturi noi prin botez, readuși la puritatea originară prin Cristos, caută să reînnoiască întreaga lume după același spirit care îi animă pe ei. Creștinii laici trebuie să se simtă chemați să construiască, în calitate de oameni, o societate mai umană, în care să fie apreciate și împărțite just tuturoara darurile lui Dumnezeu, în care omul să fie respectat în demnitatea sa și ajutat să se desăvârșească. Aceasta nu este o sarcină deloc ușoară; mai mult, este imposibil de îndeplinit prin simplele forțe umane, fiind necesar harul. Întreaga istorie umană este însă o luptă până în clipa finală, când Domnul va statomnici un cer nou și un pământ nou, în care vor fi împlinite pentru totdeauna aspirațiile umane, eliberate fiind de orice aplecare spre rău⁶⁴.

2. 4. 2. Apărarea vieții și a altor drepturi umane

O consecință imediată a apărării demnității umane este aceea a apărării și promovării drepturilor persoanei, care derivă direct de la Dumnezeu și nu pot fi negate sau suprimate de nici o autoritate umană. Între acestea, în primul rând se cere menționat dreptul la viață, baza firească a altor drepturi aduse în față de societatea noastră (cel la muncă, la casă, la trai decent, la sănătate etc.). Biserica luptă împotriva oricărei violări a dreptului la viață, de la concepere până la moartea naturală și în orice stare (de sănătate sau boală, sărăcie sau bogăție). În această misiune a Bisericii sunt implicați toți credincioșii, dar în mod mai special laicii, și dintre aceștia părinții, educatorii, cei care lucrează în domeniile sănătății, politiciii, justiției etc. Biserica se pune constant în slujba vieții – îndatorire urgentă mai cu seamă în zilele noastre când se promovează o adevărată cultură a morții – considerând-o întotdeauna un dar de la Dumnezeu. Știința și tehnica au ajuns astăzi capabile nu doar să observe viața umană, ci chiar să o manipuleze; se impun în acest context multă înțelepciune și mult discernământ: știința poate apăra demnitatea umană atunci când caută să intervină pentru vindecarea unor boli, dar i se opune acesteia atunci când caută de pildă alternative la generarea umană. Credincioșii de astăzi – și cu precădere laicii care se găsesc inserați la diverse niveluri în lume: în mediul medical, legislativ, politic, tehnic etc. – trebuie să se simtă chemați să răspundă cu îndrăzneală actualelor provocări în domeniul bioetic, pornind de la principiul că omul este superior științei și tehnicii și are sarcina de a le înzestra cu un nou umanism⁶⁵.

Apărarea drepturilor omului cade în responsabilitatea fiecărui creștin (și a fiecărui om în general). Această problemă îmbracă însă azi un aspect mondial, întrucât nu doar indivizii ca atare sunt amenințați în demnitatea lor de persoane, ci adesea se calcă în

⁶⁴ Mc. 8, 36; Rom. 12, 2; Ioan Paul al II-lea 1988, § 37; Lazzati 1989, p. 51-56.

⁶⁵ Ioan Paul al II-lea 1988, § 38.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI PENTRU LUMEA DE AZI

picioare drepturile fundamentale ale unor întregi mase, popoare, națiuni etc. Să nu ne gândim decât la dezechilibrul și inegalitatea existentă între așa-zisa lume întâi și lumea a treia. Astfel, apărarea persoanei se prelungește în apărarea societății și aceasta cade tot în sarcina laicilor, dat fiind faptul că ei sunt inserați în lume⁶⁶.

Bunurile pământului sunt destinate tuturor oamenilor pentru ca toți să ducă o viață deplin umană. Din această perspectivă, munca fiecărui om – drept și îndatorire – este un mijloc pentru dezvoltarea vieții economice. Laicii au sarcina de a arăta lumii de azi, prea des plecată spre consumism și eficacitate, că omul este centrul vieții economico-sociale. Din această perspectivă, ei trebuie să lupte pentru rezolvarea problemelor în jurul muncii, ca de pildă acuta problemă a șomajului sau nedreptățile de la locurile de muncă. Totodată, ei își vor îndeplini munca în mod competent, cu onestitate umană și spirit creștin, întrucât aceasta este calea proprie de sfințire pentru ei. Laicii trebuie să imprime lumii de azi deopotrivă ideea că omul nu este stăpânul naturii, de care ar putea uza după bunul plac, ci administratorul ei, având a încredința generațiilor următoare nealterate darurile pe care el însuși le-a primit de la antecesori⁶⁷.

2. 4. 3. Familia, primul loc al angajamentului social

Persoana umană are nativ o structură socială, concretizată în nevoia de comuniune cu ceilalți și dăruire de sine față de ceilalți. Dumnezeu dorește ca societatea să fie o mare familie umană, o comunitate de persoane. Dată fiind legătura om-societate, este firesc, pe de o parte, ca tot ceea ce îl promovează pe om să fie spre binele societății și tot ceea ce îl lezează pe el să afecteze societatea în ansamblu și, pe de altă parte, ca tot ceea ce susține societatea să îl susțină și pe om și ceea ce lovește societatea să îl lovească și pe om. De aceea, acțiunea apostolică a laicilor în lume este în favoarea omului luat individual și a comunității umane în ansamblu. Primele expresii ale dimensiunii sociale a omului sunt însă cuplul și familia, după voia lui Dumnezeu, care a creat omul bărbat și femeie și, după căderea în păcat, a restabilit demnitatea căsătoriei prin Cristos, ridicând-o la rangul de sacrament. Căsătoria și familia sunt prin urmare primele locuri în care laicii își exercită angajamentul social. Familia este mediul în care se naște și crește fiecare om și, prin aceasta, celula de bază a societății. Mai cu seamă în contextul unei culturi care se opune natalității, care practică hedonismul și consumismul, fiind cu toate acestea nu de puține ori marcată de mizerie și sărăcie, familia se cere susținută de Biserică, mai cu seamă în îndatorirea sa educativă. Societatea însăși ar trebui să se preocupe de familie astfel încât ea să își poată îndeplini funcția specifică de prim loc al umanizării omului și lumii. Familiile însele trebuie să fie conștiente de propriul rol în lume și, implicându-se în diverse structuri sociale, politice, economice, legislative să își apere drepturile și identitatea. Sănătatea societății depinde în mod fundamental de sănătatea familiilor care o alcătuiesc. De familie depinde viitorul lumii și al Bisericii⁶⁸.

2. 4. 4. Iubire și solidaritate

Angajamentul social al laicilor poate îmbrăca diferite forme: de la cele ale acțiunii individuale la cele ale acțiunilor în grupuri organizate, de la cele destinate unor persoane

⁶⁶ Ioan Paul al II-lea 1988, § 39.

⁶⁷ Ioan Paul al II-lea 1988, § 43.

⁶⁸ Ioan Paul al II-lea 1988, § 40.

particulare la cele îndreptate înspre comunități întregi. Biserica în ansamblu este chemată la a trăi iubirea și solidaritatea; formele vechi și noi de trăire a iubirii față de cei slabi și suferinzi cad însă cu precădere în sarcina laicilor și acestea sunt prima modalitate prin care ei pot insufla spiritul lui Cristos lumii în care trăim. Prin caritatea față de aproapele, laicii participă la slujirea regală a lui Cristos, care nu a venit ca să i se slujească, ci pentru a sluji. Ei vor trăi și promova caritatea cu toată simplitatea, dar și cu convingerea că iubirea este cel mai mare dar prin care Spiritul clădește Biserica. Iubirea însuflețește solidaritatea față de toți oamenii, în toate circumstanțele. O astfel de iubire nu poate fi înlocuită cu nimic în viața creștină și în viața lumii; ea este primordială în raport cu inițiativele publice, mai ales întrucât deși în intenție acestea pot fi bune, adesea cad pradă birocrăției, funcționalismului impersonal și intereselor personale. Într-o lume în care nevoile umane cresc pe zi ce trece, laicii trebuie să se implice (individual sau organizat) în diverse forme de voluntariat în favoarea aproapelui; aceasta este o prețioasă formă de apostolat. Biserica nu vrea să înlocuiască totuși diversele asociații caritabile ale forurilor civile, urmărind să colaboreze cu acestea spre binele omului și lumii⁶⁹.

2. 4. 5. Angajamentul politic

Implicarea creștinului în societate a constituit o exigență a credinței în orice timp. Unul dintre aspectele acestui angajament a fost și este cel politic. Un scriitor al primelor secole spunea că credincioșii trebuie să participe la viața publică asemeni oricărui cetățean. Actuala stare a societății, în care – în general – fiecare cetățean este asociat lucrurilor publice în spirit democratic, pretinde din partea creștinilor o reinnoită și diversificată angajare în această sferă. O exercitare a acestei îndatoriri este deja participarea la vot pentru alegerea conducătorilor. Dar este util ca unii dintre laici să se implice deopotrivă direct în sfera politicului în vederea construirii binelui comun. Îndeplinindu-și îndatoririle cetățenești, credincioșii nu fac în fapt altceva decât să insuflă spiritul Evangheliei în lumea în care trăim⁷⁰.

Slujirea persoanei nu poate fi separată de dimensiunea justiției; de aceea, pentru a servi cu adevărat binelui persoanei și binelui comunității, laicii nu trebuie să ezite să se implice în domeniul politic, social, economic, legislativ, cultural, administrativ etc. Angajamentul politic este un drept și o îndatorire pentru oricine, deși în forme diferite și la diverse niveluri. Ideea corupției politicii și pretinsul pericol moral pe care ea îl reprezintă nu justifică nicidecum absenteismul creștinilor din această sferă sau scepticismul lor. Dimpotrivă, Biserica îi încurajează pe fiii săi să se implice în rezolvarea problemelor lumii, asumându-și diverse responsabilități și în acest domeniu. Principiul unui astfel de angajament va fi cel al urmării binelui comun, care este desăvârșirea umană. Calea de realizare a angajamentului politic este promovarea dreptății, în sensul respectării drepturilor fiecăruia și ale tuturor. Pentru acest angajament politic este fundamental spiritul slujirii, singurul care poate să purifice lucrarea oamenilor politici, altminteri tentată spre obținerea de privilegii și căutarea creșterii puterii. Laicii angajați în politică vor respecta autonomia de drept a realităților pământești, făcând o clară distincție între acțiunea lor cetățenească

⁶⁹ Mc. 10, 45; 1 Cor. 13, 13; Ioan Paul al II-lea 1988, § 41; Bișoc 2003, § 2.4.

⁷⁰ NDQ, § 1.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI PENTRU LUMEA DE AZI

însuflețită de spiritul evanghelic și acțiunea Bisericii înseși. Astăzi, și în domeniul politic, solidaritatea trebuie să îmbrace o formă mondială, vizând mai cu seamă cultivarea păcii. Credincioșii laici nu pot rămâne indiferenți față de atâtea forme în care este astăzi încălcat spiritul păcii: violență, război, terorism, tortură, amenințări nucleare, militarizarea politicii, înarmarea nucleară etc. Discipoli ai Domnului păcii, credincioșii vor fi făcători de pace, atât prin convertirea inimii cât și prin acțiuni în favoarea dreptății, adevărului, libertății, iubirii, adevăratele fundamente ale păcii. Ei vor colabora cu diverse instituții naționale și internaționale, preocupându-se constant de educarea umanității la spiritul slujirii, renunțarea la ură, răzbunare și egoism. Solidaritatea este cea mai bună cale spre pace și progres⁷¹.

Laicii pot să joace un rol important în contextul actual al lărgirii Uniunii Europene, militând pentru ideea că în fapt nu este într-atât vorba despre o lărgire a Europei, cât despre o re-unificare a sa, dat fiind faptul că Europa nu aparține unui grup de națiuni, ci tuturor națiunilor sale, înglobând culturile tuturor popoarelor. Ei trebuie să convertească părerea asupra viitoarei Europe – văzută de conducătorii săi ca un continent puternic, negându-se orice referință la spiritualitate – în aceea a unui continent solidar față de națiunile care nu îi aparțin; ei trebuie să militeze pentru recunoașterea valorilor Europei, inclusiv a moștenirii sale creștine, a rolului și locului Bisericii în devenirea acestui continent și nu în ultimul rând a libertății religioase, fără de care Europa și-ar nega propria identitate și nu ar putea fi cu adevărat o Europă a tuturor⁷².

3. În chip de concluzii

Laicilor papa Ioan Paul al II-lea le-a reamintit în chip constant valabilitatea documentelor conciliului Vatican II și în mod special a decretului asupra apostolatului laicilor *Apostolicam actuositatem* și a constituției pastorale *Gaudium et spes*, asupra Bisericii în lumea actuală. El spunea în 2000, cu ocazia închiderii Congresului mondial al laicilor: „Ca și atunci, și astăzi aș vrea să vă încredințez din nou, în mod simbolic, vastul patrimoniu conciliar, în mod special vouă, dragi credincioși laici, apostoli ai mileniului III, amintind faptul că tocmai laicilor – conducători, gânditori, oameni de știință, artiști, femei, muncitori, tineri, săraci, bolnavi – le-a încredințat conciliul mesajul de închidere destinat întregii omeniri. În acest fragment epocal, mesajul conciliului Vatican II apare mai actual decât oricând: condițiile actuale, în fapt, pretind ca angajamentul vostru apostolic în calitate de laici să fie încă mai intens și extins. Studiați conciliul, aprofundați-l, însușiți-vă spiritul său și direcțiile sale: veți găsi în acesta lumină și putere pentru a mărturisi Evanghelia în orice domeniu al existenței umane”⁷³.

Credincioșii laici trebuie să răspundă mai prompt ca oricând în zorii mileniului III chemării lui Cristos de a lucra în via Tatălui, întrucât azi se manifestă numeroase schimbări la nivel eclezial, social, economic, politic, cultural care pretind acțiunea tuturor credincioșilor, și mai cu seamă a laicilor. Indiferența laicilor ar fi – în dificila situație prezentă – mai puțin acceptabilă ca oricând. Să ne gândim din nou la parabola lucrătorilor

⁷¹ Ioan Paul al II-lea 1988, § 42.

⁷² NPCL.

⁷³ Ioan Paul al II-lea 2000-CMAL, § 1.

viei și la îndemnul adresat tot mai ferm de către stăpân lucrătorilor din ceasurile târzii. Prin însuși faptul de a fi primit sacramentele inițierii creștine, laicii sunt părtași ai vieții Bisericii, cu tot ceea ce aceasta implică, mai cu seamă misiunea sa de mântuire. Glasul Domnului se face auzit prin intermediul întâmplărilor istoriei profane și a celei bisericesti, chemând oamenii să găsească soluții viabile la problemele lumii și Bisericii. De aceea, toți credincioșii trebuie să privească cu mult realism la lumea în care trăim, cu valorile și dificultățile sale, cu așteptările și speranțele sale: aici trăim cu toții și aici trebuie să aducem lumina Evangheliei⁷⁴.

Iată în încheiere câteva cuvinte ale papei Ioan Paul al II-lea adresate membrilor Acțiunii Catolice italiene, dar valabile pentru orice credincios laic: „Biserica... are nevoie de laici gata să-și dedice existența apostolatului și să stabilească, mai ales cu comunitatea diecezană, o legătură care să dea profunzime vieții lor și drumului lor spiritual. Are nevoie de laici a căror experiență să manifeste în mod concret și cotidian măreția și bucuria unei vieți creștine; laici care să vadă în botez rădăcina demnității lor, în comunitatea creștină – familia cu care să își împărtășească credința, iar în păstor tatăl care îndrumă și susține drumul fraților; laici care nu reduc credința la fapte private și nu ezită să poarte sămânța Evangheliei în relațiile umane, în instituții, în teritoriile și în noile locuri ale globalizării, pentru a construi o civilizație a iubirii.... Îmi place să vă spun fiecăruia dintre voi: *duc in altum!*... Ai curajul de a înfrunta viitorul. Povestea ta, marcată de exemplul luminos al sfinților și al fericirilor, strălucește și astăzi prin fidelitatea față de Biserică și față de exigențele timpului nostru, cu acea libertate caracteristică celui care se lasă călăuzit de Spiritul Sfânt și năzuiește cu putere spre idealuri mari. *Duc in altum!* Fii în lume o prezență profetică, promovând acele dimensiuni ale vieții uitate și cu atât mai mult necesare, precum interiorizarea și liniștea, responsabilitatea și educația, gratuitatea și serviciul, sobrietatea și fraternitatea, speranța în ziua de mâine și dragostea pentru viață. Acționează în mod eficient pentru ca societatea de astăzi să redobândească sensul adevărat al omului și al demnității sale, valoarea vieții și a familiei, a păcii și a solidarității, a dreptății și a milei. *duc in altum!* Ai curajul umil de a-ți fixa privirea asupra lui Isus pentru a face să pornească de la El reînnoirea ta autentică. Astfel îți va fi mult mai ușor să distingi între ceea ce este necesar și ceea ce este trecător și vei trăi înnoirea ca pe o aventură a Spiritului, care te va face capabil să parcurgi și cărările anevoioase ale deșertului și ale purificării, pentru a ajunge să experimentezi frumusețea vieții noi, pe care Dumnezeu nu încetează să o ofere celor care cred în El... Nu-ți fie teamă! Tu aparții Bisericii și ești în inima Domnului, care nu încetează să îți călăuzească pașii spre noutatea niciodată depășită a Evangheliei”⁷⁵.

4. Prescurtări bibliografice și bibliografie

AA: *** Vatican II. Decret despre apostolatul laicilor *Apostolicam actuositatem*, [http:// www.catholica.ro](http://www.catholica.ro)

AG: *** Vatican II. Decret privind activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes*, [http:// www.catholica.ro](http://www.catholica.ro)

⁷⁴ Mt. 20, 6-7; Ioan Paul al II-lea 1988, § 3.

⁷⁵ Ioan Paul al II-lea 2002, § 3-4.

LOCUL ȘI ROLUL LAICILOR CATOLICI ÎN TRANSMITEREA CREDINȚEI
PENTRU LUMEA DE AZI

Balthasar 1979: Balthasar, Hans-Urs von, Faut-il des laïcs dans l'Église?, *Communio* n° IV, 2/martie-aprilie 1979, p. 7-17

Bișoc 2003: Bișoc, Alois, Creștinii laici. Identitate și misiune, <http://www.profamilia.ro/omul.asp?idmis=5>

CA: *** La catechesi degli adulti nella comunità cristiana. Alcune linee e orientamenti, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/clergy/documents/rc_con_clergy_doc_19900414_adults-catechesis_it.html

CBC: *Catehismul Bisericii Catolice*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică 1993

Fitzgerald: Fitzgerald, Michael L., L'impegno dei laici nel dialogo interreligioso, http://www.internetica.it/dialogoint_laici.htm100

GS: *** Vatican II. Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, <http://www.catholica.ro>

Giussani 1993: Giussani, Luigi, *Un'avvenimento di vita, cioè una storia*, Roma, Il Sabato 1993

Ioan Paul al II-lea 1987: Ioan Paul al II-lea, Messaggio. Giornata missionaria mondiale, 1987, <http://www.giovannipaolosecondo.raui.it/pastorale/missionarie/index.php?a=1987>

Ioan Paul al II-lea 1988: Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* su la vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_it.html

Ioan Paul al II-lea 2000-CMAL: Ioan Paul al II-lea, Congresso mondial dell'apostolat dei laici, Angelus (26.11.2000), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/documents/hf_jp-ii_ang_20001126_jubillaity_it.html

Ioan Paul al II-lea 2000-MCL: Ioan Paul al II-lea, Messaggio ai partecipanti al Congresso del laicato cattolico, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/documents/hf_jp-ii_spe_20001125_jubilee-laity_it.html

Ioan Paul al II-lea 2000-OCE: Ioan Paul al II-lea, Celebrazione eucaristica in occasione del Congresso mondial del laicato cattolico, Omelia (26.11.2000), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/documents/hf_jp-ii_hom_20001126_jubillaity_it.html

Ioan Paul al II-lea 2002: Ioan Paul al II-lea, Discurs adresat participanților la a XI-a Adunare Generală a Acțiunii Catolice Italiene, <http://www.catholica.ro/documente/index3.asp?id=118>

IQC: Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/clergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_it.html

Lazzati 1989: Lazzati, Giuseppe, *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, Roma, AVE 1989

LG: *** Vatican II. Constituția dogmatică despre Biserica *Lumen Gentium*, <http://www.catholica.ro>

LTC: *** Il laico testimone cattolico della fede nella scuola, [http:// www.vatican.va / roman_curia / congregations / ccatbeduc / documents / rc_con_ccatbeduc_doc_19821015_lay-catholics_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatbeduc/documents/rc_con_ccatbeduc_doc_19821015_lay-catholics_it.html)

Martins: Martins, José Saraiva, Il significato dei santi oggi in un mondo che cambia, [http:// www.vatican.va / roman_curia / congregations / csaints / documents / rc_con_csaints_doc_20030315_martins-saints_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20030315_martins-saints_it.html)

Martins 1997: Martins, José Saraiva, I laici nella Chiesa del XXI secolo, [http:// www.ciofs.org / per / 1997 / lc97it25.htm#a0](http://www.ciofs.org/per/1997/lc97it25.htm#a0)

NPCL: *** Pontificio consiglio per i laici, Notiziario, [http:// www.vatican.va / roman_curia / pontifical_councils / laity / documents / rc_pc_laity_doc_20040317_notiziario-pc-laici_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20040317_notiziario-pc-laici_it.html)

NDQ: *** Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, [http:// www.vatican.va / roman_curia / congregations / cfaith / documents / rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_it.html)

Paul al VI-lea 1963: Paul al VI-lea, Discorso agli *auditores* laici del concilio (29 noiembrie 1963), [http:// www.vatican.va / holy_father / paul_vi / speeches / 1963 / documents / hf_p-vi_spe_19631129_auditores-laici_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19631129_auditores-laici_it.html)

Paul al VI-lea 1976: Paul al VI-lea, Lettera apostolica in forma di *motu proprio Apostolatus peragendi* (10 decembrie 1976), [http:// www.vatican.va / holy_father / paul_vi / motu_proprio / documents / hf_p-vi_motu-proprio_19761210_apostolatus-peragendi_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19761210_apostolatus-peragendi_it.html)

Rouet 2002: Rouet, Albert, Le laïcat dans l'Église, [http:// sscroix.free.fr / colloque2002 / rouet_intro.htm](http://sscroix.free.fr/colloque2002/rouet_intro.htm)

Rylko 2000: Rylko, Stanislaw, Intervento, Giubileo dell'apostolato dei laici, Conferenza stampa di presentazione del Congresso del laicato cattolico sul tema: „Testimoni di cristo nel nuovo millennio” (Roma, 25-30.11.2000), [http:// www.vatican.va / jubilee_2000 / jubilevents / jub_jubillaiety_20001120_press-conference_it.html](http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_jubillaiety_20001120_press-conference_it.html)

Schinella: Schinella, Ignazio, I laici nella Chiesa. I laici sono chiamati a testimoniare nel mondo con impegno e fecondità non inferiori ai presbiteri, [http:// www.nova3.com / parrocchie / _riflessioni / laici.htm](http://www.nova3.com/parrocchie/_riflessioni/laici.htm)

Strafford 2000: Strafford, James Francis, Intervento, Giubileo dell'apostolato dei laici, Conferenza stampa di presentazione del Congresso del laicato cattolico sul tema: „Testimoni di cristo nel nuovo millennio” (Roma, 25-30.11.2000), [http:// www.vatican.va / jubilee_2000 / jubilevents / jub_jubillaiety_20001120_press-conference_it.html](http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_jubillaiety_20001120_press-conference_it.html)

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

ROBERT TAFT, *A PARTIRE DALLA LITURGIA. PERCHÉ È LA LITURGIA CHE FA LA CHIESA*, ROMA, LIPA, 2005, 448 p. (*PLECÂND DE LA LITURGIE. DE CE ESTE LITURGHIA CEA CARE FACE BISERICA*)

Acest volum de articole publicate în italiană propune un portret de cercetare mai puțin cunoscut al ieziuitului american Robert Taft, profesor emerit la Institutul Pontifical Oriental din Roma, una din cele mai prestigioase personalități ale cercetării liturghiei Răsăritului creștin. Prezentat de editura romană Lipa, consacrată studiilor tradițiilor creștinilor răsăriteni în dialog cu lumea contemporană, și articulat în trei părți, volumul constituie un exemplu reușit de teologie practică care pune în valoare prețioasele referințe critice și istorice care au caracterizat întotdeauna înalta ținută științifică a autorului.

Un prim articol al secțiunii introductive, cea mai marcantă prin provocarea sa pastorală, încearcă să demistifice prejudecățile occidentale asupra „absenței” reformei liturgice în Răsărit și imobilismul aparent al răsăritenilor. Evoluția formelor ascunde frecvent un dinamism al vieții liturgice concrete a unei comunități care trebuie revăzută pentru a relansa o teologie pertinentă a liturghiei. Influențele ritului latin din vremea modernității au fost după Taft o deculturalizare în defavoarea identității rituale a Bisericilor unite.

Autorul încearcă apoi, plecând de la definiția liturghiei drept celebrare a tainelor mântuirii și expresie a identității ecleziale, să reconsidere reînnoirea teologică de la aprofundarea pastorală a câtorva din practicile liturgice bizantine aparent controversate: epicleza, ritul căldurii sfinților înainte de împărtășanie (*εϋελον*), împărtășania copiilor la botez. Paginile următoare evocă apoi unitatea dintre cultură, evlavie, iconografie și liturghie la Bizanț, subliniind două pericole istorice: închiderea într-un univers misteric/ magic și abandonarea practicii frecvente a sfințelor Taine de către credincioși chiar dacă se poate asista la o reflecție teologică de înaltă calitate după renașterea isihastă.

După prezentarea unui succint parcurs misionar al creștinismului răsăritean și catalogarea principiilor inculturării istrate prin articolele introductive, a doua secțiune a cărții confirmă prin câteva chestiuni specifice fundamentele cercetării autorului asupra formelor liturgice. Aducând noi lumini în percepția universului cultural și alegerilor teologice ale liturghiilor răsăritene, autorul subliniază în cele șapte articole ale secțiunii că principiile reînnoirii liturgice stau în însăși evoluția istorică a fiecărei tradiții. Se regăsește astfel o remarcabilă sinteză asupra anaferei lui Adai și Mari, al cărei uz în

Biserica asiriană a fost acum câțiva ani recunoscut de Biserica Romei pe temeiul fidelității în a se conforma gestului și rugăciunii lui Cristos de la ultima cină.

Istoria psalmodiei în liturghia bizantină, devoțiunea liturgică a sfinților și pomenirile lor în timpul anului liturgic sau în cadrul anaferei, referințele literare sau gestica privind prezența Spiritului Sfânt sunt câteva din elaborările teologice definitorii ale Bisericii de tradiție bizantină și a viziunii sale unitare între devoțiunea liturgică, mistagogie, iconografie și ritual. Autorul prezintă de asemenea în această secțiune săptămâna mare bizantină, reminiscență a practicii ierosolimitene, dar îmbogățită ulterior prin sensibilitatea monahală, ale cărei structuri descoperă, prin apelurile inteligente la imnografie, sensul teologic al elaborărilor rituale ale patimii.

Printr-un remarcabil studiu de liturghie comparată, Taft descrie apoi din perspectiva oblațiunii logica interioară a anaferei bizantine, studiată în unitatea sa, pentru o viziune teologică unitară a sfințirii darurilor. O ultimă privire a acestei secțiuni, consacrată epiclezei dintr-o perspectivă ecumenică, mărturisește principiul celor două expresii liturgice răsăriteană și apuseană, marcate fiecare de teologia sa, ireductibile e adevărat, dar aparținând aceleași credințe comune a Bisericilor.

A treia secțiune a cărții descoperă într-un prim articol, plecând de la datele biografice ale autorului, sufletul însuși al lui Robert Taft, viața sa, formația în ordin, experiențele sale pe teren în întâlnirea cu Bisericile răsăritului care i-au dat pasiunea pentru liturghie ca viață a Bisericii. Ultimele pagini, consemnate ca pagini de jurnal ținut în timpul vizitelor la mănăstirile copte din Egipt, îl mărturisesc pe autor ca rafinat observator al liturghiei vii – lucrare a Spiritului – temă care i-a însemnat în același timp opera de înaltă erudiție și totodată simțul viu al celebrării în sânul tradiției bizantine.

Unitar prin atenția consacrată sensului pastoral al liturghiei, acest volum permite cititorului competent să aprofundeze datele istorice ale cercetării liturghiei bizantine și în același timp să perceapă prospețimea teologică ale unor texte de unde răzbat calitățile spirituale și practica liturgică a autorului.

Mihai FRĂȚILĂ

**CRISTOFORO CHARAMSA, *IL ROSARIO – UNA
SCUOLA DI PREGHIERA CONTEMPLATIVA. RIFLESSIONI
SULLA LETTERA APOSTOLICA ROSARIUM VIRGINIS
MARIAE*, in Appendice: *I misteri della luce*, Libreria Editrice
Vaticana, Città del Vaticano 2003, 102 p.**

Il volumetto di don Cristoforo Charamsa è una riflessione teologica, mantenuta anche nei toni di una meditazione spirituale, sulla lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Rosarium Virginis Mariae*, che è stato l'ultimo documento mariano del Papa polacco. In questo atto pontificio veniva indetto un speciale Anno del Rosario, ma soprattutto si lanciava una vera e propria riforma della millenare preghiera della Corona. L'autore, il sacerdote e teologo polacco, in questo testo, accessibile e di gradevole lettura, avvicina le linee guida della lezione pontificia sul Rosario. Sottolinea la grande prospettiva cristocentrica in cui deve essere inquadrata la devozione mariana. Abbozza la storia del Rosario, situandolo tra le varie scuole di preghiere e di pratiche spirituali, per tracciare, sulla scia della lettera apostolica, il suo valore perenne. Anche per l'uomo d'oggi la preghiera rosaria può infatti costituire una scuola quotidiana di meditazione e di vera contemplazione dei misteri di Cristo e della sua Madre. A questo scopo l'autore indica vari consigli per una migliore preghiera del Rosario che possa salire fino all'ideale contemplativo. Infine, attraverso questa forma di preghiera si stimola il recupero della teologia dei misteri di Cristo, già ben esposta nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, ma forse necessitante ancora una rinascita nella riflessione teologica. Uno dei maestri di tale scuola innamorata di Cristo era San Tommaso d'Aquino, ed è proprio lui ad offrire le meditazioni – scelte dall'autore della pubblicazione – ai cinque nuovi misteri del Rosario istituiti da Giovanni Paolo (in appendice). Don Charamsa invece propone le sue cinque letture teologiche dei nuovi misteri, rileggendoli nell'ottica pasquale e gloriosa, ecclesiale e sacramentale. In questo modo propone non le meditazioni per pregare, ma una base teologica per la stessa preghiera rosaria. Si notano, poi, le riproduzioni delle opere d'arte che bene completano il volume e diventano anche ulteriore spinta alla meditazione. Il libro è stato già ben accolto in Italia e tradotto in parte – in forma di articoli – in tedesco, spagnolo e russo.

George PAŞTIU