

## **DIZABILITATEA – DREPTUL LA VIAȚĂ SAU EUGENIA? O PERSPECTIVĂ RAPORTATĂ LA CERCETĂRILE GENETICE**

**Bogdan BLAGA**

**ZUSAMMENFASSUNG:** **Disabilität – das Recht zum Leben oder Eugenie ? Eine Perspektive die sich auf den genetischen Forschungen bezieht.** Die Entwicklungen in der genetischen Forschung haben bei den behinderten Personen Hoffnungen aber auch Ängste erzeugt. Von Seite der Beteiligten kommen verschiedene Stellungnahmen, was den Anfang des Lebens betrifft.

Diese Stellungnahmen bewegen sich zwischen neuen Formen von Eugenik und dem Recht auf Leben. Auf der einen Seite haben wir die behinderten Personen (mit verschiedenen Meinungen, was das Recht auf Leben angeht) und auf der anderen Seite die genetischen Forscher und ihre Forschungsergebnisse. Ein Dialog zwischen den beiden Stellungnahmen wird kaum geführt. Die behinderten Personen fürchten sich, dass die Genetikforschung neue Probleme für die Leidenden verursachen wird, aber zugleich kämpfen sie für eine neue Anschauungsweise (Denkart): die Behinderungen sollen nicht als etwas Problematisches angesehen werden, sondern sie reflektieren (spiegeln) die Mannigfaltigkeit des menschlichen Wesens. Diese Mannigfaltigkeit muss unterstützt und darf nicht reduziert werden.

Wir werden auch die Stellungnahmen der UNESCO und der katholischen Kirche zu dieser Problematik kurz vorstellen.

### **I. Introducere**

Evoluțiile în cercetarea genetică au generat multe speranțe, dar și temeri în ceea ce privește persoanele cu dizabilități, generând din partea actorilor implicați poziții dintre cele mai diverse vis-à-vis de începutul de viață. Aceste poziții se situează între noi forme de eugenism și dreptul la viață, interogând statutul conceptului de persoană.

Materialul consultat este unul divers, reflectând necesitatea interdisciplinarității în tratarea acestor probleme. Chiar dacă pozițiile sunt definite clar, ele trebuie interpretate și citite prin prisma interdisciplinarității, interdisciplinaritate care presupune comunicare între cei implicați.

### **II. Evoluția geneticii**

Pentru a înțelege cât mai bine situația actuală a geneticii trebuie să facem un fel de *anamnesis* și prin urmare să ne întoarcem în timp. La începutul anilor 1970, biologia

decodează moleculele de ADN, izolează genele și precizează rolul lor în producția unei proteine. De aici și „geniul geneticii” rod al unei cunoașteri mai bune a genelor<sup>1</sup>.

Anii '80 și '90 au fost marcați de două potențiale evoluții contradictorii. Pe de-o parte, persoanele cu handicap se organizau într-o nouă mișcare socială pentru a face față excluderii din societatea contemporană și pentru a-și obține drepturile civile. În multe țări a fost promulgată legea antidiscriminare, iar barierele impuse acestor oameni au început să fie ridicate. Susținând că societatea este cea care-i transformă în handicapați și nu propriile corpuri, persoanele cu dizabilități au început să lupte contra atitudinilor negative privind aceste handicapuri, punând bazele unei puternice identități politice<sup>2</sup>. Pe de altă parte progresele făcute în cunoașterea genetică și dezvoltarea programelor de screening prenatal promit o îmbunătățire a sănătății pe baza întreruperii selective a sarcinilor alterate genetic, adăugând, posibilitatea ca terapiile genetice să vindece bolile genetice.

### III. Poziții *pro* și *contra* în jurul celor două perspective

Între aceste două perspective a existat puțină comunicare. Ne putem pune întrebări de genul: De ce există o tensiune între ele? Care este obiectul tensiunii? Persoana umană sau ființa umană? Chiar și în rândul aceluiași tabere există atitudini diferite, de aici rezultând încă o dată complexitatea problemelor.

---

<sup>1</sup> Având deja această privire generală asupra evoluției geneticii se impune prezentarea succintă a câtorva dintre secțiunile majore ale testării genetice.

*Testarea genetică* constă în utilizarea unor proceduri de laborator în vederea identificării variațiilor specifice ale formei sau numărului genelor sau cromozomilor unei persoane.

Termenul de *screening genetic* se referă la testarea sistematică a populației, independent de antecedentele medicale ale familiei sau de simptomele bolii. Screeningul poate fi îndreptat spre o populație întreagă sau spre subpopulații, bazându-se pe riscuri deja cunoscute pentru grupuri de populații.

Testele genetice sunt efectuate pentru diferite scopuri și în momente diferite din viața unei persoane.

a) *Testarea genetică în vederea diagnosticării tulburărilor genetice* – poate fi întreprinsă pentru a culege informații privind structura genetică a unei persoane cu scopul confirmării unui diagnostic bazat pe simptome.

b) *Testare și screening predictive* – testarea predictivă se realizează pe persoane sănătoase, asimptomatice pentru a confirma sau exclude un risc perceput la aceste persoane sau la urmașii lor în cazul unei posibile boli genetice. Scopul acestui tip de testare este de a preveni la persoanele și urmașii lor manifestarea tulburărilor genetice.

c) *Testarea în vederea identificării* – fiecare persoană are un genom unic, iar analiza genetică a variațiilor AND-ului unei persoane poate evidenția un tip unic. Acest tip de testare este utilizat în medicina legală (inclusiv pentru investigarea unor crime), teste de paternitate, precum și alte încercări de a infirma sau a confirma relații de familie între diferite persoane, cf. \*\*\* *Genetic testing and screening in the age of genomic medicine*, The New York State Task Force on Life and the Law, November 2000, p. 29-31.

<sup>2</sup> Tom Shakespeare, *Disability, Human Rights and Contemporary Genetics*, p. 1, în *Encyclopedia of the Human Genome*. Macmillan Publishers Ltd. Nature Publishing Group, 2003.

Opiniile persoanelor cu dizabilități au lipsit cu desăvârșire din cadrul discuțiilor pe teme genetice, deși aceștia susțin că perspectiva lor asupra rolului geneticii în general și al screening-ului prenatal în particular sunt de o importanță vitală asupra alterării și calității vieții<sup>3</sup>.

### 1. Poziția partizanilor geneticii

Adesea partizanii ai geneticii utilizează expresii precum „cromozomi vinovați”, „povara neputinței”, „ororile bolii genetice”. În entuziasmul lor pentru noua știință, mulți cercetători ignoră faptul că, beneficiile pentru sănătate pe care ei le-au promis, pot fi atinse (realizate), pe termen scurt, doar prin împiedicarea nașterii persoanelor cu dizabilități<sup>4</sup>. Multe persoane cu dizabilități se simt jignite profund de exagerarea ce se face în jurul descoperirilor noii genetici, precum și de limbajul negativ adesea utilizat pentru a denumi dizabilitatea (handicapul).

Alții însă, precum pionierii tehnologiei reproductive, se bucură de această posibilitate. Aceștia au declarat că „în curând va fi un păcat din partea părinților să aibă un copil care poartă sarcina grea a unei boli genetice”<sup>5</sup>.

În timp ce cercetătorii profesioniști se distanțează de trecutul eugenic și abuzurile asupra drepturilor omului, etosul fundamental al geneticii clinice contemporane ar putea susține o misiune similară<sup>6</sup>. Acesta este în special cazul unor societăți precum cea din Republica Populară Chineză.

### 2. Poziția persoanelor cu dizabilități

Opoziția față de cercetarea genetică vine din partea acelor persoane cu dizabilități care se opun tuturor tipurilor de avort, oameni care fac parte din organizații precum Societatea britanică pentru protecția copilului nenăscut (UK Society for the Protection of the Unborn Child-SPUC).

Opoziția vine și din partea membrilor mișcării pentru drepturile persoanelor cu dizabilități, care susțin întreruperea sarcinii unei femei din motive sociale, dar care se opun utilizării diagnosticului prenatal în vederea întreruperii selective a sarcinilor afectate de alterările/ tulburările genetice sau de dezvoltare<sup>7</sup>.

Caracteristicile fătului n-ar trebui să fie un factor determinant în alegerea avortului, altfel autonomia pacientului ar conduce:

- la selectarea pe bază de sex,
- la avort pe baza unor diferențe neînsemnate,
- la „copii proiectați”.

Filosofia mișcării de apărare a drepturilor celor cu dizabilități minimizează problemele cauzate de aceste dizabilități, concentrându-se asupra necesității înlăturării

---

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Tom Shakespeare, „Losing the plot?": medical and activist discourses of contemporary genetics and disability, în *Sociology of Health and Illness* 21 (5): 669-688, 1999.

<sup>5</sup> A. Rogers, Having disabled babies will be „sin” says scientist, *Sunday Times*, July 4, în T. Shakespeare, *Disability...*, p. 1.

<sup>6</sup> D. Paul, Eugenic anxieties, social realities and political choices, *Social Research* 59 (3), 663-683 în T. Shakespeare, *Disability...*, p. 1.

<sup>7</sup> T. Shakespeare, *Disability...*, p. 1.

barierelor sociale și de mediu. Genetica este percepută ca o amenințare, deoarece definește încă o dată dizabilitatea în termeni medicali, cu adevărat moleculari, și deoarece este utilizată pentru înlăturarea persoanelor cu dizabilități. Câțiva radicali pro-handicap au utilizat termeni de comparație precum „eugenie nazistă” sau genetică „drept cercetare și misiune de distrugere îndreptată împotriva celor cu dizabilități”. La rândul lor, diferite conferințe, demonstrații și publicații și-au îndreptat critica către scopurile și metodele cercetării genetice contemporane precum și către practica clinică.

Oricum nu toate persoanele cu dizabilități împărtășesc această opoziție față de genetică. Membrii unor grupuri favorabile cercetării genetice întâmpină acest tip de cercetare, deoarece ei speră că se vor obține tratamente, via terapia genetică, pentru bolile de care suferă. O organizație precum Grupul britanic de interes pentru genetică (UK Genetics Interest Group), care reprezintă familiile afectate de aceste maladii genetice, vine în sprijinul cercetării și proiectelor genetice<sup>8</sup>.

Similar, multe fundații de cercetare medicală au ca angajați persoane cu dizabilități (ex. strângerea de fonduri pentru cercetare). În special persoanele care suferă de boli degenerative, precum Friedreich ataxia, și nu cele care prezintă o stagnare a bolii, susțin cercetarea genetică.

Dreptul femeii de a alege. O a treia perspectivă, prezentă în cadrul comunității celor cu dizabilități, este mult mai nuanțată în ceea ce privește selectarea prenatală comparativ cu oponenții și susținătorii cercetării genetice. Evitând discursul extremist al eugeniei, dar sceptici în privința pretențiilor și a promisiunilor geneticii, adepții acestei poziții de mijloc susțin principiul prin care femeia are dreptul să aleagă. În loc să-i acuze pe indivizi de deciziile luate sau să condamne decizia de a întrerupe o sarcină afectată de o boală genetică, comentatorii se concentrează asupra contextului social în care aceste alegeri sunt făcute<sup>9</sup>.

### 3. Implicarea diferiților factori în alegere

Trei factori influențează în mod direct alegerea:

- lipsa unei informări echilibrate despre viața persoanelor cu dizabilități;
- dovada că s-ar putea să nu fie nondirectivă consilierea genetică, iar specialiștii ar exercita o presiune implicită în favoarea suprimării sarcinii;
- și nu în ultimul rând, rutinizarea îngrijirii prenatale care subminează posibilitatea consimțământului, oferind deseori puțin timp consilierii sau reflexiei<sup>10</sup>.

Factori sociali și culturali mult mai complecși pot juca un rol indirect, incluzând dovada conform căreia oamenii care aleg să nu-și facă un test prenatal sau aleg să nu întrerupă o sarcină sunt condamnați din cauza copiilor cu dizabilități pe care-i au. Mai mult, lipsa suportului social pentru aceste persoane cu dizabilități și familiile lor conduce la consecințe negative pentru cei care continuă aceste sarcini afectate. Frica

<sup>8</sup> T. Shakespeare, *Disability...*, p. 1.

<sup>9</sup> A. Asch, *Prenatal diagnosis and selective abortion: a challenge to practice and policy. American Journal of Public Health* 89 (11), 1649-1657, 1999, în T. Shakespeare, *Disability...*, p. 2.

<sup>10</sup> R. Rapp, *Testing Women, Testing Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*, New York, NY, Routledge 2000, în T. Shakespeare, *Disability...*, p. 2.

de a intra în conflict/ litigiu i-ar putea determina pe doctori să insiste asupra testării și întreruperii sarcinilor. Companiile de asigurare și/ sau serviciile de sănătate s-ar putea să nu mai fie dispuse să ofere sprijinul în cazul unor boli genetice evitabile.

#### **4. Dreptul persoanei la demnitate și respect**

Vom încerca să tratăm acest punct al prezentării dintr-o dublă perspectivă, aceea a organismelor internaționale și a Bisericii Catolice, perspectivă care nu se exclude, ci se completează.

Societatea asigură dreptatea socială când realizează condițiile care îngăduie asociațiilor și indivizilor să obțină ceea ce li se cuvine conform naturii și vocației lor<sup>11</sup>.

Cele două voci care trebuie să lupte pentru demnitatea și respectul persoanei umane sunt Statul și Biserica. Ambele instituții își exprimă poziția prin diversele declarații și acte oficiale.

##### **a. Poziția UNESCO**

Conferința Generală a UNESCO respinge „orice doctrină care promovează inegalitatea între rase și oameni...” Cercetările genetice trebuie să respecte pe deplin demnitatea umană, libertatea și drepturile omului, interzicând orice forme de discriminare bazate pe caracteristici genetice<sup>12</sup>.

Aceeași Conferință Generală a UNESCO a proclamat o serie de principii privind dreptul la respect față de propria demnitate și drepturile proprii<sup>13</sup>, indiferent de caracteristicile genetice; a nu reduce persoanele la caracteristicile genetice proprii, ci să le respectăm unicitatea și diversitatea<sup>14</sup>; obținerea consimțământului liber și informat în toate cercetările privind genomul uman<sup>15</sup> etc.<sup>16</sup>.

##### **b. Poziția Bisericii Catolice**

Luările de poziție ale Bisericii Catolice în orice problemă sunt exprimate prin Magisteriul ei, precum și în concilii. Un astfel de conciliu a marcat o cotitură importantă în deschiderea naturală a Bisericii Catolice la noile probleme contemporane, este vorba de Conciliul Vatican II (1962-1965).

Dreptatea socială nu poate fi obținută decât în respectarea demnității transcendente a omului. Persoana reprezintă scopul ultim al societății, care există în vederea ei<sup>17</sup>. Respectarea persoanei umane implică respectarea drepturilor care decurg din demnitatea ei de creatură.

---

<sup>11</sup> \*\*\* *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică București 1993, p. 409.

<sup>12</sup> \*\*\* *Universal Declaration on The Human Genome and Human Rights*, adopted unanimously and by acclamation on 11 November 1997 by the 29<sup>th</sup> session of the General Conference of UNESCO.

<sup>13</sup> \*\*\* *Universal Declaration...*, Art. 2 a) Toate persoanele au dreptul la respect față de propria demnitate și drepturile proprii, indiferent de caracteristicile genetice.

<sup>14</sup> \*\*\* *Universal Declaration...*, b) Această demnitate ne cere în mod imperativ să nu reducem persoanele la caracteristicile lor genetice proprii ci să le respectăm unicitatea și diversitatea.

<sup>15</sup> \*\*\* *Universal Declaration...*, Art. 5 b) În toate cazurile trebuie obținut consimțământul liber și informat.

<sup>16</sup> A se citi și articolele 6 și 12 din aceeași *Declarație*.

<sup>17</sup> \*\*\* *Catehismul Bisericii Catolice*, p. 409.

Creați după chipul Dumnezeului unic, înzestrați cu toți cu suflet și trup, oamenii au aceeași natură și aceeași origine. „Orice formă de discriminare în privința drepturilor fundamentale ale persoanei, fie pe plan social, fie cultural, fie că se bazează pe diferența de sex, rasă, condiție socială, limbă sau religie, trebuie depășită și eliminată, fiind contrară planului lui Dumnezeu”<sup>18</sup>.

„Venind pe lume, omul nu dispune de toate cele necesare pentru dezvoltarea vieții sale trupești și spirituale. Are nevoie de ceilalți. Apar diferențe legate de vârstă, capacitățile fizice, de aptitudinile intelectuale sau morale, de schimburile de care a putut beneficia fiecare, de distribuția bogățiilor”<sup>19</sup>. „Talanții” nu sunt distribuiți în mod egal<sup>20</sup>.

Carta drepturilor familiei, act emis de Sfântul Scaun Apostolic al Romei, prevede la articolul 4 următoarele:

Viața umană trebuie să fie respectată și protejată în mod absolut încă din momentul concepției ei.

b) Respectul pentru demnitatea ființei umane exclude orice manipulare experimentală sau exploatare a embrionului uman.

c) Toate intervențiile asupra patrimoniului genetic al persoanei umane, care nu au ca scop corectarea anomaliilor, constituie o încălcare a dreptului la integritate fizică și împiedică binele familiei.

d) Copiii cu handicap au dreptul de a găsi în casă sau în școală un mediu adaptat dezvoltării lor umane<sup>21</sup>.

#### **IV. Temeri și speranțe ale persoanelor cu dizabilități**

Multe persoane cu dizabilități se tem că genetica va cauza probleme pentru cei care suferă în prezent, precum și că va reduce numărul celor ce se vor naște în viitor. Consecințele screening-ului genetic sporit/ intensificat ar putea conduce la o discriminare accentuată, îndreptată împotriva acestor persoane, dacă vor fi văzute ca o „problemă ce ar fi putut fi evitată”<sup>22</sup>. Soluțiile genetice ar putea înlocui polițele sociale de asigurare, menite să sprijine aceste persoane afectate.

Dacă numărul celor cu dizabilități din rândul populației va scădea, persoana cu dizabilitate va fi tot mai stigmatizată, iar serviciile de susținere s-ar diminua (reduce). Persoanelor cu dizabilități, care ar dori să aibă copii, li s-ar impune fie să nu reproducă, fie să profite de avantajul tehnicilor screening genetic pentru a evita nașterea unor copii asemenea lor.

Chiar dacă prin discursul ei medicina reproductivă susține libertatea de alegere a aceluia care, suferinzi fiind de o dizabilitate<sup>23</sup> ar dori să aibă copii care să împărtășească aceeași condiție, totuși aceasta nu este o opțiune susținută de specialiști sau serviciile de sănătate.

---

<sup>18</sup> \*\*\* *GS*, 29, § 2.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cf. Mt 25, 14-30 ; Lc 19, 11-27.

<sup>21</sup> Sfântul Scaun, *Carta drepturilor familiei*, Editura Presa Bună, Iași 2000, p. 13.

<sup>22</sup> T. Shakespeare, *Disability...*, p. 2.

<sup>23</sup> De exemplu surzenia.

DIZABILITATEA – DREPTUL LA VIAȚĂ SAU EUGENIA?  
O PERSPECTIVĂ RAPORTATĂ LA CERCETĂRILE GENETICE

În loc să susțină eliminarea dizabilității din lume, multe persoane cu această condiție luptă pentru o schimbare de mentalitate: aceste dizabilități să nu fie văzute ca un aspect problematic, o condiție absolut necesară fiind existența sprijinului social necesar. Paradoxal, progresele înregistrate de medicină în secolul XX au revoluționat viața, prelungind durata vieții și reducând morbiditatea în rândul multor persoane cu handicap. În același timp noi tehnologii pot diminua barierele de comunicare și dificultățile locomotorii, în timp ce tot mai multe medii facilitează accesul la educație și muncă pentru aceste persoane. În acest context, mișcarea celor cu dizabilități a pledat ca dizabilitatea să nu fie văzută ca o problemă. Unii radicali susțin că dizabilitatea în sine este un lucru bun, considerând nașterea altor asemenea oameni ca fiind bine venită<sup>24</sup>.

Persoane care susțin fie drepturile celor cu dizabilități, fie valorile religioase întâmpină în mod pozitiv prezența acestora în societate, prin ei reflectându-se diversitatea speciei umane. Diversitatea (diferența) trebuie susținută și nu redusă. Fiecare persoană în parte își aduce o contribuție diferită la bunul mers al lumii și trebuie apreciată pentru ea însăși. Scopul vieții nu trebuie căutat în idealuri precum cariera sau bogăția materială, ci în relațiile interumane și în comuniunea spirituală<sup>25</sup>. Această abordare este una care se bazează pe filozofile spirituale sau comunitare, filozofii care vin în contrast cu etosul individualist și competitiv ce domină societatea occidentală<sup>26</sup>.

Discuția în jurul avortului este una dominantă în ceea ce privește genetica și dizabilitatea, dar aceasta se va schimba în viitor. În primul rând cercetările viitoare pot conduce la terapii genetice sau intervenții farmaceutice care pot diminua aspectele negative ale bolilor genetice, fără a evita nașterea unor oameni cu astfel de dizabilități. În al doilea rând controversa ridicată de disputele în jurul dizabilității și genetiicii vor deveni din ce în ce mai importante pentru „cei neafecțați”, cei sănătoși. Fiecare persoană are defecte în genomul ei, iar factorii genetici ai multor boli comune/frecvente sunt descoperiți în prezent. Pe viitor, genele implicate în multe variații normale și comportamentale vor fi identificate, iar tehnici noi de diagnosticare vor permite o rapidă recunoaștere/ identificare a caracteristicilor unui individ înainte sau după naștere.

De aceea, probleme de genul normalitate și diferență, terapie și ameliorare, precum și ceea ce constituie „o viață mai bună” vor deveni caracteristice pentru fiecare. Decizia privind intervenția potrivită în cazul fiecărei diferențe genetice va fi vitală. Aceste diferențe pot fi prenatale, postnatale, medicale, psihologice, de mediu, sociale și culturale în funcție de particularitatea fiecărei boli. Avortul nu va mai fi unicul răspuns ce trebuie/ poate fi dat unui diagnostic privind o deviație genetică<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> T. Shakespeare, *Disability...*, p. 2.

<sup>25</sup> Vanier J. , *Becoming Human*, London, Darton, Longman and Todd 1999, în T. Shakespeare, *Disability...*, p. 2.

<sup>26</sup> Idealul este ca aceste abordări să nu fie contradictorii ci să se întrepătrundă; extremele nu duc la dezvoltare și înțelegere, ci nasc noi tensiuni și tabere.

<sup>27</sup> T. Shakespeare, *Disability...*, p. 2.

## V. Riscul eugeniei

Problemele cu care se confruntă cele două tabere se accentuează în jurul subiectului eugeniei, poate cu siguranță problema cea mai spinoasă a acestei discuții.

Conceptul de „eugenie” al lui Galton derivă dintr-o aplicare defectuoasă a teoriilor lui Darwin și a conceptului de „supraviețuire a celui mai adaptabil”. Teoria lui Darwin susține că membrii unei specii care se „adaptează” cel mai bine unui mediu particular au șansele cele mai mari de supraviețuire și de atingere a vârstei reproductive în comparație cu membrii altor specii care sunt „mai puțin adaptabili” la acel mediu. Galton a interpretat în mod greșit „adaptabilitatea” oamenilor pe o scară absolută (unii oameni sunt inerent superiori altora) în loc să o facă pe o scară relativă (persoane diferite sunt mai mult sau mai puțin adaptabile unor medii diferite). Criteriile eugeniei privind „inadaptabilitatea” umană includeau „comportamentul imoral”, sărăcia, inteligența sub nivelul mediu, boli cu debut târziu<sup>28</sup> cu toate că acestea nu influențau abilitatea de a reproduce<sup>29</sup>. Conform acestei păreri denaturate, aparținând eugeniei, serviciile de sănătate sprijinite de stat și programele de asistență socială care susțineau aceste clase inferioare erau percepute ca o „selecție artificială”, selecție ce a denaturat procesul de selecție naturală, amenințând cu „degradarea rasei”<sup>30</sup>.

## VI. Concluzii

Problemele ivite în genetică necesită o înțelegere a semnificației persoanelor și a mijloacelor utilizate în genetică și care influențează calitatea vieții acestora. O etică îndreptată spre persoană ar putea să pună în evidență responsabilitatea fiecăruia.

După cum am anunțat la punctul anterior<sup>31</sup> trebuie să clarificăm posibila distincție dintre persoană și ființă umană. Profesorul Engelhardt<sup>32</sup> consideră persoane ființele conștiente de ele însele, raționale, având sensul propriei lor identități, liberi în alegerile lor. Numai persoanele care pot accede la argumente etice sunt agenți morali. Dacă aceasta este definiția persoanei, atunci trebuie să admitem că nu toți oamenii sunt persoane. Fetușii, nou născuții, ființele care au handicap sever, cei care sunt în comă fără speranță ne oferă exemple, care sunt după termenul lui Engelhardt „non-persoane”. Este adevărat că aceste persoane nu pot să aleagă ele însele felul de a-și conduce viața, de a evalua costurile și beneficiile, să riște, să decidă, pe scurt să fie autonome. Atunci, chiar dacă aparțin speciei *Homo sapiens*, nu pot să aibă prin ele însele un statut în comunitatea morală. Or, principiul autonomiei și corolarul respectului mutual privește numai persoanele.

Pontiful roman Benedict al XVI-lea<sup>33</sup> în *Donum Vitae* ne invită să acționăm în așa fel încât să tratăm umanitatea din persoana noastră ca și aceea din celelalte

<sup>28</sup> Ex. boala Huntington.

<sup>29</sup> \*\*\* *Genetic Testing...*, p. 81.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Vezi III. *Poziții pro și contra în jurul celor două perspective*.

<sup>32</sup> Bioetician, editor al revistei *The Journal of Medicine and Philosophy*, co-editor al colecției *Philosophy and Medicine*, cunoscut pentru cartea sa *The Fundamentals of Bioethics*.

<sup>33</sup> Cardinalul Joseph Ratzinger, la acel moment prefect al Congregației pentru doctrina credinței.



DIZABILITATEA – DREPTUL LA VIAȚĂ SAU EUGENIA?  
O PERSPECTIVĂ RAPORTATĂ LA CERCETĂRILE GENETICE

persoane, întotdeauna ca și un scop și nu numai ca și un mijloc. A spune „persoană” nu înseamnă numai a spune „ființă umană”. Aceasta înseamnă să notăm și ideile de măreție, demnitate, apel la respect, inviolabilitate. A desemna un individ uman ca persoană nu înseamnă mai întâi a o descrie, ci „a invoca asupra lui respectul pe care-l datorăm demnității sale”, de a-l face să apară ca și o obligație, adică să ne situăm la un nivel etic.

Această generație este invitată să aibă o apropiere globală de ființa umană, pentru a răspunde cel mai bine chestiunilor ridicate de biomedicină.

Ființa umană este o ființă în devenire. Ea trebuie văzută ca o unitate. Persoana umană „nu poate fi redusă la un obiect care servește”. Demnitatea se reflectă asupra corpului – parte constitutivă a persoanei, care se manifestă și se exprimă prin corp.

Nu putem interpreta totul prin prisma utilitarismului, a randamentului dat în folosul societății. Privind persoana în acest mod, riscăm fie să o transformăm într-un „robot” (persoanele apte), fie în „ceva indezirabil” (persoanele cu dizabilități).

## VII. Bibliografie structurată

### Izvoare

\*\*\* *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2002.

### Documente magisteriale

\*\*\* *Conciliul Vatican II*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București 2000.

\*\*\* *Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București 1993.

Sfântul Scaun, *Carta drepturilor familiei*, Editura Presa Bună, Iași 2000.

Ioan Paul al II-lea, *Evangelium Vitae, scrisoare enciclică către episcopi, preoți și diaconi, către călugări și călugărițe, către credincioșii laici și către toți oamenii de bună voință despre valoarea și inviolabilitatea vieții umane*, Editura Presa Bună, Iași 1995.

### Dicționare

\*\*\* *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a revăzută, Editura Univers enciclopedic, București 1998.

### Documente oficiale ale organismelor internaționale

\*\*\* *Universal Declaration the Human Genome and Human Rights*, adopted unanimously and by acclamation on 11 November 1997 by the 29<sup>th</sup> session of the General Conference of UNESCO.

### Lucrări de genetică și bioetică

\*\*\* *Genetic testing and screening in the age of genomic medicine*, The New York State Task Force on Life and the Law, November 2000.

Elio Sgreccia, Victor Tambone, *Manual de bioetică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București 2001.

### Articole

Tom Shakespeare, Disability, Human Rights and Contemporary Genetics, în *Encyclopedia of the Human Genome*. Macmillan Publishers Ltd. Nature Publishing Group, 2003.

Tom Shakespeare, „Losing the plot?”: medical and activist discourses of contemporary genetics and disability în *Sociology of Health and Illness* 21 (5): 669-688, 1999.

### Alte lucrări consultate

Paul al VI-lea, *Enciclica Humanae Vitae despre reglementarea nașterilor*, Editura Presa Bună, Iași 1994.

Ioan Paul al II-lea, *Familiaris Consortio, exortația apostolică despre obligațiile familiei creștine în lumea de astăzi*, Editura Presa Bună, Iași 1994.

Benedict Ashley O. P., Kevin D. O'Rourke O. P., *Health Care Ethics, a theological analysis*, Georgetown University Press, Washington D. C. 1997.

### VIII. Glosar

*Etos*: ansamblu de trăsături specifice unui grup social sau unei epoci; fizionomie morală, moralitate.

*Eugenie*: teoria care preconizează ameliorarea patrimoniului genetic al grupurilor umane; ansamblul metodelor prin care se aplică această teorie; termen derivat din mișcarea istorică care-și propunea îmbunătățirea calității populației prin descurajarea sau „prevenirea” de la reproducere a acelor oameni „nepotriviți”, precum și încurajarea la dezvoltare a acelor familii din rândul grupurilor de elită.

*Genetică*: ramură a biologiei care studiază fenomenele și legile eredității și variabilității organismelor.

*Genom*: grup de cromozomi, diferiți genetic, care formează o unitate.

## ORIGINEA FEMEII DUPĂ TRADIȚIA BIBLICĂ

Victoria BOLFĂ-OTIC

**RIASSUNTO: L'origine della donna secondo la tradizione biblica.** L'articolo presenta alcune riflessioni sull'origine della donna, dal libro di Genesi cap 1-2, rispettivamente secondo la tradizione sacerdotale (P) e jahwista (J). Il racconto biblico della creazione è uno dei più conosciuti nella nostra cultura occidentale; allo stesso tempo, uno di quelli maggiormente sottoposti alle interpretazioni più controverse. Pochi testi hanno esercitato tanta influenza sulla formazione della coscienza umana e di un'immagine così ambigua della donna.

Per importanza dei primi capitoli della Genesi e per il peso storico negativo della loro interpretazione intendiamo rileggerli in via prioritaria; hanno un ruolo centrale in questa ricerca e nel rinnovamento dell'antropologia teologica.

L'articolo vuole evidenziare le base della teologia antropologica, che sono comprese in questi testi, la dignità della donna voluta dal Creatore e la sua uguagliță în dignità con l'uomo.

### I. Originea omului în relatarea biblică a creației

#### I. 1. Două narațiuni biblice ale creației omului

Facerea omului depășește orice cunoaștere firească; numai Dumnezeu ne poate descoperi de ce și cum a făcut El lumea. Prin crearea *ex nihilo*, Dumnezeu a pus lângă El o ființă cu totul alta, diferită de El „nu prin loc, ci prin fire”. Avem două relatări despre crearea omului care aparțin unor tradiții biblice diferite, separate între ele de multe secole. Povestirea cea mai veche se găsește în Gen. 2, 4-3, 24 și este cea a tradiției iahviste (J)<sup>1</sup>.

Povestirea mai recentă se găsește în Gen. 1, 1-2, 4 și aparține tradiției sacerdotale (P) legată de epoca exilului în Babilon. Ambele povestiri prezintă creația în niște contexte ale unor eliberări: prima – din sclavia Egiptului și a doua – din cea a Babilonului. Această particularitate este de mare importanță: ideea creației este universală, dar asocierea ei cu o experiență eliberatoare implică un element specific lui Israel<sup>2</sup>.

Prima narațiune a creației face doar o mică aluzie la femeie: „Dumnezeu a creat omul (cuvântul om este luat în sens colectiv, egal pluralului) l-a făcut bărbat și femeie”. Este o diferență mare față de ceea ce a creat înainte; animalele au fost create „după specia lor”, omul este creat bărbat și femeie, amândoi după chipul lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că ambele sexe au în planul divin drepturi și îndatoriri identice. Dumnezeu îi destinează să crească și să se înmulțească.

A doua narațiune a creației (Gen. 2) este de tendință diferită; lasă la o parte cosmosul pentru a vorbi detaliat de crearea omului, a bărbatului și a femeii. Acest text se bazează pe izvoare (J) cu o descriere mai pitorească și populară, plină de antropomorfisme.

<sup>1</sup> Această tradiție îl numește pe Dumnezeu Iahve; a apărut pentru prima dată în formă orală în regatul meridional, probabil în epoca monarhiei.

<sup>2</sup> Un fapt comun în ambele gesturi ale creației lui Dumnezeu este separarea: în creație se împlinește o îndepărtare de locurile de opresiune și o despărțire (a apelor de exemplu); cf. M. Porcile, *La donna, spazio di salvezza*, Dehoniane, Bologna 1996, p. 141.

Formarea femeii începe la v. 18, Dumnezeu fiind cel care o inițiază, chiar dacă la dorința lui Adam: „Apoi Dumnezeu zise: Nu este bine ca omul să fie singur: să-i facem ajutor” (1, 26). Femeia trebuie să fie ajutor bărbatului și să aibă aceeași natură cu el. Împreună trebuie să constituie o comunitate și să se ajute reciproc. Nu se spune nimic despre natura acestui ajutor și despre sferile în care se va extinde: materială, spirituală, procrearea și educarea copiilor, împărțirea idealurilor și sentimentelor – dată fiind intima unire care va trebui să domnească între ei.

Somnul profund și letargic trimis de Dumnezeu este redat în *LXX* prin termenul *estasi*. În timpul somnului, Dumnezeu a luat de la Adam o coastă din care a făcut femeia și i-a prezentat-o lui Adam. Un aspect semnificativ în crearea femeii este acela că verbul ebraic folosit nu trimite la ideea de plămădire în sensul de modelare – *ywr*, ci presupune o rădăcină a verbului *bnb*, care descrie faptul de a edifica turnuri, construcții importante<sup>3</sup>. Pentru că aveau amândoi aceeași natură, ea putea fi de ajutor lui Adam; mai mult, formau împreună un singur trup.

## I. 2. Crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Gen. 1, 27-28)

Trebuie să ne situăm în contextul aceluși „început” biblic, în care adevărul revelat asupra omului – „chip și asemănare a lui Dumnezeu” reprezintă baza de neclintit a întregii antropologii creștine<sup>4</sup>. „A făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; l-a făcut bărbat și femeie” (Gen. 1, 27). Acest pasaj conține adevărurile antropologiei fundamentale: omul este culmea întregii creații în lumea vizibilă. Neamul omenesc începe odată cu chemarea la existență a bărbatului și a femeii. Omul încorporează întreaga lucrare a creației; amândoi sunt ființe umane, în egală măsură bărbatul și femeia, amândoi fiind creați după chipul lui Dumnezeu.

Această imagine și asemănare cu Dumnezeu, esențială pentru om, este transmisă de către bărbat și femeie, ca soți și ca părinți, descendenților: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți” (Gen. 1, 28). Creatorul încredințează supunerea pământului omului, tuturor bărbaților și femeilor, care își primesc demnitatea și menirea din „începutul” comun.

Din textul biblic decurge adevărul asupra caracterului personal al ființei umane. Omul este o persoană, bărbat și femeie în egală măsură, amândoi sunt creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Ceea ce îl face pe om asemănător lui Dumnezeu este faptul că omul este o ființă rațională (*animal rationale*)<sup>5</sup>, spre deosebire de toate celelalte creaturi vii, inclusiv cele dotate cu simțuri (animalele). Datorită acestei proprietăți, bărbatul și femeia pot „stăpâni” celelalte făpturi ale lumii vizibile.

Conform teologiei răsăritene, chipul este temelia, punctul de plecare. Asemănarea este piscul, punctul de sosire. Asemănarea nu va lumina deplin în om decât atunci când se vor plini vremurile. Pentru că este scris: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său;

<sup>3</sup> *Nuovo grande commento biblico*, Queriniana, Brescia 1997, p. 14.

<sup>4</sup> Papa Ioan Paul al II-lea, Scrisoare apostolică *Mulieris Dignitatem*, ed. ARC, București 2001, p. 12; cf. Sf. Irineu, *Adversus haereses* V, 6, 1; V, 16, 2-3; Sf. Grigore de Nyssa, *De hominis opificio* 16, *Patrologia Graeca* 44, 180;

<sup>5</sup> „*Persona est naturae rationalis individua substantia*”: M. Severinus Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, III, *Patrologia Latina* 64, 1343; cf. sf. Toma d’Aquino, *Summa Theologiae*, I-a, q. 29, a. 1; aceasta este interpretarea teologiei apusene referitoare la asemănare.

după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, a făcut bărbat și femeie” (Gen. 1, 27). Nefolosirea cuvântului „asemănare” ne inițiază în caracterul specific asemănării. Chipul este în om de neînlocuit, este o pecete care ne însemnează firea. El „există” și nimic nu l-ar putea înlocui: „Dumnezeu a zis și așa s-a făcut”. Asemănarea este ducerea la perfecțiune a Chipului. Chipul este oglindirea divinului în noi, asemănarea este îndumnezeirea noastră. Chipul ne este dat deplin și nu poate pieri; asemănarea ni s-a dat la început doar în mod potențial, urmând ca omul să lucreze la desăvârșirea ei<sup>6</sup>.

Crearea omului începe prezentând o decizie divină: „să facem omul”. Așadar, Dumnezeu participă la creația acestei opere în maniera cea mai intimă, altfel decât a făcut în operele precedente. În Gen. 1, 27 se folosește verbul *bārā*, care arată acțiunea exclusivă și caracteristică a lui Dumnezeu; acest verb este folosit de trei ori într-un verset, de aceea este clar că aici s-a ajuns culmea și scopul, pentru care s-a făcut toată acțiunea lui Dumnezeu începând cu v. 1.

### I. 3. Crearea omului după tradiția iahvistă

#### I. 3. 1. Crearea ființei umane *'ādām*, Gen. 2, 7, 21-24

În a doua descriere a creației, limbajul prin care se exprimă adevărul asupra creării omului și mai ales a femeii este diferit. Într-un anumit sens este mai puțin precis, mai descriptiv și metaforic, mai apropiat de limbajul miturilor cunoscute pe atunci. Nu se observă nici o contradicție esențială între cele două texte. Textul din Gen. 2, 18-25 ajută la buna înțelegere a textului din Gen. 1, 27-28, la înțelegerea mai profundă a adevărului fundamental inclus în el, asupra omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ca bărbat și femeie.

Gen. 2, 7 constituie baza clasică a antropologiei veterotestamentare. Dumnezeu apare ca primul actor în scenă. Tradiția iahvistă îl concepe ca pe un artist care modelează lutul, formând ființa umană *'ādām*, care se referă la ființa umană în general; este un colectiv generic care nu indică nici o diferență sexuală. Termenul ebraic *ādām*, „om”, este un colectiv – de aceea nu este folosit niciodată la plural – și semnifică tocmai „umanitatea”<sup>7</sup>.

Atenția se focalizează pe raportul ființei umane-ambient, sugerată de apropiere, în text *'ādām* și *'ādāmāh*<sup>8</sup>. Începând cu v. 7, acest termen va fi folosit pentru „pământ”. Dar autorul se ferește să spună că este pur și simplu pământ ceea ce ia în mâini Dumnezeu, vorbind despre „țărâna solului”. Evocă imaginea unei cantități infinite cum este nisipul mării, indicând chiar de la origini fragilitatea sa. Pentru moment, Domnul Dumnezeu este unicul care are raport cu omul. Îl modelează și îi insuflă viața, apoi îl pune în grădina Edenului. În grădina sunt mulți pomi; în centru sunt menționați în mod special doi: pomul vieții și pomul cunoașterii binelui și răului.

Stilul iahvist este variabil, poetic, evocator: produce ecouri atât la nivelul narațiunii, cât și al vocabularului. Contextul monarhic care îi este atribuit ne permite o înțelegere mai amplă a simbolurilor folosite. Autorul cunoaște splendorile și slăbiciunile curții. Pentru iahvist, Domnul Dumnezeu este adevăratul protagonist al istoriei. Acest Dumnezeu

<sup>6</sup> S. Rose, *Cartea Facerii, Crearea lumii și omul începuturilor*, Sophia, București 2001, p. 98; Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea întâi, Omilia la Hexaïmeron, PSB*, nr. 17, ed. IBMBOR, București 1986, p. 189-195.

<sup>7</sup> G. V. Rad, *Antico Testamento. Genesi. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1978, p. 67; Luther în schimb a tradus cu *Menschen*, „oameni”.

<sup>8</sup> M. Porcile, *La donna...*, p. 145.

crează un om liber, capabil de a cultiva grădina (Gen. 2, 15), de a da un nume animalelor și de a stabili o relație cu „altul” (Gen. 2, 24).

### ***I. 3. 2. Figura femeii în povestirea iahvistă a creației***

Cu v. 18 începe o nouă secțiune. Până acum Iahve acționa, acum vorbește și o face parcă reflectând în sine. Pentru prima dată în creație apare „ceva ce nu este bine” – relația umană. Adam se simte singur, chiar dacă se găsește într-o grădină minunată. Dumnezeu hotărăște să întreprindă ceva pentru a remedia această singurătate cauzată de izolare, să-i facă „un ajutor potrivit”. În text, ideea de ajutor este sugerată de termenul „potrivit”, în ebraică *ke'negdô*. Crearea „ajutorului” pune ființa umană în perspectiva comunicării. Prin aceasta, umanitatea învinge izolarea și solitudinea. În acest sens se poate spune că „ajutorul potrivit” este purtătorul unei alternative pozitive, de comunicare<sup>9</sup>.

Autorul insistă asupra termenului „potrivit” care să-l diferențieze de animale. Dumnezeu zidește ceva diferit; până acum tot ceea ce a creat își trăgea originea din pământ, acum procesul este diferit. „Atunci a adus Dumnezeu asupra lui Adam un somn greu, iar dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam” (v. 21-22).

Dumnezeu acționează în timpul somnului omului, ca și cum acest moment de inconștientă al creaturii ar însemna că noua ființă care urma să fie creată era doar opera lui Dumnezeu, fără intervenția – cel puțin nu conștientă – a ființei umane. Dumnezeu acționează ca un chirurg, care creează un gol și-l închide cu carne. Cuvântul *bāsār* apare pentru prima dată în text; se referă la creatura efemeră, limitată, la omul pieritor opus Dumnezeului nemuritor<sup>10</sup>. Dumnezeu creează femeia din coasta omului. Dacă punem în legătură acest moment cu situația femeii în vechiul Orient, descoperim ceva fundamental: femeia luată din inima ființei umane, chiar de la originea sa, este net diferită de animale. Aceasta reprezintă un element de noutate pentru o epocă în care femeia era considerată asemeni animalelor, ca posesie a bărbatului (Ex. 20, 17). Narațiunea iahvistă, relatând că ea s-a născut din însuși trupul bărbatului, o consideră de aceeași natură cu bărbatul. Pentru faptul de a fi fost creată „după bărbat”, femeia i-a fost considerată ca subalternă; în realitate, întreg textul arată demnitatea sa, aceeași valoare, aceeași natură umană.

În Gen. 2, 22, se spune că femeia este creată în același mod în care a fost creat și bărbatul (Gen. 2, 15). Singura diferență este că ea nu a fost creată din pământ, ca și bărbatul, ci din bărbatul însuși. Un alt aspect și mai semnificativ este verbul ebraic folosit: după cum am spus mai sus, nu este utilizat verbul „a plăsmui” (cu sensul de a modela – *ysv*), ci o rădăcină care se traduce cu a construi – *bnh*. Acest verb indică o muncă importantă, care produce rezultate solide. Este același care se referă la construirea turnurilor, altarelor. Faptul că se spune că femeia este „construită” ne face să ne gândim că iahvistul o consideră ceva distinct în procesul creației. Alte noțiuni importante care pot fi asociate cu ideea de construcție sunt fecunditatea și înțelepciunea. Sf. Ioan Gură de Aur – comentând acest verset – spune că Dumnezeu nu a plăsmuit, ci a făcut, pentru că a luat o parte dintr-un întreg care era deja plăsmuit. S-ar putea spune că i-a dăruit ceea ce îi lipsea. A luat o mică parte din plăsmuirea gata făcută și cu ea a făcut o ființă desăvârșită<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>10</sup> Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere, I*, ed. IBMBOR, București 2003, p. 160.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 161; cf. P. Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Christiana, București 1995, p. 144-145.

Biologii antichi și-au pus problema dezvoltării corpului Evei dintr-o singură coastă. Înaintea lor, unii părinți și exegeți au încercat să rezolve problema afirmând că Dumnezeu a organizat miraculos materia inițială într-un mod asemănător celui în care Isus a înmulțit cu mâinile sale pâinile și peștii. Astăzi, nici oamenii de știință și nici teologii nu-și mai pun astfel problema, date fiind înțelegerea simbolismului Scripturii și tendințele evoluționiste; dar, chiar admitând sensul literar strict, putem admite că pentru Dumnezeu ar exista mii de moduri pe care noi nu le cunoaștem pentru a face aceasta. Sf. Ioan Gură de Aur și sf. Augustin insistau în a afirma că formarea corpului Evei este un „mare mister”.

Prin acest nou procedeu al creării femeii, textul ne pune în fața unui eveniment fundamental. Se manifestă pentru prima dată cuvântul omenesc, omul vorbește. „Și a zis Adam: Aceasta este os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său” (v. 23).

Prima mărturie a unui discurs pronunțat de om este constituită din cuvinte inocente, pline de admirație și grațitudine. Ceea ce omul admiră în femeie este faptul că, de această dată, se recunoaște în ea. În această relație de intimitate și de alianță se naște reciprocitatea, raportul personal, care îi permite omului să dea celuilalt un nume și să-și dea sieși un nume. Pentru prima dată ființa umană se distinge prin modul său de a fi: este aceeași ființă umană, dar în două moduri diferite. Până acum l-am văzut diferit de lumea vegetală și animală și diferit de Dumnezeu. Acum se descoperă un alt lucru important: ființa umană este diferită în sine însăși; cel care era o ființă umană (*'ādam*) se numește acum *'iś* când vede în fața lui femeia – *'iśšāb*, recunoscând intima lor apropiere, originea comună<sup>12</sup>. Până la acel moment ființa umană era un anonim pentru sine însăși, incapabilă fiind de a se numi, de a se recunoaște, de a se identifica. Aceasta este fundamental; nimeni nu se poate identifica pe sine însuși fără a se identifica în fața altuia. Va fi în somn și în extaz cel din care se va naște altul, ca o oglindă a eu-*lui* cel mai intim și mai profund.

În admirația totală, în extaz, devine perceptibilă diferența unificată, apoi admirația se transformă într-o *ieșire din sine* care va fi de acum voluntară: din admirație se naște atracția. Naratiunea o exprimă astfel: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup” (v. 24). Suntem în fața primei inițiative umane prezentată în Biblie. Această inițiativă este o mișcare, un itinerar care începe abandonându-se un loc sigur și cunoscut – acela unde sunt tatăl și mama – cu asumarea riscului de a merge spre altul: se naște vocația unității în comunitate. Versetul 21 prezintă ființa umană ca o unitate neîmpărțită. Dumnezeu ia o coastă, golul pe care îl lasă indică o absență, un punct vulnerabil, de aceea Dumnezeu îl umple cu carne. Urmărind cu atenție acest proces de creație, se vede acum că ființa în care a rămas „golul” se pune într-o mișcare, atras de vederea celuilalt. Această mișcare va avea ca rezultat unirea „într-un singur trup”. Verbul ebraic folosit, unire *dbq* presupune o adeziune vitală<sup>13</sup>.

Unitatea care nu are nevoie de a se apăra este simbolizată de nuditate, fără rușine. Nuditatea are o valoare simbolică – așa ca în cazul profetului Isaia, care umbla gol din porunca lui Iahve (Is. 20, 2-3). Este un mod de a atrage atenția asupra bunătății, armoniei

<sup>12</sup> Cuvintele femeie-bărbat în traducerea română nu pot să imite jocul de cuvinte ebraice: *iś-iśšāb*. În ceea ce privește etimologia, *iśšāb* derivă probabil din *nś* – a fi slab – și *iś* din *nś* – a fi tare – sau din *yś* – a se lega la. Opiniile contrare afirmă și respectiv neagă derivarea celor două cuvinte dintr-o singură rădăcină. cf. C. Gancho, Donna, *Enciclopedia della Bibbia*, II, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1969, col. 998-999.

<sup>13</sup> M. Porcile, *La donna...*, p. 156.

creației și a vieții „din grădina”. Cuplul uman de la „origini” este o relație fără confuzie. S-ar putea spune că faptul de a fi un singur trup este rodul unei comuniuni liber alese: omul va lăsa pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu soția sa. Este o ruptură în vederea unei comuniuni în libertate. Pentru această unitate dintr-o comuniune liber aleasă, chiar vulnerabilitatea de a fi goi se transformă într-un sentiment de prezență plăcută, lipsită de rușine; totul era armonios<sup>14</sup>.

Textul biblic furnizează suficiente elemente pentru a remarca egalitatea esențială dintre bărbat și femeie pe plan uman<sup>15</sup>. Amândoi sunt de la început persoane, spre deosebire de celelalte ființe. Femeia este un alt „eu” în umanitatea comună. Chiar de la început, ei apar ca „unitate în doi”, aceasta înseamnă depășirea singurătății originare, în care pentru om „nu s-a găsit ajutor potrivit” (Gen. 2, 20). Este vorba aici doar de „ajutorul” în acțiunea de „supunere a pământului”? Cu siguranță este vorba despre o tovarășă de viață cu care bărbatul se poate uni ca și soție, devenind împreună cu ea „un singur trup” și lăsând pentru aceasta „pe tatăl său și pe mama sa” (v. 2, 24). Scriptura vorbește despre instituirea de către Dumnezeu a căsătoriei în același context în care descrie crearea bărbatului și a femeii; aceasta apare ca o condiție indispensabilă a transmiterii vieții: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți” (v. 1, 28).

Subliniem că un element fundamental în viziunea iahvistă este rolul atribuit femeilor. De exemplu, în istoriile patriarhale, în fiecare serie de episoade, există un personaj care ocupă un loc central până la nașterea succesorului său: când succesiunea pare în pericol, intervine Dumnezeu. Se atrage atenția asupra promisiunilor și se introduce în povestire un element dramatic, apoi, în acest punct, intervine Dumnezeu direct. În istoria lui Avraam, sterilitatea Sarei pune în pericol împlinirea promisiunii; este necesară o intervenție directă din partea lui Dumnezeu. Așa se întâmplă și cu alte femei în perioada patriarhală: Rebeca și Rahela – sunt amândouă sterile; Dumnezeu ascultă direct rugăciunile lor și le dăruiește fecunditatea. Concepția teologică susținută în acest mod este foarte bogată: orice putere vine de la Dumnezeu, la fel ca întreaga viață și toată creația. Aceste femei demonstrează că, sterile fiind, au fost în stare să nască fii și aceasta pentru că Dumnezeu dăruiește darul de a transmite viața. În mod sigur, aceasta se reflectă în istoria Evei, care reprezintă fundamental promisiunea vieții în fața experienței radicale a morții<sup>16</sup>.

#### I. 4. Căderea – pedeapsă și promisiune

Constituit de Dumnezeu în dreptate, omul – ispitit de cel rău chiar de la începutul istoriei – a abuzat de libertatea sa ridicându-se împotriva lui Dumnezeu, dorind să-și atingă scopul în afara lui. Se poate spune în mod paradoxal că păcatul prezentat în Gen. 3, este confirmarea adevărului privind chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, dacă acest adevăr înseamnă libertate, adică voință liberă, de care omul se poate folosi alegând binele, dar de care în același timp poate abuza, alegând împotriva voinței lui Dumnezeu, răul. Creând bărbatul și femeia după chipul și asemănarea sa, Dumnezeu vrea pentru ei plinătatea binelui, adică fericirea supranaturală, care izvorăște din participarea la însăși viața sa. Comițând păcatul, omul respinge acest dar și în același timp vrea să devină el însuși „ca

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>15</sup> Părinți ai Bisericii care afirmă egalitatea dintre bărbat și femeie: Origene, *In Iesu Nave IX*, 9: PG 12, 878; Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, p. 128-131; Sf. Augustin, *Sermoni* 51, II, 3, PL 38, 334-335.

<sup>16</sup> M. Porcile, *La donna...*, p. 143.



Dumnezeu să cunoască binele și răul” (Gen. 3, 5), adică să hotărască binele și răul în mod independent de Dumnezeu, Creatorul său.

Păcatul originar își are măsura omenească, dimensiunea sa interioară, în voința liberă a omului și totodată poartă în sine o anumită trăsătură diabolică<sup>17</sup>. Păcatul distruge unitatea originară de care omul se bucura în starea de dreptate originară: unirea cu Dumnezeu ca izvor al unității în relația reciprocă dintre bărbat și femeie și cu lumea exterioară, cu natura.

De ce diavolul a ispitit-o pe femeie? Pentru că depindea de bărbat? Nu, acest lucru avea să se întâmple abia după cădere. Era mai prejos decât bărbatul? Nu, femeia, jumătate a bărbatului, nu este mai puțin decât acesta. Iată cum explică Jean Kovalevsky această ispitire: Eva a fost făcută din coasta lui Adam; aceasta se află la piept. În sens ideal, femeia este centrată pe intuiție, pe sentiment, iar bărbatul pe inteligență. Ceea ce nu este contradictoriu, ci complementar. Dumnezeu desparte sentimentul de inteligență pentru ca ele să se poată întâlni din nou, acesta era planul său. Despărțirea celor două părți este făcută în vederea re-împreunării. Cu toate acestea, de ce gândește Satan că i-ar fi mai ușor să atace sentimentul luând unul din chipurile înțelepciunii? Pentru că inteligența este discernământ, pentru că în inteligență sălășluiește prudența și înțelepciunea și deci, un chip al înțelepciunii putea să abuzeze mai ușor de încrederea inimii. Credulitatea primordială a inimii, lipsită de inteligență și discernământ, poate fi ușor păcălită, dată fiind lipsa ei de experiență. În aceste condiții, păcatul lui Adam îl întrece pe cel al Evei, pentru că el avea discernământul care-i lipsea Evei. De aceea și Cristos s-a întrupat bărbat; căci dacă păcatul Evei ar fi fost mai grav s-ar fi întrupat femeie<sup>18</sup>.

Învățătura pe care o putem trage din păcat ne dezvăluie mecanismul inteligenței și al inimii. Maxim Mărturisitorul și stoicii aveau să spună că omul desăvârșit este cel care are inima caldă și inteligența rece. La urma urmelor, omul complet este Adam-Eva. Femeia – nici superioară, nici inferioară bărbatului – este întregitoarea lui; regăsim această semnificație profundă în căsătoria creștină, copie a unirii dintre Cristos și Biserica.

Descrierea biblică a păcatului originar distribuie într-un anumit fel rolurile pe care le-au avut bărbatul și femeia. La acestea se vor face referiri mai târziu în Biblie, ca de exemplu la sf. Paul în Scrisoarea către Timotei: „Adam a fost plăsmuit cel dintâi și pe urmă Eva; nu Adam a fost înșelat, ci femeia s-a lăsat amăgită” (1 Tim. 2, 13-14). Fără îndoială că, independent de această împărțire a rolurilor, acel prim păcat este păcatul omului, creat de Dumnezeu bărbat și femeie. Acest păcat nu poate fi înțeles fără a se face referire la misterul creării ființei umane – bărbat și femeie – după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin această referire se poate înțelege și misterul acelei „lipse de asemănare” cu Dumnezeu în care constă păcatul și care se manifestă în răul prezent în istoria lumii; acea „lipsă de asemănare” cu Dumnezeu, care „unul singur este bun” (Mt. 19, 17) și este plinăătatea binelui. Dacă această lipsă de asemănare a păcatului cu Dumnezeu, sfîntenia însăși, presupune „asemănarea” în sfera libertății, a voinței libere, se poate afirma că tocmai din acest motiv „lipsa de asemănare” conținută în păcat este cu atât mai dramatică și mai dureroasă<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> „Diabolic” din gr. *διδυβολος*, *ov – dia-ballo* = „a dezbină, a separa, a calomnia”, cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 2000, p. 463-464.

<sup>18</sup> J. Kovalevsky, *Taina originilor*, Anastasia 1996, p. 140-141.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 238-239

Alți teologi și părinți ai Bisericii susțin că aceasta nu înseamnă că chipul și asemănarea lui Dumnezeu în ființa omenească, în bărbat și femeie, au fost distruse de păcat; înseamnă că au fost umbrite și într-un fel „micșorate”<sup>20</sup>.

Descrierea biblică arată adevărul asupra consecințelor păcatului omului, după cum indică și tulburarea acelei relații originare dintre bărbat și femeie, care corespunde demnității personale a fiecăruia dintre ei. Omul, atât bărbatul, cât și femeia, este persoană, singura făptură de pe pământ pe care Dumnezeu a voit-o pentru ea însăși; în același timp însă, această creatură unică și irepetabilă nu se poate regăsi decât printr-o dăruire de sine dezinteresată. De aici se naște relația de comuniune în care se exprimă „unitatea celor doi” și demnitatea personală atât a bărbatului cât și a femeii. Citind cuvintele biblice adresate femeii „atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni” (Gen. 3, 16), descoperim o ruptură și o amenințare constantă chiar în ceea ce privește această „unitate a celor doi”, care corespunde demnității chipului și asemănării cu Dumnezeu în amândoi. Această amenințare este mai gravă pentru femeie<sup>21</sup>. Misiunii de dăruire sinceră i se adaugă dominarea: „El te va stăpâni”. Această „dominare” arată tulburarea și pierderea stabilității acelei egalități fundamentale, pe care – în virtutea „unității celor doi” – o posedă atât bărbatul, cât și femeia: aceasta este mai ales în defavoarea femeii, în timp ce numai egalitatea rezultată din demnitatea amândurora ca persoane poate conferi relațiilor reciproce caracterul unei autentice comuniuni. Încălcarea acestei egalități, care este un dar și în același timp un drept ce vine de la însuși Dumnezeu Creatorul, comportă un element defavorabil femeii și, în același timp, o știrbire a adevăratei demnități a bărbatului.

Femeia nu poate deveni „obiect” de „dominare” și de „posesiune” masculină. Cuvintele textului biblic privesc direct păcatul originar și consecințele sale îndelungate asupra bărbatului și femeii. Neascultarea, care este întotdeauna ascultare de altcineva, trezește acest sentiment nou, alcătuit din trei elemente: „Femeia a socotit că rodul pomului este bun de mâncat, plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit, pentru că dă înțelepciune”. Sfinții părinți identifică în acest fragment cele trei dorințe, cele trei vicii: posesia, plăcerea, puterea. Această întreită mișcare a sufletului va fi generatoarea instințelor omenești<sup>22</sup>.

Această tendință se exprimă în tripla concupiscentă pe care textul apostolic o specifică drept pofta ochilor, pofta cărnii și trufia vieții (1 In. 2, 16). Cuvintele din Gen. 3, 16 arată felul în care această triplă poftă ca „origine a păcatului” va influența raportul reciproc dintre bărbat și femeie. Aceste cuvinte se referă direct la căsătorie, dar în mod indirect privesc diferite domenii ale conviețuirii sociale: situațiile în care femeia este dezavantajată sau suferă o discriminare pentru faptul că este femeie.

Cartea Genezei atestă păcatul, care este răul de la începutul omului, consecințele lui – care de atunci se răsfrâng asupra neamului omenesc în întregime – și, în același timp, ea conține prima veste a biruinței asupra răului, asupra păcatului. O demonstrează cuvintele cuprinse în Protoevanghelie: „Vrăjmășie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și seminția ei. Ea îți va zdrobi capul și tu îi vei înțepa călcăul” (Gen. 3, 15). Este semnificativ faptul că vestirea Răscumpărătorului o privește pe femeie. Aceste cuvinte deschid perspectiva întregii Revelații, întâi ca pregătire a Evangheliei și apoi ca Evanghelie. În această perspectivă se unesc sub numele femeii cele două figuri feminine: Eva și Maria.

<sup>20</sup> Ioan Paul al II-lea, *Mulieris Dignitatem*, § 9; cf. Origene, *In Genesi Homilie* 13, 4, PG 12, 234;

<sup>21</sup> Ioan Paul al II-lea, *Mulieris Dignitatem*, § 10.

<sup>22</sup> J. Kovalevsky, *Taina originilor*, p. 153-154.

## PREACURATA FECIOARĂ MARIA ÎN CONCILIUL VATICAN II

Remus Florin BOZÂNTAN

**RÉSUMÉ: La Sainte Vierge Marie au concile Vatican II.** Le présent article ne vise pas de présenter la foi mariale dans toutes ses dimensions, mais uniquement la perspective du concile Vatican II là-dessus, ce qui constitue un renouvellement de la mariologie. Le dernier concile œcuménique suit bien sûr la tradition mariologique des autres conciles qui avaient traité de la place de Marie dans la foi chrétienne, la liant toujours au mystère du Christ. Au cours des siècles, l'Église a défini quatre dogmes mariaux: *theotokos*, la verginité, l'immaculée conception et l'Assomption. Le concile Vatican II approfondit le rôle de Notre-Dame dans l'histoire du salut, en partant de la révélation et de la tradition. Il parcourt en plusieurs de ses documents, mais surtout dans la constitution dogmatique *Lumen Gentium* divers moments où Marie a été insérée dans le projet du salut, à partir des pages de l'Ancien Testament qui peuvent être interprétées comme mariales et jusqu'aux moments où elle a été directement présente lors de la réalisation du mystère de la Rédemption: l'Annonciation, la visite à Elisabeth, la Nativité, la présence à-côté de Jésus dès son enfance et jusqu'à la croix, la présence dans la communauté des premiers disciples etc. Le concile développe ensuite les idées de l'étroite unité entre Marie et l'Église, du culte marial en tant que pédagogie rédemptrice et de la Vierge modèle pour la vie chrétienne.

### 1. Scurtă privire în istorie

Actualul articol se restrânge doar la prezentarea credinței despre Maria, așa cum este ea ilustrată de conciliul ecumenic Vatican II, fără să aibă pretenția de a epuiza mariologia diferitelor concilii ecumenice desfășurate în istoria Bisericii. Menționăm câteva concilii în care s-au exprimat anumite aspecte ale mariologiei: Efes, Calcedon, Constantinopol II, Constantinopol III, dar și Niceea II, Constantinopol IV, conciliul tridentin<sup>1</sup>.

În bogata tradiție a Bisericii lui Cristos apar exprimate de-a lungul timpului patru doctrine despre Maria, Mama lui Isus, fundamentate pe texte din Sfânta Scriptură, deci revelate în mod divin - prin inspirația Spiritului Sfânt, Spiritul Adevărului - aduse treptat în învățătura Bisericii celei vii<sup>2</sup>.

Astfel la conciliul din Efes<sup>3</sup> Maria a fost recunoscută și venerată ca adevărata Mamă a lui Dumnezeu Mântuitorul. În timpul acestui conciliu ecumenic era definită prima doctrină mariană: *Theotokos*, Născătoarea de Dumnezeu, care proclama faptul că Maria este cu adevărat Mama lui Dumnezeu Fiul, devenit om: „Sfânta Fecioară este Mama lui Dumnezeu, deoarece în carne, ea a dat lumină Cuvântului lui Dumnezeu făcut carne”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ultimele trei concilii menționate conțin decrete cu privire la cultul Preacuratei Fecioare Maria și reprezentările ei.

<sup>2</sup> DV, § 9-10.

<sup>3</sup> Conciliul din Efes s-a desfășurat în anul 431.

<sup>4</sup> Conciliul din Efes citat de H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder 1946, n. 131.

Câteva secole mai târziu, Biserica a definit o a doua doctrină mariană „neprihănită feciorie”. A treia doctrină mariană va apărea la mai mult de un secol diferență: „Preacurata Fecioară Maria, din primul moment al zămislirii, printr-un har și un privilegiu singular din partea Celui Preaînalt, prin meritele lui Isus Cristos, Mântuitorul omenirii, a fost păstrată liberă de orice pată a păcatului originar”<sup>5</sup>.

În secolul XX, înălțarea Mariei a devenit a patra dogmă definită ca fiind în revelația dumnezeiască<sup>6</sup>. Femeia care a fost atât de intim legată de Isus Cristos nu putea suferi efectele păcatului și ale morții venite de la dușman și de la sămânța lui<sup>7</sup>.

## 2. Conciliul Vatican II accentuează prezența Mariei în economia mântuirii

Am văzut mai sus, pe scurt, câteva dogme declarate de Biserică cu privire la importanța Mariei în planul de mântuire al Tatălui. Aceste dogme s-au limitat însă la prezentarea asocierii Mariei cu Isus în Ministerul Întrupării, a forței izvorâte din maternitatea ei feciorelnică, la prezentarea diferitelor tradiții ale cultului Preacuratei Fecioare.

Conciliul Vatican II a rezervat însă Mariei un loc deosebit în documentele sale; găsim pe tot parcursul său „trimiteri” la modelul Mariei, ei dedicându-i-se și întreg capitolul VIII al constituției *Lumen Gentium*. Părintele profesor doctor E. Ferent dedică două capitole din lucrarea sa *Mariologia prezenței și reflexiei Mariei în conciliul Vatican II*, prezentând date elocvente în acest sens: „... În vasta gamă de teme tratate de conciliul Vatican II este inclusă și tema mariană, temă cerută să fie tratată în conciliu de peste 600 de episcopi. Din cele 16 documente conciliare, numai patru nu tratează despre Maria: *Inter mirifica*, *Christus Dominus*, *Gravissimum Educationis* și *Dignitatis Humanae*”<sup>8</sup>.

Din cercetările efectuate de părintele profesor rezultă și importanța prezentului articol, căci conciliul Vatican II a dat un nou suflu mariologiei: „Fiind sinteza cea mai vastă a doctrinei catolice propuse de un conciliu ecumenic despre locul și rolul Fecioarei Maria în misterul creștin, capitolul VIII al constituției dogmatice *Lumen Gentium* trebuie să fie și pentru noi *magna charta* a mariologiei Bisericii Catolice în epoca post-conciliară”<sup>9</sup>.

## 3. Intenția conciliului cu privire la Preacurata Fecioară Maria

Primele cuvinte ale mariologiei conciliare o așează pe Fecioara Maria în economia mântuirii. Dumnezeu Preamilostiv și Preaînțelept a înfăptuit răscumpărarea lumii, trimițând pe Fiul său și făcându-l să se nască dintr-o femeie, la împlinirea timpurilor<sup>10</sup>. Textul conciliar se centrează apoi pe articolul despre întrupare din simbolul de credință. Astfel, conciliul Vatican II își așează rădăcinile pe credința vie a Bisericii, arătând că relațiile imanente intra-trinitare au devenit economice în întruparea Fiului atât prin lucrarea Spiritului Sfânt cât și din Preasfânta Fecioara Maria.

Sfântul părinte papa Ioan Paul al II-lea a scos în evidență faptul că implicarea unei femei în istoria mântuirii este voința deplină a Tatălui. Astfel, în enciclica *Redemptoris Mater* scrie: „Mama Mântuitorului are un loc precis în planul mântuirii, încă din faza proiectului”<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Pius al IX-lea, *Ineffabilis Deus*, 1854, H. Denzinger, *op. cit.*, n. 1641.

<sup>6</sup> Cf. Pius al XII-lea, *Munificentissimus Deus*, 1950.

<sup>7</sup> Cf. Gen. 3, 15.

<sup>8</sup> E. Ferent, *op. cit.*, p. 3-22.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>10</sup> Gal. 4, 4-5.

<sup>11</sup> Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*, 25.03.1987, nr. 1.

După această „poziționare”, conciliul dezvăluie în mod clar intenția urmărită în prezentarea doctrinei mariane: „De aceea, sfântul conciliu... vrea să pună cu grijă în lumină atât rolul Sfintei Fecioare în misterul Cuvântului întrupat și al Trupului mistic, cât și îndatoririle oamenilor răscumparați față de Născătoarea de Dumnezeu, Maica lui Cristos și Maica oamenilor, mai ales a credincioșilor, însă fără a intenționa să propună o învățătură completă despre Maria sau să decidă în probleme pe care munca teologilor încă nu le-a elucidat complet”<sup>12</sup>.

Primul element scos în evidență rămâne fidelitatea față de doctrina revelată, fără să se reinnoiască condamnările severe de altădată. Învățătura conciliului este de ordin religios și vital. Ea nu intenționează să ne prezinte o mariologie sistematică și academică, ci are ca scop transformarea omului conform chipului și asemănării lui Dumnezeu: ea îndeamnă la conștientizarea rolului și locului pe care îl ocupă Sfânta Fecioară în Biserică, dar și față de îndatoririle care ne revin față de Mama lui Dumnezeu și a Bisericii: „În capitolul VIII găsim adevăruri sigure scoase din adevărul Bisericii, găsim învățătura mariană la care trebuie să aderăm în spirit și credință. Marianitatea și mariologia Bisericii sunt alte aspecte ale cristologiei”<sup>13</sup>.

#### 4. Rolul Preacuratei Fecioare în economia mântuirii

Capitolul conciliar mai sus amintit este extrem de complex și de vast, aici arătându-se prin regulile hermeneuticii că Preacurata Fecioară Maria este prezentă în istoria mântuirii încă din perioada veterotestamentară. Astfel, conciliul face trimiteri biblice care nu pot fi înțelese decât în lumina revelației globale, mai ales aceea a Noului Testament.

Conciliul propune lectura mai multor texte mariane ale primului Testament care se „clarifică” din perspectivă mariană. Primul text pe care ni-l propune este cel cunoscut în tradiție sub denumirea de Proto-Evanghelie<sup>14</sup> deoarece este prima vesteire a RăscumPARATORULUI. Marea parte dintre Sfinții Părinți o identifică pe femeia a cărei „sămânță” va elimina moartea cu Preacurata Fecioară Maria<sup>15</sup>. Urmează apoi profețiile lui Isaia<sup>16</sup> și Miheea<sup>17</sup> care, considerate în lumina Revelației globale, precizează figura femeii-fecioare - vestind maternitatea extraordinară a Mamei lui Mesia. Maria este și fiica strălucită a Sionului<sup>18</sup>, aflată la răscrucea dintre Vechiul și Noul Legământ, tot timpul vieții sale slujitoare smerită a Domnului și „eminenta săracă a lui Iahwe”.

Conciliul scoate în evidență colaborarea activă și responsabilă a Mariei la mântuirea oamenilor: „Acceptă întruparea printr-o angajare personală, contribuie la dăruirea vieții, consimte la cuvântul dumnezeiesc, se dăruiește persoanei și operei Fiului, slujește misterului răscumPARĂRII fiind întărită de harul lui Dumnezeu”<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> LG, § 54.

<sup>13</sup> Ioan Paul al II-lea, *Să trecem pragul speranței*, București, Humanitas, p. 75.

<sup>14</sup> Gen. 3, 15.

<sup>15</sup> Sfântul Irineu face un paralelism între Eva neascultătoare și Maria ascultătoare.

<sup>16</sup> Is. 7, 14.

<sup>17</sup> Mih. 5, 1-2.

<sup>18</sup> Părintele E. Ferentz în lucrarea sa *Mariologia* observă paralelismul direct și evident dintre Sof. 3, 14-17 și Lc. 1, 28-33.

<sup>19</sup> E. Ferentz, *op. cit.*, p. 60.

Urmează apoi paragraful 56: Maria la Buna Vestire. Prin acesta, referindu-se la misiunea Mariei de a fi Mama lui Isus, conciliul Vatican II ne învață că ea „a fost înzestrată de Dumnezeu cu daruri vrednice de o asemenea mângâiere”<sup>20</sup>.

În toată lucrarea simțitoare a lui Dumnezeu, arată învățătura conciliului, Maria nu a fost un instrument pasiv în mâna lui Dumnezeu, ci a cooperat la mântuirea omului cu credință liberă și ascultare. Acest adevăr l-a făcut pe părintele Ferentz să afirme: „Maria este o persoană care ascultă cu libertatea iubirii sale. Cu Maria începe libertatea creștină după cum vedem din viața Mamei lui Isus, libertatea - fiind o chemare la iubire - este una dintre cele mai exigente vocații”<sup>21</sup>.

După ce a fost prezentată doctrina despre Maria care reiese din misterul Bunei Vestiri, documentul conciliar începe să ne vorbească despre slujirea lui Isus de către Mama sa în timpul copilăriei sale.

Conciliul afirmă înainte de toate unirea Mariei cu Fiul său în opera mântuirii, unire care „se manifestă din clipa zămislirii feciorelnice a lui Cristos și până la moartea lui”<sup>22</sup>.

Sunt reiterate câteva momente din economia mântuirii, momente în care Preacurata Fecioara Maria a fost prezentă în sens aristotelic: vizita Sfintei Fecioare la Elisabeta, momentul nașterii, o naștere „care nu i-a atins fecioria, ci i-a consacrat-o”, momentul prezentării la templu, în care Simeon îi vestește Mariei spada martirajului, prevestindu-i chinurile calvarului. Evenimentul pierderii și regăsirii lui Isus în templu este amintit de conciliu ca fiind cel care demonstrează într-un mod mai evident participarea Preacuratei la opera mântuirii.

După mai mult de o sută de pagini de analize și revenire la izvoarele patristice, părintele Ferentz (explicând mariologia conciliului Vatican II) arată că este eronat și de neîngăduit să facem din Maria un al doilea centru al credinței noastre, dar: „... nici nu-l putem separa pe Cristos de Maria ori pe Maria de Cristos. Ei sunt uniți printr-o legătură strânsă și indisolubilă în diferitele mistere ale mântuirii. Nu are sens alternativa ori Cristos ori Maria”<sup>23</sup>.

Paragraful următor ramifică mariologia conciliului, indicând o serie de teme aflate în studiul mariologiei contemporane, cum ar fi: participarea Mariei la viața publică a lui Isus, asocierea ei la opera răscumpărării, itinerariul ei în peregrinarea credinței. Momentele din viața publică a lui Isus care sunt menționate de părinții conciliari<sup>24</sup> decantează problematica mariologiei moderne indicând faptul că soluția cea mai bună este aceea de a nu se exagera separația fizică dintre Isus și Maria; chiar atunci când separația exterioară pare evidentă există alte moduri semnificative de unire: mijlocirea, mărturia, ascultarea, iubirea suferindă, maternitatea spirituală a Mariei.

Urmând tradiția, conciliul o numește pe Maria Mama lui Cristos și Mama oamenilor, căci ea este darul lui Dumnezeu pentru fiecare dintre noi<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Cf. Lc. 1, 28.

<sup>21</sup> E. Ferentz, *op. cit.*, p. 66.

<sup>22</sup> LG, 57.

<sup>23</sup> E. Ferentz, *op. cit.*, p. 102.

<sup>24</sup> Nunta din Cana, urmarea lui Isus, misterul Crucii etc.

<sup>25</sup> Cf. In. 19, 26-27.

Ultimul eveniment marian din Noul Testament care este citat de conciliu este prezența Mariei în cenacol înainte de ziua Rusalilor.

Părintele P. Mareș observă<sup>26</sup> prezența Mariei între cele circa 120 persoane, „împreună cu poporul și nu printre conducători”. Ea a participat la rugăciunea comună, ea a instituit preoția comună, o preoție la care fiecare om este chemat să adere.

Fără să ofere vreun text scripturistic, conciliul Vatican II reafirmă credința Bisericii cu privire la ridicarea cu trupul la cer a Preacuratei Fecioare Maria, evitându-se orice localizare, accentuându-se doar esențialul: Dumnezeu își ia Mama la sine.

### 5. Conciliul aprofundează raporturile dintre Maria și Biserică

În cele ce urmează, conciliul tratează direct relațiile Preacuratei Fecioare Maria cu Biserica, descriind un nou aspect al problemei mariologice care nu a avut precedent la vreun alt conciliu ecumenic. Locul și funcția Preacuratei Fecioare Maria în economia mântuirii nu pot fi înțelese decât prin credință, Maria fiind chivotul viu al noii Biserici, icoana Bisericii înseși, dar și modelul Bisericii. Misterul marian în planul mântuirii nu se încheie odată cu viața pământească. Conciliul ecumenic Vatican II ne amintește că: „Înălțată la cer, ea nu și-a încheiat funcția mântuitoare ci continuă să ne obțină darurile mântuirii eterne, prin multipla ei mijlocire... Pentru acest motiv fericita Fecioară este invocată în Biserică cu titlurile de avocată, protectoare, eliberatoare și mijlocitoare”<sup>27</sup>.

M. I. Miravalle dă o explicație a acestor titluri ale Mariei: „Aceste titluri ale Mariei, cum ar fi cele de mijlocitoare și avocată, se referă la rodirile încredințate ei de către Tatăl Ceresc și susținute de Sfântul Spirit în virtutea intimei împărtășiri a operei mântuitoare a lui Isus Cristos”<sup>28</sup>.

Sfânta Fecioară Maria este strâns unită cu Biserica fiind numită de conciliu *prototip al Bisericii* „în ordinea credinței, și a iubirii, și a unirii perfecte cu Cristos”<sup>29</sup>.

### 6. Cultul Sfintei Fecioare - cale de mântuire

Mama Fiului lui Dumnezeu este icoana de viață evanghelică în Biserică, ea a rămas permanent unită cu Cristos, ea i-a urmat tot timpul lui Cristos, ea este prima creatură glorificată de Domnul. Iată câteva argumente pe care le oferă conciliul, alături de caritate, tărie și speranță pentru cultul pe care Biserica îl dă Mariei: „Cultul pe care Biserica îl dă Preasfintei Mame a lui Dumnezeu constă în venerație și iubire, în invocație și imitare a virtuților după cuvintele ei profetice: «Și iată că de acum mă vor fericii toate neamurile» (Lc. 1, 48)”<sup>30</sup>.

Conciliul oferă și câteva norme pastorale, căci este evident că a o venera este o datorie a poporului lui Dumnezeu, o urmare a tradiției vii a Bisericii Universale care trebuie îmbogățită cu reflexia și experiența noastră religioasă. „... Credincioșii să nu uite că adevărata devoțiune nu constă nici într-un sentiment steril și trecător, nici într-o credulitate deșartă, ci ea porcede din credința adevărată, care ne face să recunoaștem preeminența Maicii lui Dumnezeu și ne îndeamnă la iubire filială față de Mama noastră și la imitarea virtuților ei”<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Cf. P. Mareș, D. Barsotti, *Meditații din Faptele Apostolilor*, Bacău 1997, p. 15.

<sup>27</sup> *LG*, § 62.

<sup>28</sup> M. I. Miravalle, *Maria mântuitoare, mijlocitoare, avocată*, Iași, Ars Longa 2000, p. 16.

<sup>29</sup> *LG*, § 63.

<sup>30</sup> *Ibidem*, § 67.

<sup>31</sup> *Ibidem*, § 67.

## 7. Precurata Fecioara Maria - hrană pentru încredere și speranță

Precurata Fecioara Maria rămâne un semn de speranță și de mângâiere până la sosirea zilei Domnului, afirmă conciliul Vatican II, căci ea a cunoscut truda și încercările credinței care au culminat cu răstignirea propriului Fiu. Mama lui Isus înălțată cu trupul și cu sufletul la cer este icoana și începutul Bisericii glorificate, este țelul atins al creației dumnezeiești, este argumentul faptului că Dumnezeu își ține promisiunile față de cei care îl iubesc și îl slujesc. În Mama lui Isus se condensează și se reflectă realitatea pe care o așteaptă Biserica în viața de dincolo; ea este icoana reală a adevăratului Ierusalim ceresc. Conciliul o prezintă pe Precurata Fecioară Maria în toată splendoarea sa, fiind un simbol al unității între diferitele rituri: „Este o mare bucurie și mângâiere că nu lipsesc nici printre frații despărțiți oameni care aduc cinstea cuvenită Maicii Domnului și a Mântuitorului, mai ales la orientali, care se întrec cu elan arzător și cu suflet devotat în a aduce un cult Născătoarei de Dumnezeu, pururea Fecioară”<sup>32</sup>.

### Concluzie

Pe parcursul acestui articol, am afirmat că este pentru prima dată când un conciliu ecumenic prezintă atât de vast doctrina Bisericii referitoare la rolul și locul Fecioarei Maria în economia mântuirii. Prezentul studiu dă răspunsuri despre conținutul acestei vaste învățături conciliare extrem de condensate și profunde.

Am văzut că există o legătură indisolubilă între misterul lui Cristos și cel al Precuratei Fecioare Maria. Cu toate acestea Sfânta Fecioară Maria este o persoană distinctă de Cristos, absolut subordonată lui și răscumpărată de El. Această prerascumpărare săvârșită de Cristos a devenit vizibilă odată cu întruparea Mântuitorului din Fecioara Maria, gest central în care Maria, Mama lui Isus a avut un rol nespun de activ și responsabil.

Conciliul ecumenic Vatican II arată că misterul întrupării constituie doar punctul de plecare al răscumpărării. Cooperarea Mariei în planul de mântuire al Tatălui a continuat și continuă și astăzi.

În lumina raportului dintre Sfânta Fecioară Maria și Biserică, conciliul Vatican II a scos în evidență îndatoririle pe care le are fiecare credincios față de Maica Domnului.

Cultul pentru aceasta este un cult de venerație și iubire, un cult ce ne ajută în reconstrucția propriilor vieți, un mijloc sigur de a ajunge la Isus Cristos.

Așadar Precurata Fecioară Maria nu se găsește într-o zonă periferică și marginală a misterului creștin deoarece, din voința și condescendența lui Dumnezeu, a intrat în nucleul vital al istoriei mântuirii.

Se poate afirma că Vatican II a operat o „revoluție” în mariologie, nu în sensul vreunei modificări la nivelul credinței, ci în sensul unei reînnoiri la lumina Spiritului Sfânt. Sarcina care ne rămâne noua constă în fructificarea acestei reînnoiri în Biserica noastră locală, în familiile noastre, în propria noastră viață.

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, § 69.



## **DE RESURRECTIONE MORTUORUM: Mc. 12, 18-27**

### **PARTE I: INDAGINE PRELIMINARE**

**Teodor COSTIN**

#### **REZUMAT: *De resurrectione mortuorum* Mc. 12, 18-27. Partea I: Permise.**

Unul după altul, partidele cele mai influente (scribii, fariseii, irodianii, saducheii) se prezintă în fața lui Isus, adresându-i anumite întrebări. Întrebarea saducheilor (care susțin că nu există înviere) privitor la „învierea morților” îi oferă lui Isus ocazia de a se pronunța asupra învierii. Acestora Isus le reproșează explicit: „Concepția voastră este greșită, voi sunteți în mare greșeală!” O afirmă de două ori, la începutul și la sfârșitul răspunsului său. Astfel, El dă de înțeles cât de importantă este credința în înviere și cât de important este pentru El să corecteze concepția lor. Prin aceasta, textul evidențiază singura luare de poziție a lui Isus asupra temei învierii și se revelează a fi unica învățătură (atribuită de NT lui Isus) care privește viața de „după moarte”. Materialul analizat manifestă un interes particular pentru înțelegerea naturii lui Dumnezeu și pentru înțelegerea „celor de pe urmă” pe care „Dumnezeul viilor” le rezervă oamenilor.

Studiul nostru este unul sincron, bazat pe analiza sintactică, semantică și pragmatică. Cercetarea preliminară vizează cinci puncte care marchează itinerariul unei logici metodologice. Pentru început, expunem textul și traducerea acestuia. Delimitarea textului este definită în baza criteriilor legate de personaje și temă. Critica textuală arată că variantele prezente în diferitele manuscrise nu schimbă sensul textului. Analiza elementelor sintactice evidențiază caracteristicile textului, repetițiile și paralelismele care permit relevarea a două părți: întrebarea saducheilor (v. 18-23) și răspunsul lui Isus (v. 24-27). Comparația intersinoptică duce la reliefaarea caracteristicilor lui Marcu. În cele din urmă, concluzia provizorie constituie o punte care ne conduce la partea a doua a studiului: interpretarea textului.

#### **Introduzione**

Il lavoro che proponiamo tratterà lo studio della pericope di Mc. 12, 18-27 chiamata „La risurrezione dei morti” o „La domanda dei sadducei sulla risurrezione”<sup>1</sup>. Uno dopo l'altro i gruppi più influenti (i sommi sacerdoti, gli scribi e gli anziani, i farisei, gli erodiani e i sadducei) si presentano a Gesù e gli pongono le loro domande (10, 2; 11, 27; 12, 13. 18. 28). La questione posta dai sadducei dà l'occasione a Gesù di pronunciarsi sul tema della risurrezione. Solo costoro Gesù rimprovera così esplicitamente: La vostra concezione è sbagliata, voi siete in grande errore! Lo dice loro due volte, all'inizio e alla fine della sua risposta (12, 24. 27). Così fa capire loro quanto importante sia la fede nella risurrezione dei morti e quanto importante sia per lui correggere la loro concezione. Pertanto il nostro testo contiene l'unico insegnamento sul *post mortem* che il Nuovo Testamento attribuisce a

---

<sup>1</sup> Cf. ad es., J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus und die Führer Israels. Studien zu den Sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen*, München 1984, NTAbh 17, 71; E. Drewermann, *Das Markusevangelium*, Düsseldorf 1994, 271.

Gesù<sup>2</sup>. Diversi elementi evincono l'interesse di 12, 18-27 circa gli *eschata* che il Dio dei viventi riserva agli uomini.

La nostra opzione è per uno studio sincronico del testo, basato sull'analisi sintattica, semantica e pragmatica. Pertanto divideremo la nostra indagine preliminare in cinque punti. Il primo presenterà il testo e la sua traduzione. Il secondo si occuperà di determinare i limiti della pericope, seguendo i criteri classici di luogo, tempo, personaggi e tema. Il terzo prenderà brevemente in considerazione la trasmissione del testo con la critica testuale. Il quarto cercherà di individuare e analizzare gli elementi sintattici del testo: soggetti, participi, verbi, oggetti, locuzioni avverbiali, aggettivi e avverbi, negazioni, congiunzioni, articoli e proposizioni con lo scopo di individuare una struttura del testo. Un'attenzione speciale sarà accordata alle ripetizioni e ai parallelismi. Il quinto cercherà di analizzare il rapporto intersintattico, per approfondire meglio il nostro testo e osservare le caratteristiche di Marco. Alla fine presenteremo una conclusione provvisoria che ci introdurrà nella *seconda parte* della nostra indagine: la spiegazione del testo.

## 1. Testo e traduzione di Mc. 12, 18-27

### 1. 1. Mc. 12, 18-27 - Testo

- 18a Kai erchontai Saddoukaioi pros auton,  
 b hoitines legousin anastasin mē einai,  
 c kai epērōtōn auton legontes:  
 19a Didaskale, Mōūsēs egrapsen hēmin:  
 b hoti ean tinos adelphos apothanē,  
 c kai katalipē gunaika  
 d kai mē aphē teknon,  
 e hina labē ho adelphos autou tēn gunaika  
 f kai exanastēs sperma tō adelphō autou.  
 20a hepta adelphoi ēsan;  
 b kai ho prōtos elaben gunaika  
 c kai apothnē skōn ouk aphēken sperma;  
 21a kai ho deuterōs elaben autēn  
 b kai apethanen mē katalipōn sperma;  
 c kai ho tritos hōsautōs;  
 22a kai hoi hepta ouk aphēkan sperma.  
 b eschaton pantōn kai hē gunē apethanen.  
 23a en tē anastasei [hotan anastōsin],  
 b tinos autōn estai gunē?  
 c hoi gar hepta eschon autēn gunaika.  
 24a ephē autois ho Iēsous:  
 b Ou dia touto planasthe,

<sup>2</sup> Pur essendo presupposta una certa idea dell'aldilà nella parabola del ricco e del povero Lazzaro (Lc. 16, 19-31) e nella grande scena del giudizio (Mt. 25, 31-46), la resurrezione non è l'oggetto di tali racconti. Lo stesso va detto dei grandi discorsi del Vangelo di Giovanni (Gv. 5, 19-30; 11; etc.). Cf. F. Vouga, *Controverse sur la résurrection des morts* (Mc. 12, 18-27), *Lumière* 179 (1986) 49.

- c mē eidotes tas graphas
- d mēde tēn dunamin tou Theou?
- 25a hotan gar ek nekrōn anastōsin,
- b oute gamousin
- c oute gamizontai,
- d all'eisin hōs aggeloi en tois ouranois.
- 26a peri de tōn nekrōn hoti egeirontai,
- b ouk anegnōte en tē biblō Mōūseōs epi tou batou,
- c pōs eipen autō ho Theos legōn:
- d Egō ho Theos Abraam kai [ho] Theos Isaak kai [ho] Theos Iakōb?
- 27a ouk estin Theos nekrōn alla zōntōn.
- b polu planasthe.

**1. 2. Mc. 12, 18-27 - Traduzione**

- 18a E venendo a lui dei sadducei,
- b i quali sostengono che non c'è risurrezione
- c e lo interrogavano dicendo:
- 19a „Maestro, Mosè ci ha prescritto:
- b Se il fratello di qualcuno muore
- c e lascia moglie
- d e non lascia figlio,
- e il suo fratello ne prenda la moglie
- f e susciti una discendenza a suo fratello.
- 20a C'erano sette fratelli;
- b E il primo prese moglie
- c e alla sua morte non lasciò discendenza.
- 21a E il secondo la prese
- b e morì senza lasciar discendenza.
- c E il terzo egualmente.
- 22a E nessuno dei sette lasciò discendenza.
- b Alla fine di tutti, anche la donna morì.
- 23a Alla risurrezione, quando risorgeranno,
- b di quale di loro sarà moglie,
- c perché i sette l'hanno avuta come moglie”.
- 24a Disse loro Gesù:
- b „Non siete voi forse in errore proprio per questo,
- c perché non conoscete le scritture,
- d né la potenza di Dio?
- 25a Quando risusciteranno dai morti,
- b infatti, né si sposteranno,
- c né verranno sposati,
- d ma saranno come angeli nei cieli.
- 26a A riguardo poi dei morti che verranno risuscitati,
- b non avete letto nel libro di Mosè, nel passaggio del rovetto,

- c come Dio gli parlò dicendo:  
 d *Io (sono) il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe?*  
 27a Non è Dio dei morti, ma dei viventi!  
 b Voi siete in grande errore”.

## 2. La delimitazione della pericope

Per delimitare la nostra pericope di Mc. 12, 18-27 e mostrare che essa costituisce un'unità, proponiamo un'indagine seguendo i criteri di tempo, luogo, personaggi e tema.

### 2. 1. Il tempo

Riguardo al tempo, la nostra pericope si colloca nel contesto di una divisione di tre giorni all'interno dei capitoli 11-12 di Marco: del primo giorno si indica la fine (11, 11), del secondo è indicato l'inizio e la fine (11, 12. 19) e del terzo giorno è indicato l'inizio (11, 20)<sup>3</sup>. Poiché in 11, 21-12, 44 non troviamo alcun cambiamento radicale di tempo, si può presumere che il tutto appartenga allo stesso (terzo) giorno<sup>4</sup>, essendoci inserita anche la nostra pericope 12, 18-27. Il criterio di tempo dunque non interviene nella limitazione del nostro testo.

### 2. 2. Il luogo

Per quanto riguarda il luogo, non abbiamo alcun indizio<sup>5</sup> che ci permetta di limitare la pericope. Nel contesto delle opere di Gesù a Gerusalemme, l'inizio nel primo giorno e la fine delle sue opere nel terzo sono marcati da indicazioni topografiche: in 11, 1 abbiamo *eggizousin eis Hierosoluma* e in 13, 1 *ekporeuomenou autou ek tou hierou*. La topografia della nostra sezione inizia già in 11, 27 e continua oltre la nostra pericope fino a 12, 44<sup>6</sup>. Ci troviamo dunque a Gerusalemme, nel tempio: *erchontai palin eis Hierosoluma. Kai en tō hierō* (11, 27), *didaskōn en tō hierō* (12, 35), e *kathisas katenanti tou gazophylakion* (12, 41).

### 2. 3. I personaggi

Secondo il criterio dei personaggi, il distacco della nostra pericope da ciò che precede e da ciò che segue inizia a mettersi in evidenza. Nella pericope precedente gli interlocutori di Gesù erano alcuni farisei ed erodiani, inviati dal sinedrio: *apostellousin pros auton tinas tōn Pharisaion kai tōn Herōdianōn... kai elthontes* (12, 13). Nella nostra pericope invece, abbiamo la comparsa dei sadducei come protagonisti ed interlocutori esclusivi di Gesù: *Kai erchontai Saddoukaioi pros auton* (12, 18), ciò che indica l'inizio della nostra pericope. Con 12, 28, abbiamo quale interlocutore di Gesù un altro personaggio, membro di una classe dominante giudaica, uno scriba: *Kai proselthōn heis tōn grammateōn*, il che delimita chiaramente la fine della nostra pericope, visto che lo scriba si distacca nettamente dai sadducei, i quali, dopo 12, 27 scompaiono dalla scena. Qui abbiamo una connessione immediata fra la nostra pericope e la seguente, perché lo scriba ha ascoltato ed è stato impressionato dalla risposta di Gesù: *akousas autōn... idōn hoti kalōs apekrithē*, che indica l'inizio di un'altra unità (12, 28-34).

<sup>3</sup> Cf. K. Stock, *Gliederung und Zusammenhang in Mark 11-12*, *Bib* 59, 1978, 484; E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, *AnBib* 96, Roma 1981, 32-36.

<sup>4</sup> Cf. K. Stock, *Gliederung*, 484.

<sup>5</sup> Cf. R. Pesch, *Il vangelo di Marco II*, Brescia 1980/82, 346.

<sup>6</sup> Cf. K. Stock, *Gliederung*, 484-485.

### 3. 4. Il tema

Punto decisivo per la limitazione della pericope è il criterio del tema. Nella pericope precedente c'era il tema del „tributo a Cesare” (12, 13-17), mentre in quella seguente abbiamo il tema del „doppio comandamento” (12, 28-34). Nella nostra pericope (12, 18-27) invece, il tema della „risurrezione dei morti”<sup>7</sup> si distingue nettamente da queste. Un certo collegamento<sup>8</sup> della nostra pericope con la precedente e la seguente è indicato da due elementi comuni a tutte e tre: Gesù è presente, è chiamato con il titolo di „maestro” (v. 13. 19. 32) e, gli si propongono delle domande teoriche. Possiamo concludere che i limiti della nostra pericope sono chiaramente dimostrati con i due argomenti di personaggi e tema, tenendo presente che nel testo non abbiamo indicazioni né di tempo né di luogo.

### 3. La critica del testo

Ci sono molte lezioni varianti del testo della nostra pericope, che in linea generale però non cambiano il senso del testo. Tali lezioni si fondano sui testimoni meno attendibili o si spiegano con l'influsso dei paralleli sinottici.

Nel v. 23a abbiamo la doppia menzione della risurrezione: *en tē anastasei* [*botan anastōsin*]. In GNT, che dà la qualifica „C”, si contano in totale otto varianti: di queste, cinque in forma lunga, riguardano la forma, l'ordine delle parole e l'aggiunta di *oun*, mentre le altre tre in forma breve omettono la seconda parte. Anche se la lezione della seconda parte [*botan anastōsin*], manca in codici importanti come  $\mathfrak{B}^{BC}DLW\Delta\Psi^a$ , gli scribi avrebbero piuttosto voluto eliminarla anziché inserirla perché sembra superflua<sup>9</sup>: così fanno Luca (20, 33) e Matteo (22, 28) che la omettono, influenzando anche l'omissione scribale di Marco. Il pleonasma è in accordo con lo stile di Marco (cf. 13, 19s) e, in più, riflette un idioma semitico<sup>10</sup> come anche la costruzione asindetctica. La particella *oun* si nota in codici come  $AC^2DGW\Theta\Sigma$  *vg sy<sup>ph</sup>*, suggerendo più chiaramente che il v. 23 è il nocciolo della disputa<sup>11</sup>.

Nel v. 26d, alcuni testimoni<sup>12</sup> omettono l'articolo per *Theos*, ma lo usano i testimoni importanti, come  $\mathfrak{B}^{ACL\Theta\Psi}$  *f<sup>3</sup>* e la „maggioranza” dei manoscritti greci. Gli editori del GNT hanno scelto l'uso dell'articolo per *Theos* e danno la qualifica „C”.

Al v. 19d, l'apparato critico di Nestle-Aland e la *Sinopsi* di Kurt Aland, indicano la lezione *teknā*<sup>13</sup>, che potrebbe essere originale, ed essere stata letta da Mt. 22, 24 e Lc. 20,

<sup>7</sup> I v. 26-27 non costituiscono un'unità separata, perché la risposta di Gesù attacca in primo luogo le premesse dei suoi interlocutori. Con R. Pesch, *Il vangelo*, 346.

<sup>8</sup> Cf. K. Stock, *L'Attività di Gesù a Gerusalemme: Mc. 11-12 (Dispense ad usum auditorium)*, PIB, 1999, 117.

<sup>9</sup> Cf. R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, 705; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, 110-111; S. Legasse, *L'Évangile de Marc II*, Paris 1997, LDiv 5, 737; R. Pesch, *Il vangelo*, 347.

<sup>10</sup> Cf. V. Taylor, *The Gospel According to Saint Mark*, London 1972, 482.

<sup>11</sup> Cf. B. M. Metzger, *A Textual Commentary*, 110-111.

<sup>12</sup> Omettono l'articolo per *Theos*, il *codex Bezae*, il *codex Washingtonensis* e *pc*.

<sup>13</sup> La lezione *teknā* è attestata da testimoni come  $\mathfrak{B}^{*ACD}$  *f<sup>3</sup> lat sy<sup>ph</sup>* e la „maggioranza” dei manoscritti greci (forse seguendo i LXX, *sperma*). Il testo ebraico (Dt. 25, 5; cf. Gn. 38, 8) parla di un figlio „ben”; i sadducei dicono *teknon*.

28, ma *teknon* si armonizza<sup>14</sup> meglio con Dt. 25, 5-6 e con il principio della legge del levirato. Notiamo ancora al v. 20, che la *Sinopsi* di Kurt Aland indica un'aggiunta *oun par'hemim*<sup>15</sup>, attestata da pochi testimoni. Quest'aggiunta vorrebbe impedire che si pensi ad una storia fittizia.

Ci sono altre lezioni minori citate nell'apparato critico delle edizioni critiche ai v. 19. 21. 22. 24. 25. 27, che però hanno pochi testimoni e non incidono sul senso del testo. Così, al v. 24 troviamo due lezioni alternative più estese, che riguardano l'introduzione della risposta di Gesù e al v. 25d abbiamo delle inclusioni per *aggeloi*: con articolo e pronomi relativo, e *aggeloi Theou boi*, che non cambiano il testo. Infine, al v. 27a, l'apparato critico della *Sinopsi* di Kurt Aland include l'articolo per *Theos nekeron*, per *Theos zonton* e al v. 27b include *humeis oun/de*, che si spiegano con il tentativo dei copisti di rendere più chiaro il testo.

#### 4. L'analisi sintattica

Per mettere meglio in rilievo le caratteristiche del nostro testo, specialmente la sua composizione, divisione e accentuazione, che ci porteranno infine a identificare la struttura della nostra pericope, prendiamo in considerazione nella nostra analisi i seguenti elementi sintattici: i soggetti, i participi, i verbi, i genitivi, gli oggetti, le locuzioni avverbiali, gli aggettivi e gli avverbi, gli articoli, le proposizioni, la posizione degli elementi sintattici nella proposizione, i parallelismi e le ripetizioni.

##### 4.1. I soggetti

Secondo la distribuzione dei protagonisti, *Saddoukaioi* (v. 18) e *ho Iesous* (v. 24), riconosciamo una chiara divisione della pericope in due parti<sup>16</sup>: la prima dominata dai sadducei, negatori della risurrezione, che sviluppano la loro problematica nei v. 18-23 e la seconda dominata da Gesù che risponde nei v. 24-27.

Riguardando i soggetti espliciti ed impliciti, si osserva che nella prima parte abbiamo più soggetti espliciti (tredici) che impliciti (sette), mentre nella seconda parte abbiamo più soggetti impliciti (otto) che espliciti (quattro). I soggetti espliciti della prima parte sono: *Saddoukaioi*, *hoitines*, *Moises*, *timos adelphos*, *ho adelphos autou*, *hepta adelphoi*, *ho protos*, *ho deuteros*, *ho tritos*, *boi hepta*, *he gumē*, *gumē* e *boi hepta*. Se vogliamo determinare i soggetti impliciti, li troviamo nella prima parte: i sadducei, il fratello di qualcuno (due volte), suo fratello, il primo, il secondo e i sette.

Nella seconda parte, i soggetti espliciti sono: *ho Iesous*, *ton nekeron*, *ho Theos*, *ego*, *Theos*, mentre per determinare quelli impliciti, dobbiamo tornare alla prima parte: per i v. 24b. 26b e v. 27b il soggetto si trova nel v. 18a („sadducei”) e per i v. 25a. 25b. 25c e v. 25c il soggetto si trova nei v. 20-22 (i sette fratelli e la donna, in quanto morti). Questo fenomeno, dei soggetti impliciti della seconda parte, che si trovano nei soggetti espliciti della prima parte (v. 18. 20-22), ci mostra lo stretto collegamento delle due parti della

<sup>14</sup> Così, M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc* (Paris 41947) 317.

<sup>15</sup> La lezione è attestata in D (Ⲛⲟ<sup>1</sup> Ⲑ<sup>3</sup> ⲡⲉ) it (sy<sup>hmg</sup> bo). Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 347.

<sup>16</sup> Cf. K. Stock, *L'Attività*, 118.

pericope, in quanto, la risposta di Gesù, sfiora la problematica dei suoi interlocutori, nonostante la oltrepassi di molto<sup>17</sup>.

Dall'analisi dei soggetti espliciti, riconosciamo come soggetti principali nella prima parte i sadducei, Mosè, i fratelli e la donna; mentre nella seconda Gesù, i morti, Dio, Io (Dio) e Dio. Osserviamo così la diversità di vocabolario nella risposta di Gesù, che vi introduce una nuova categoria<sup>18</sup>, quella di Dio, verso la quale orienta<sup>19</sup> lo sguardo dei suoi interlocutori.

Notiamo ancora che il soggetto *Saddoukaioi* (v. 18) senza articolo ha un senso generico, accentua la qualità di negatori della risurrezione dei sadducei e indica che erano ignoti<sup>20</sup> fino a questo punto in cui compaiono per la prima e unica volta nel vangelo di Marco. La loro domanda ha inizio con l'apostrofe *didaskale*<sup>21</sup>. Per il soggetto con l'articolo *ho Iesous*, abbiamo invece un uso anaforico<sup>22</sup>, che fa riferimento alla sua identità ben conosciuta e già menzionata (prima, Mc. 12, 17; 11, 33. 29. 22. 6 e dopo, Mc. 12, 29. 34. 35). Nella prima menzione di Gesù (1, 9), nel vangelo di Marco, l'articolo per *Iesous* manca, e manca ancora nella prima apparizione del risorto secondo gli altri sinottici (Mt. 28, 9 e Lc. 24, 15).

Anche al v. 26a abbiamo un uso anaforico: il soggetto con l'articolo *tōn nekrōn*, che rimanda<sup>23</sup> al termine già menzionato senza articolo al v. 25. Infine, al v. 27, il soggetto senza articolo *Theos*, („un Dio” *nekrōn* „dei morti” e *zōntōn* „dei viventi”), ci indica la natura e la qualità<sup>24</sup> di Dio come argomento sulla risurrezione.

#### 4. 2. I participi

Domina il presente, tranne l'aoristo *katalipōn* (v. 21). Eccetto *zōntōn* („dei vivi”, al v. 27), tutti i participi sono al nominativo, cioè connessi ai soggetti delle proposizioni. I nostri sei participi sono delle determinazioni dei sadducei (*legontes*, v. 18 e *eidotes*, v. 24), di Dio (*legōn*, v. 26 e *zōntōn*, v. 27) e del primo e secondo fratello (*apothnēskōn*, v. 20 e *katalipōn*, v. 21).

I participi non hanno alcuna funzione temporale, ma indicano la qualità dell'azione<sup>25</sup>. Dunque il participio presente („atemporal present”), esprime solo l'aspetto e

---

<sup>17</sup> Cf. O. Schwankl, Die Sadduzäerfrage (Mk. 12, 18. 27) und die Auferstehungserwartung Jesu, *WissWeisb* 50, 1987, 88: „Diese Antwort gehet also nicht an der Frage vorbei, aber weit über sie hinaus”.

<sup>18</sup> Cf. O. Schwankl, Die Sadduzäerfrage, 88.

<sup>19</sup> Cf. K. Stock, *L'Attività*, 119; R. H. Gundry, *Mark*, 704: „Jesus grounds the resurrection in the nature of God, not in the nature of human being”; *ibidem*, 703.

<sup>20</sup> Cf. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, § 252. 5.

<sup>21</sup> Cf. Mc. 10, 17; 12, 14. 32.

<sup>22</sup> Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 252. 2 e 260.

<sup>23</sup> Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 703.

<sup>24</sup> Cf. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by Examples* (Scripta Pontificii Instituti Biblici; Roma 1994) § 171. 175; F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 254, 1 e 259.

<sup>25</sup> Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 339.

la nozione principale<sup>26</sup>. Utilizzando *Theos...* *zōntōn* al presente, il testo insiste sulla qualità e la nozione principale di Dio, sempre quale Dio dei viventi.

Invece, l'atteggiamento dei sadducei è caratterizzato da *mē eidotes* (al perfetto, che esprime „uno stato”, quale risultato di „un'azione compiuta”)<sup>27</sup> cioè uno stato presente di ignoranza. Il genitivo *zōntōn* è un participio usato come aggettivo.

I participi *legōntes* e *legōn* (v. 18 e v. 26), riferiti ai sadducei e a Dio, sono due pleonasmii che seguono la maniera semitica<sup>28</sup> di introdurre un discorso dopo i verbi con l'infinitivo „*le'mor*”, costruito dai LXX con *legōn*. Al v. 26, abbiamo un esempio evidente della natura stereotipica di questo participio, aggiunto allo stesso verbo: *eipen... legōn*.

#### 4. 3. I verbi

Sono al presente, aoristo, imperfetto e futuro. I presenti storici *erchontai* e *legousin* (v. 18), ravvivano la scena, come se il narratore fosse presente<sup>29</sup>. Le forme verbali al presente *gamousin*, *gamizontai*, *eisin* (v. 25) e *egeirontai* (v. 26), insieme con l'aoristo congiuntivo *anastousin* (per due volte, ai v. 23. 25), hanno un valore di futuro<sup>30</sup>. L'infinitivo *einai* con la negazione *mē* (*mē* +infinitivo dopo un verbo di affermazione)<sup>31</sup>, esprime un'azione secondaria.

Nella prima parte della pericope dominano gli aoristi, che esprimono l'azione senza sfumature, mentre nella seconda, dominano i presenti che indicano cambiamento, azione duratura, non soggetta al tempo<sup>32</sup>, mettendo così in rilievo l'argomentazione di Gesù. Per due volte nella prima parte, i sadducei sono soggetti dei presenti (v. 18ab), nella seconda, ancora i sadducei per due volte (v. 24b e 27b), i morti per quattro volte (v. 25bcd e v. 26a), e Dio per una volta (v. 27). Il modo è in genere indicativo, ma nella prima parte osserviamo diversi congiuntivi al v. 19, che stanno ad indicare il carattere ipotetico della prescrizione citata dai sadducei.

#### 4. 4. I genitivi

Nella prima parte della pericope, i cinque genitivi esprimono una relazione di parentela (la legge del levirato) fra i fratelli e poi una relazione di matrimonio fra essi e la donna. Al v. 23 abbiamo il genitivo partitivo<sup>33</sup> *timos*: „di chi” sarà moglie<sup>34</sup>?

<sup>26</sup> Ciò che è solo una circostanza si esprime con verbi finiti. Cf. M. Zerwick, *BG*, § 371-372 e 376.

<sup>27</sup> Cf. M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1993, 147; M. Zerwick, *BG*, § 285; F. Blass - A. Debrunner, *GGNT*, § 340-342.

<sup>28</sup> Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 484, 420 e M. Zerwick, *BG*, § 368.

<sup>29</sup> Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 321.

<sup>30</sup> La costruzione di *hotan* con il verbo al congiuntivo, ha valore di futuro. Cf. M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 148; R. Gundry, *Mark*, 702.

<sup>31</sup> Per la negazione con l'infinito, è usato sempre *mē*, anche dopo verbi di affermare e pensare, con i quali classicamente si trova *ou*. Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 429.

<sup>32</sup> Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 318.

<sup>33</sup> Il genitivo del tutto, che viene ripartito, si riferisce a tutti i fratelli. Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 164.

<sup>34</sup> Cf. O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage*, 83: „wessen Frau von ihnen wird sie sein?” o in una traduzione più libera: „Wem von ihnen wird die Frau gehören?”.



Nella seconda parte (v. 24d) abbiamo solo il genitivo soggettivo<sup>35</sup> *tou Theou*, che può essere predicativo<sup>36</sup> ed essere ritenuto genitivo esegetico:<sup>37</sup> il sostantivo *dunamin*, aggiunto al genitivo, è in realtà la stessa persona<sup>38</sup> del genitivo al quale si riferisce (cf. Mc. 14, 62).

#### 4. 5. Gli oggetti

Gli oggetti diretti sono collegati solo con i sadducei e con gli attori presentati nella loro argomentazione. Nella prima parte essi sono riferiti ripetutamente, con il primo, il secondo, i sette fratelli: (*tēn gunaika* (quattro volte nei v. 19. 19. 20. 23) e *autēn* (due volte nei v. 20. 23) in relazione positiva di matrimonio, invece *teknon* (una volta: v. 19) e *sperma* (quattro volte: v. 19. 20. 20. 20. ) in relazione negativa. Al v. 23, abbiamo un doppio<sup>39</sup> accusativo *autēn* e *gunaika* con *echein*, il che dà il senso di „averla come” moglie. Nella seconda parte gli oggetti diretti *tas graphas* e *tēn dunamin* (v. 24), sono collegati con i Sadducei (v. 18) in relazione negativa, indicando così la causa della loro ignoranza.

Gli oggetti indiretti sono utilizzati, come completamento, con quei verbi che trasmettono un insegnamento<sup>40</sup> *egrapsen* (v. 19), *epbē* (v. 24), *eipen* (v. 26) e sono determinati da soggetti autorevoli come Mosè (v. 19), Gesù (v. 24) e Dio (v. 26). Essi indicano personaggi interessati più indirettamente: *hemin* (v. 19) il popolo giudeo, *autois* (v. 24) i sadducei e *autō* (v. 26) Mosè (per trasmettere la rivelazione al popolo giudeo) e rimandano agli oggetti diretti. In fine, *tō adelphō* (v. 19), è il fratello (morto) cui il prossimo ha il dovere di suscitare una discendenza.

#### 4. 6. Le locuzioni avverbiali

Abbiamo molte locuzioni di modo: il modo in cui i sadducei sono introdotti, cioè avvicinandosi a Gesù (*pros auton* al v. 18), poi la domanda sul quanto avverrà nella risurrezione (*en tē anastasei* al v. 23), il rimprovero per il modo di pensare (*dia touto* al v. 24), quando risorgeranno *ek nekrōn* (v. 25) e riguardo allo stato dei morti *peri de tōn nekrōn* (v. 26) e infine, saranno come gli angeli *en tois ouranois*.

Le ultime due locuzioni (v. 26) sono indicazioni locali della citazione di Gesù: *en tē biblō Moïseōs epi tou batou* („in occasione di”, „al tempo di” se in senso temporale, ma è più probabile in senso locale<sup>41</sup> „presso”). Nella seconda parte, riguardante l'argomentazione di Gesù, notiamo che le locuzioni sono più numerose.

#### 4. 7. Gli aggettivi e gli avverbi

Abbiamo un'indicazione di successione con l'aggettivo *eschaton* (v. 22) „alla fine” (di tutti), un neutro usato come avverbio<sup>42</sup>. Al v. 27, l'altro aggettivo neutro (come avverbio

<sup>35</sup> Il genitivo denota il soggetto (Dio) della „potenza”. Cf. M. Zerwick, *BG*, § 36.

<sup>36</sup> Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 163.

<sup>37</sup> Cf. M. Zerwick, *BG*, § 40.

<sup>38</sup> Con R. Pesch, *Il vangelo*, 351: „Il termine *dunamis* è nome di Dio e ne indica l'essenza”.

<sup>39</sup> E' un accusativo dell'oggetto esterno e del predicato dell'oggetto. Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 157.

<sup>40</sup> Il dativo sta sempre come completamento con molti verbi che significano „comandare”, „servire”, „obbedire”, „annunciare”, „mostrare”. Cf. F. Blass - A. Debrunner, *GGNT*, § 187.

<sup>41</sup> Anche „sul rovetto”: Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 234.

<sup>42</sup> M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 148.

*polu*<sup>43</sup>: „assai”, „di molto”, „di parecchio”), è anteposto per rafforzare l’affermazione di Gesù ed è una determinazione di modo. Anche i tre avverbi *bōsautōs* (v. 21) „allo stesso modo”, *bōs* (v. 25) „come” e *pōs* (v. 26) „come?”, „che”<sup>44</sup>, esprimono modalità. Infine con l’aggettivo senza articolo *nekerōn* (v. 27), si accentua l’aspetto di qualità<sup>45</sup>.

#### 4. 8. Le negazioni

Nella prima parte, dopo l’introduzione della qualità caratteristica dei sadducei con la negazione *mē einai*, quali negatori della risurrezione, l’esposizione del loro caso procede in modo lineare con quattro negazioni sulla mancata discendenza: *mē* (v. 19), *ouk* (v. 20), *mē* (v. 21) e *ouk* (v. 22).

Nella seconda parte, abbiamo due domande con la negazione *ou(k)* (v. 24 e v. 26), la quale implica una risposta positiva. La doppia negazione *mē... mēde* (v. 24) e l’*ouk* (v. 26) sopra menzionato, sono in costruzione con due verbi epistemologici *eidotes* „conoscere” e *anegnōte* („leggere”, dunque conoscono) e caratterizzano le due controdomande di Gesù. Infine, con la doppia negazione *oute... oute* (v. 25) e una terza *ouk* (v. 27), Gesù corregge la posizione dei suoi interlocutori (negatori della risurrezione).

#### 4. 9. Le congiunzioni

Nella prima parte abbiamo un *hoti* recitativo (v. 19a), la protasi con apodosi *ean... hina* al v. 19be (che indica l’ipoteticità della prescrizione) e, nella domanda con riassunto (v. 23) un *hotan* e un *gar* di ripresa<sup>46</sup>. Vi sono molte congiunzioni *kai* (dodici), che stanno ad indicare un discorso semplice: i sadducei espongono il loro caso (v. 20. 22) in un modo lineare utilizzando non meno di sette volte *kai*, come congiunzione consecutiva.

Nella seconda parte invece troviamo solo tre *kai*, che appartengono alla citazione tratta dal VT. Al v. 26 abbiamo un *hoti* „che”, e al v. 25 abbiamo *hotan* con un *gar* esplicativo che rafforza<sup>47</sup> l’argomentazione di Gesù. Le tre congiunzioni avversative *alla* (v. 25), *de*<sup>48</sup> (v. 26) e *alla* (v. 27) indicano (insieme con le già menzionate negazioni, presenti negli stessi versetti) la correzione che Gesù fa ai suoi interlocutori.

#### 4. 10. Gli articoli

Gli articoli indicano un riferimento esplicito ad una determinata persona o cosa. Dal totale degli articoli riscontrati nella pericope, quindici si riferiscono a persone: nella prima parte ai fratelli (sette) e alla donna (due), mentre nella seconda a Gesù (uno) e a Dio

<sup>43</sup> In questo caso, al posto del sostantivo con determinazione, la determinazione si trova sola, al neutro. Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 154, 3.

<sup>44</sup> C’è anche la possibilità di traduzione con „che” cioè *pōs* = *hoti*. Nel greco del NT, *bōs* conserva più o meno chiaramente il significato proprio „come”, ma già si confonde con *pōs*, che nel greco di più tardi assume via, via, il significato di *hoti* „che”. Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 398, 5. In domanda retorica negativa: „è mai possibile che...”? Cf. C. Rusconi, *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1996, 284.

<sup>45</sup> Cf. M. Zerwick, *BG*, § 179: „... in such cases attention is called to the nature and quality of what is expressed by the noun, and this may sometimes have a considerable effect on the sense”.

<sup>46</sup> Il *gar* inserito nella loro conclusione affermativa, implica l’assenso dell’interlocutore.

<sup>47</sup> Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 702.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 703.

(cinque). Gli altri sei articoli si riferiscono a cose, e tranne la risurrezione (v. 23), si ritrovano tutti, nella seconda parte della pericope: le scritture, la potenza<sup>49</sup> (v. 24), i cieli (v. 25), il libro e il rovetto (v. 26).

Con queste determinazioni, si può notare come l'argomentazione dei sadducei si svolga al livello umano con un orientamento al mondo terreno<sup>50</sup>; invece quella di Gesù si sviluppa ad un altro livello: di stretta connessione con Dio.

#### 4. 11. Le proposizioni

Nella prima parte della pericope, abbiamo delle proposizioni coordinate con *kai* ai v. 18 e v. 19, poi una proposizione relativa (v. 18b) e due subordinate: una condizionale con *ean* e una finale con *hina* (v. 19be). Nei v. 20-22, tutte le proposizioni sono coordinate con *kai*, il che sta ad indicare la semplicità nella quale la problematica viene esposta.

Seguono tre proposizioni interrogative: la domanda dei Sadducei (v. 23ab) e le due controdomande di Gesù (v. 24bcd e v. 26bcd). Al v. 25a si nota una proposizione temporale (con *hotan*), seguita da tre subordinate.

Notiamo infine sei proposizioni che iniziano<sup>51</sup> con asindeto. Il caso esposto (v. 20-22) si apre e si chiude<sup>52</sup> asindeticamente (per accentuarne la pretesa fattualità). Al v. 23 l'asindeto mette in rilievo la domanda e al v. 24, la seguente controdomanda di Gesù. Al v. 27a e b accentua l'affermazione e il rimprovero di Gesù.

#### 4. 12. La posizione degli elementi sintattici nella proposizione

Nella prima parte, eccetto l'introduzione dei Sadducei (v. 18a), i soggetti espliciti sono sempre anteposti ai verbi (v. 18b, 19ab, 20, 21, 22, 23). La successione normale delle parole<sup>53</sup> si osserva solo nelle proposizioni senza soggetto esplicito. Nella seconda parte invece, la successione normale ha un'eccezione al v. 26: *Egō ho Theos*.

Notiamo ancora altri elementi che non seguono la regola. Al v. 24, il pronome *autois* è anteposto a Gesù, e *dia touto* (riferito a ciò che precede<sup>54</sup>) è collocato prima del verbo. Le espressioni *ek nekerōn* e *ton nekerōn* (v. 25a e v. 26a) precedono i verbi. Infine al v. 27b *polu*, anteposto, indica una sfumatura superlativa<sup>55</sup> e accentua il verbo.

---

<sup>49</sup> Se prendiamo *ten dunamin* come attributo di Dio.

<sup>50</sup> Cf. J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco II*, Brescia 1991, 561.

<sup>51</sup> L'asindeto è usato come nello stile epistolare meno curato per passare da un argomento all'altro. Nei nostri casi le aggiunte senza nessi suscitano la forte partecipazione interiore e producono l'impressione di vivacità. Cf. F. Blass - A. Debrunner, *GGNT*, § 460 e 463; R. H. Gundry, *Mark*, 701-704.

<sup>52</sup> Cf. R. Pesch, *Il vangelo*, 349.

<sup>53</sup> Cf. F. Blass, A. Debrunner, *GGNT*, § 472, 1.

<sup>54</sup> Con R. H. Gundry, *Mark*, 705 e J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus*, 78 e contro V. Taylor, *The Gospel*, 483, M.-J. Lagrange, *Évangile*, 318 e S. Legasse, *L'Évangile*, 738. Legasse indica purtroppo come possibili ambedue le opzioni, cioè di essere riferito a ciò che precede o a ciò che segue: „En fait la différence entre les deux choix n'est pas considérable, car dans les deux cas l'ignorance est bien la cause de l'erreur”.

<sup>55</sup> Cf. S. Legasse, *L'Évangile*, 742.

#### 4. 13. I parallelismi e le ripetizioni

La prima parte è inquadrata da un'inclusione formata dalla parola „risurrezione” (*anastasin* al v. 18b e *anastōsin* al v. 23a). La seconda parte, è inquadrata da una seconda inclusione (v. 24b e v. 27b), formata dal termine *planasthē*<sup>56</sup>.

Si nota un parallelismo formato, in disposizione chiasmica, da *tas graphas* (v. 24c) e *tēn dunamin tou Theou* (v. 24d) con i v. 25 e v. 26-27. All'interno di questo chiasmo, *mē eidotes* (v. 24c) è parallelo a *ouk anegnōte* (v. 26b) e vi è la ripetizione di *anastōsin* (v. 25a) con il vocabolo sinonimo *egeirontai* (v. 26a), per dare il passivo divino. Un'altra ripetizione si nota nella sequenza di *ek nekrōn* (v. 25a), che prepara il prossimo argomento sulla risurrezione dei morti: *tōn nekrōn* (v. 26a) e *nekrōn* (v. 27a). Infine notiamo la molteplice ripetizione: *ho Theos* (v. 26c), *ho Theos... ho Theos... ho Theos...* (v. 26d) e *Theos* (v. 27).

Fra la prima e seconda parte, abbiamo un primo parallelismo fra *Mōūsēs egrapsen* (v. 19a), *tas graphas* (v. 24c) e *en tē biblō, Mōūsēs* (v. 26b) e un secondo parallelismo fra *anastōsin* (v. 23a) ripreso da Gesù con la stessa forma *anastōsin* (v. 25a). Inoltre, si ha la ripetizione tautologica già menzionata *en tē, anastasei [hotan anastōsin]* (v. 23a). Infine, notiamo la ripetizione di *legousin* (v. 18b) con *legontes* (v. 18c) e il semitismo menzionato *eipen... legōn* (v. 26c).

Nella prima parte, la storia dei sette fratelli (v. 20-22) ha un carattere chiaramente popolare<sup>57</sup>: in tre brevi versetti, la congiunzione *kai* è ripetuta per sette volte. Gli elementi principali della citazione (v. 19) sono ripresi almeno due volte: *adelphos* (tre volte in v. 19) è ripreso con *hepta adelphoi*, *ho prōtos*, *ho deuterōs*, *ho tritos*, *hoi hepta*, *pantōn* e *hoi hepta* (v. 23c); *gunē* (due volte in v. 19) è ripreso con *gunaika*, *autēn*, *hē gunē*, poi *gunē* e *autēn gunaika* (v. 23); *sperma*, preceduto con *teknōn* (v. 19d), è ripreso tre volte (v. 20c. 21b. 22a).

Si nota poi la ripetizione dei verbi: *apothnēskō* (v. 19b) per tre volte (v. 20c. 21b. 22b); *aphiemi* (v. 19d) preceduto da *kataleipō* (v. 19c) due volte (v. 20c. 22a) e una volta con *kataleipō* (v. 21b); *lambanō* (v. 19e) due volte (v. 20b. 21a). Infine notiamo ancora il termine (*ex*)*anastēsē* (nella citazione al v. 19f) ripetuto con *en tē, anastasei* (v. 23a) collegando così la legge del levirato con la domanda sulla risurrezione<sup>58</sup>.

#### 4. 14. Il profilo semantico

Alla fine di questa indagine, osserviamo nella pericope tre livelli (A, B, C). Per illustrarli, mettiamo gli elementi significativi in tre linee. A) - il tema della risurrezione; B) - i sadducei interrogano e la corrispondente risposta di Gesù; C) - la citazione adattata e il caso fittizio.

<b>SADDUCEI</b>	=	<b>GESÙ</b>
<b>A.</b> <i>anastasin en tē, anastasei</i>	=	<i>mē eidotes hotan ek nekrōn</i>
<i>mē einai</i> (v. 18b) <i>hotan anastōsin</i> (v. 23a) <i>tas graphas</i> (v. 24c) <i>anastōsin... hōs aggeloi</i> (v. 25)		

<b>B.</b> <i>epērōtōn timos autōn</i>	=	<i>medē tēn dunamin tōn nekrōn hoti egeirontai</i>
---------------------------------------	---	--

<sup>56</sup> Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 700 e 704 e S. Legasse, *L'Évangile*, 735.

<sup>57</sup> Cf. J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus*, 76.

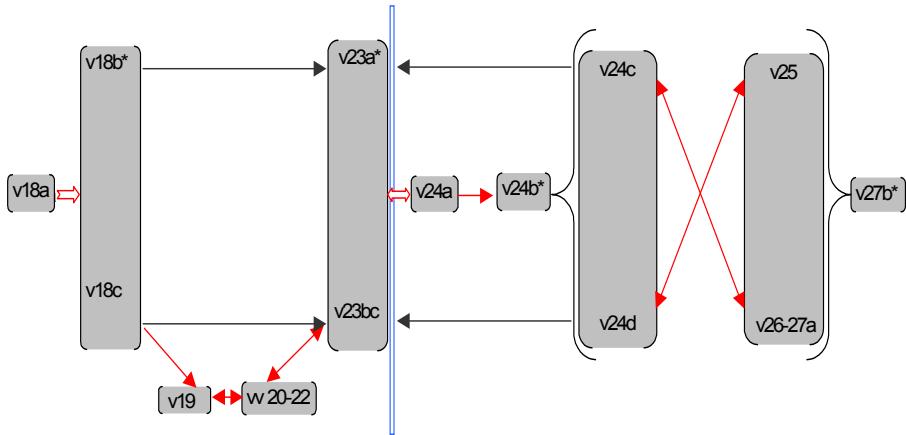
<sup>58</sup> Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 701: „... because this verb can refer to raising up the dead as well as to raising up offspring (i. e. begetting, not rearing, offspring) for a deceased brother”.

*auton* (v. 18c) *estai gunē?* (v. 23b) *ton Theou* (v. 24d) *en tē biblō Moïseōs*  
*Egō ho Theos ...zōntōn* (v. 26. 27)

C. *exanastēsē* *ouk apbēkan* = -----  
*sperma* (v. 19) *sperma* (v. 2022)

In base alla nostra analisi dei parallelismi e ripetizioni, proponiamo uno schema grafico del testo, per osservare meglio gli orizzonti su cui si sviluppano le argomentazioni dei sadducei e di Gesù. Tale rappresentazione ci sarà di aiuto per comprendere la struttura della pericope e per proporre la nostra spiegazione del testo.

*introduzione-citazione-caso-domanda* --- *controdomanda* - *doppia risposta*



Nello schema grafico si osservano i seguenti punti:

1. L'introduzione della pericope (v. 18a), corrisponde all'introduzione di Gesù (v. 24a).
2. Ai sadducei, negatori della risurrezione (v. 18b), corrisponde la presupposizione della risurrezione (v. 23a); a questo corrisponde, nella risposta di Gesù, la „non conoscenza” delle Scritture (v. 24c) con la corrispondenza chiasmica dei v. 26. 27a: la citazione presa dal libro di Mosè e la sua applicazione.
3. Ai sadducei interrogatori (v. 18c), corrisponde la domanda (v. 23bc); il che, nella risposta di Gesù, corrisponde alla „non conoscenza” della potenza di Dio (v. 24d) con il corrispondente chiasmico v. 25: „come gli angeli”.
4. Alla controdomanda di Gesù (v. 24c e v. 24d) corrisponde chiasmicamente la sua doppia risposta (v. 25 e v. 26. 27a).
5. All'inclusione della problematica dei sadducei (v. 18b\* e v. 23a\*) corrisponde l'inclusione della risposta di Gesù (v. 24b\* e v. 27b\*).

#### 4. 15. La struttura del testo

Con siffatta analisi degli elementi sintattici e pragmatici, abbiamo notato le caratteristiche del testo, la sua composizione, divisione e accentuazione. Ne risulta una divisione della nostra pericope in due parti: la parte narrativa, composta da un'introduzione, citazione, caso e domanda, e la parte argomentativa contenente la risposta di Gesù. A sua volta, questa seconda parte è composta da una controdomanda e due risposte: una sullo stato e l'altra sul fatto della risurrezione. In questo senso, possiamo proporre una struttura generale di Mc. 12, 18-27.

a) La problematica dei sadducei (v. 18-23):

v. 18: - l'introduzione dei sadducei;

v. 19: - citazione sulla legge del levirato;

v. 20-22: - esposizione di un caso fittizio;

v. 23: - domanda sulla risurrezione e riassunto del caso.

b) La risposta di Gesù (v. 24-27):

v. 24: - controdomanda generica composta da un rimprovero (v. 24b) e motivazione dell'ignoranza dei Sadducei (v. 24cd);

v. 25: - la prima risposta sullo stato nella risurrezione;

v. 26-27: - la seconda risposta sul fatto della risurrezione, composta da una seconda controdomanda con la citazione tratta dal VT (v. 26), l'applicazione della citazione (v. 27a) e un secondo rimprovero (v. 27b).

Questa sarà anche l'articolazione che seguiremo nel nostro approccio sull'interpretazione del testo.

#### 5. Il paragone sinottico

Per quest'analisi sinottica, i testi paralleli a Mc. 12, 18-27 sono Mt. 22, 23-33 e Lc. 20, 27-40. Essendo il nostro scopo uno studio sincronico, non tratteremo l'interdipendenza dei testi<sup>59</sup>.

##### 5. 1. Il v. 18

In Mt. abbiamo un'indicazione temporale<sup>60</sup> (*en ekeinō tē hemera*), il che manca in Mc. e Lc. Il presente storico di Mc. (*erchontai...pros*) è sostituito in Mt. e Lc. da un aoristo (*prosēlthon* e *proselthontes*): ne consegue che l'ultima proposizione sia costruita con lo stesso tempo del racconto (l'aoristo *epērōtesan*), mentre in Mc., invece, abbiamo l'imperfetto (*epērōton* al v. 18c).

La proposizione relativa *hoitines...* di Mc. è sostituita in Mt. e Lc. con un participio (*legontes, antilegontes*). Ne consegue che nelle due brevi proposizioni di Mt. (v. 23bc) abbiamo due participi *legontes*, che rendono difficoltoso il testo. Lc. invece, con uno stile migliore, utilizza una costruzione con il participio *proselthontes* riferito a *epērōtesan*, evitando così la paratassi<sup>61</sup> di Mt. e Mc. e riducendo ad una le due proposizioni principali. Inoltre, al posto dell'indicazione semplice *Saddoukaioi* di Mc. e Mt., Lc. utilizza *tines ton Saddoukaioi*.

<sup>59</sup> La teoria classica accetta „Q” accanto a Mc., come fonte comune di Mt. e Lc. Per una presentazione globale, cf. S. Legasse, *L'Évangile*, 45-48.

<sup>60</sup> Con V. Taylor, *The Gospel*, 481.

<sup>61</sup> Cf. J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus*, 75; per paratassi, cf. F. Blass, Debrunner, *GGNT*, § 471.

### 5. 2. II v. 19

Mt. e Lc. sono più brevi e di uno stile migliore<sup>62</sup> di Mc. In tutti tre i sinottici, i sadducei si rivolgono a Gesù con il titolo *didaskalos* al vocativo (*didaskale*) accanto a Mosè.

Al posto di *Mōūsēs egrapsen hēmin boti*, Mt. ha solo *Mōūsēs eipen*, che non rende il senso obbligatorio, contenuto in Mc. Il pronome personale *hēmin*, l'*hōti*-recitativo, la proposizione *kai katalipē gunaika*, come anche la costruzione *boti... hina* mancano in Mt., mentre *tinōs adelphos* è sostituito con *tis*. Invece di *kai mē aphē teknon*, Mt. usa la costruzione con participio *mē ecbōn tekna* e, invece del verbo composto *exanastēsē*, usa il semplice *anastēsei*. Infine al posto della proposizione finale con *hina* (*hina labē ho adelphos autou*), abbiamo il termine tecnico *epigambreuseōs*<sup>63</sup> *ho...*

Luca è anche più breve: infatti evita l'anacoluto<sup>64</sup> *boti ean... hina*, invece della proposizione *kai katalipē gunaika*, usa la costruzione con il participio *ecbōn gunaika* e infine per *kai mē aphē teknon* usa l'espressione funzionale *ateknos*, evitando così la monotonia di tre proposizioni parallele (*boti...kai...kai*) usate in Mc. v. 19bcd.

### 5. 3. I v. 20-22

Con la particella *de*, Mt. evita l'asindesi di Mc. v. 20a e, con *par'hēmin*, il caso offre delle sequenze più concrete di Mc. Diversamente da Mc., al v. 25 Mt. usa per due volte la costruzione con il participio: *ho prōtos gēmas... kai mē ecbōn sperma...* al posto di *elaben gunaika* e di *aphēken sperma*. Con *eteleutēsen* sostituisce il participio *apothnē skōn* e, per indicare a chi appartiene la donna, utilizza il pronome personale *autou* per due volte successive. Invece di *eschaton* (v. 22b), Mt. utilizza *husteron* e con gli avverbi *homoios* e *heōs* al v. 26, è più breve di Mc., includendo anche il risultato negativo del caso. Così il v. 22a di Mc. non ha parallelo in Mt.

Anche Luca è più breve. Infatti, per il v. 21ab di Mc., Lc. usa solo l'espressione *kai ho deuteros*. Per *elaben* di Mc. v. 20b, Lc. usa il participio *labōn* e per il semitismo *ouk aphēken sperma* utilizza ancora l'espressione funzionale *ateknos*. Come Mt., Lc. utilizza l'avverbio *husteron* (v. 32a) invece di *eschaton* e infine, con *oun* al v. 29, evita un'asindesi.

### 5. 4. II v. 23

Ambedue i sinottici evitano l'asindeto di Mc. (v. 23a) con la particella *oun*, collegando immediatamente la domanda con il caso esposto. Lc. utilizza *gunē* una volta come soggetto e un'altra come predicato e, per il marcano *estai* adopera *ginetai*. Come abbiamo menzionato nella critica del testo, ambedue i sinottici omettono *hotan anastōsin* come superfluo, mancando così l'effetto contenuto in Mc. Per il resto, entrambi procedono similmente a Mc.

### 5. 5. II v. 24

In tutti e tre i sinottici, solo questa volta nella pericope, Gesù è indicato con il suo nome (Mc. 12, 24a; Mt. 22, 29a; Lc. 20, 34a). Per il resto, Gesù è designato con il pronome personale *autos* (all'inizio della pericope da tutti tre sinottici e alla fine, da Mt. 22, 33b e Lc.

<sup>62</sup> Cf. J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus*, 76.

<sup>63</sup> Cf. Gen 38, 8 (LXX).

<sup>64</sup> Cf. R. H. Gundry, *Mark*, 701.

20, 40) e poi, con *didaskale* (Mc. 12, 19 con i paralleli di Mt. e Lc. e, alla fine della pericope, solo da Lc. 20, 39b).

In tutti i tre sinottici abbiamo il discorso diretto. Ambedue i sinottici evitano l'asindeto di Mc.: Mt. con *kai*, Lc. con *de*. Al posto di *ephē*, abbiamo in Mt. *apokeritheis... eipen*, mentre in Lc. semplicemente *eipen*. Mt. ha qui una chiara e semplice dichiarazione di rimprovero, nella quale manca *ou dia touto* di Mc. In Lc. manca del tutto<sup>65</sup> il rimprovero di ignoranza delle Scritture e della potenza di Dio.

### 5. 6. II v. 25

In Mt. abbiamo diversità di stile: al posto della proposizione temporale *botan gar...* troviamo *en gar tē anastasei* (nel v. 28a con *oun*) poi, abbiamo la locuzione *en tō ouranō*, al singolare (mentre in Mc. è al plurale) e infine, con il verbo *eisin* in posizione finale si accentua il paragone *hōs...*

Luca invece, è molto più lungo e diverso da Mt. e Mc. e ha una risposta più diretta<sup>66</sup> alla domanda di Gesù. Egli inizia con la distinzione fra questo mondo e quello futuro<sup>67</sup>, precisando che solo alcuni ne saranno giudicati degni: *oi huiōi tou aïonos toutou... hoi de kataxiōthentes tou aïonos ekeinou tuchein kai...*, indicando che *oude gar apothanein eti dunantai*. Inoltre, usa un termine diverso di comparazione *isaggeloi* e, di conseguenza, conclude che essi sono chiamati *huiōi eisin Teou tēs anastaseōs huiōi ontes*.

### 5. 7. I v. 26-27

Al posto della proposizione con *boti* (*egeirontai* v. 26) di Mc., in Mt. abbiamo il sostantivo *tēs anastaseōs* e, nella domanda di Gesù, invece di *en tē biblō... pōs eipen... egō...*, abbiamo *to brēthen humin hupo tou Theou legontos: egō eimi...* (il verbo *eimi* manca in Mc.). L'asindeto di Mc. v. 27 si trova anche in Mt., ma poi diversamente da Mc., abbiamo in Mt. l'articolo *ho* per *Theos* (*nekrōn*) e, mentre manca *polu planasthe*, Mt. ha un versetto in più (v. 33), che esprime la reazione di meraviglia del popolo di fronte all'insegnamento di Gesù.

Lc. utilizza *hoi nekroi* come soggetto di *egeirontai* nella proposizione con *boti*, e non ha *ouk anegnōte*, ma semplicemente *kai Moÿsēs emenusen epi tēs batou hōs legei*, con il quale dà un senso più debole di Mc. In Lc. abbiamo *kurior*<sup>68</sup> nella formula di Dio e infine, manca l'articolo per Dio di Isacco e di Giacobbe.

Riguardo al v. 27 di Mc., con la particella *de* Lc. evita in modo coerente anche qui (v. 38) l'asindesi e come al v. 34, manca anche il secondo rimprovero di Mc. Con l'aggiunta

<sup>65</sup> Con J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus*, 78-79: „Die Antwort Jesu ist viel länger als Mk/Mt. und ihre Formulierung zeichnet sich durch Semitismen aus. Sie wird kaum als Bearbeitung der mkn. Vorlage zu verstehen sein. Lk verfügt hier sehr wahrscheinlich über eine variante dieser Tradition”.

<sup>66</sup> Cf. E. Main, *Les Sadducéens et la résurrection des morts: comparaison entre Mc. 12, 18-27 et Lc. 20, 27-38*, *RB* 103 (3, 1996) 420.

<sup>67</sup> Luca presenta qui un tono morale, concentrandosi su ciò che è richiesto per entrare nella vita futura: solo quelli che ne sono giudicati degni risorgeranno. Cf. J. Kilgallen, *The Sadducees and Resurrection from Dead*: *Lk. 20, 27-40, Bib* 67 (1986) 482.

<sup>68</sup> Lc. preferisce *kurios* al parallelo *egō* di Mc., citando non Es 3, 6 ma Es 3, 15. 16, dove secondo l'uso dei LXX, il *tetragramma* è tradotto con il termine *kurios*. Cf. J. J. Kilgallen, *The Sadducees*, 448.



*pantes gar autō, zōsin* è più chiaro. Inoltre, contiene due versetti di più riguardo a Mc.: il v. 39 circa la reazione di alcuni scribi e il v. 40 („non osavano più rivolgergli alcuna domanda”). In Mc. questi versetti si trovano nella pericope seguente (assente in Lc.): v. 32ab e v. 34c.

### Conclusionione

Nel primo livello di indagine abbiamo circoscritto l'orizzonte letterale del nostro testo, definendone la delimitazione, la critica testuale, la strutturazione e il confronto con i paralleli sinottici.

Nel primo paragrafo abbiamo presentato il testo con la sua traduzione, nel secondo abbiamo constatato che la delimitazione del testo non presenta problemi, visti gli indizi riguardo ai personaggi e al tema della pericope. Nel terzo paragrafo abbiamo considerato le varianti più classiche del testo e abbiamo notato che le lezioni alternative o aggiunte, presenti nei diversi manoscritti non cambiano il senso del testo.

Grazie all'analisi sintattica dei soggetti, participi, verbi, genitivi, oggetti, locuzioni preposizionali, avverbi e aggettivi, congiunzioni, negazioni, e delle proposizioni, alla fine del quarto paragrafo, abbiamo elaborato una struttura della nostra pericope. Tale analisi sintattica ci ha permesso inoltre di notare due caratteristiche nel testo di Marco: i paralleli e le ripetizioni, rivelandoci nella pericope due parti principali fra cui c'è una stretta connessione. La prima parte riguarda la problematica dei Sadducei (v. 18-23), mentre la seconda contiene la risposta di Gesù (v. 24-27).

Infine nel quinto paragrafo abbiamo considerato i testi paralleli di Mt. e Lc., per osservare meglio le caratteristiche di Mc. nella nostra pericope in rapporto con gli altri due sinottici. Possediamo fin qui un notevole numero di elementi che ci aiuteranno ad avviare la seconda parte della nostra indagine: la parte esplicativa e analitica del testo.

### Bibliografia

#### Fonti

K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum, Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart 1990.

K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, *The Greek New Testament*, Stuttgart 1993.

K. Elliger, W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990.

Nestle, Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1994.

A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. 2 Bde., Stuttgart 1952.

#### Strumenti di lavoro

K. Aland, *Computer Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin-New York 1983.

F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982.

E. Hatch, H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament I-II*, Graz 1954.

H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1966.

B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994.

R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Frankfurt 1986.

W. F. Moulton, A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1963, Repr. 1970.

C. Rusconi, *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1996.

H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II. IV/1. 2, München 1978.

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

M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by Examples; Scripta Pontificii Istituti Biblici* 114, Roma 1994.

### Commentari, monografie, articoli

E. Drewermann, *Das Markusevangelium*, Düsseldorf 1994.

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

R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993.

J. Kilgallen, *The Sadducees and Resurrection from Dead: Lk. 20, 27-40, Bib* 67, 1986, 478-495.

M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc*, Paris 1947.

S. Legasse, *L'Evangile de Marc II*, Paris 1997, LDiv 5.

E. Main, *Les Sadducéens et la résurrection des morts: comparaison entre Mc. 12, 18-27 et Lc. 20, 27-38, RB* 103, 3, 1996, 411-432.

E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Roma 1981, AnBib, 96.

J. G. Mudiso Mbà Mundla, *Jesus und die Führer Israels. Studien zu den Sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen*, München 1984, NTAbh 17.

R. Pesch, *Il vangelo di Marco II*, Brescia 1980/82.

O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage (Mk. 12, 18. 27) und die Auferstehungserwartung Jesu, WissWeisb* 50, 1987, 81-92.

K. Stock, *Gliederung und Zusammenhang in Mark 11-12, Bib* 59 (1978) 481-515.

K. Stock, *L'Attività di Gesù a Gerusalemme: Mc. 11-12 (Dispense ad usum auditorium)*, PIB, Roma 1999.

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

F. Vouga, *Controverse sur la résurrection des morts (Mc. 12, 18-27), LumièreV* 179, 1986.

## INTERPRETAREA SFINTEI SCRIPTURI

Marius Grigore FURTUNĂ

**RASUNTO: L'interpretazione della Sacra Scrittura.** L'articolo è un tentativo di definire e mettere in relazione alcuni dei termini più utilizzati nello studio delle sacre scritture.

Viene definito il concetto di ermeneutica poi si fa la distinzione tra questa e l'esegesi, l'ultimo essendo di frequente adoperato come sinonimo del primo.

In seguito si sottolinea l'importanza dell'avvenimento Gesù Cristo per l'ermeneutica cristiana.

Alla fine vengono presentati tre possibili principi che potrebbero stare alla base dell'interpretazione odierna di un testo dalla Bibbia.

Atunci când se vorbește despre interpretarea Sfintei Scripturi trebuie ținut cont neapărat de un termen specific domeniului biblic: hermeneutica. Cuvântul provine din limba greacă<sup>1</sup> și avea în origine un amplu spectru de semnificații<sup>2</sup>.

În domeniul scripturistic poate indica trei aspecte<sup>3</sup>. În primul rând poate indica interpretarea pe care o dă textul despre sine. Textul este cel care vorbește despre autor. Vorbește despre ceea ce vrea să transmită autorul, dar totodată vorbește și despre autor, despre identitatea, timpul, contextul istoric și alte aspecte legate de acesta.

Un al doilea aspect: termenul de hermeneutică poate indica procesul de traducere dintr-o limbă în alta. Trebuie avut în vedere faptul că nu este vorba de o transferare mecanică la nivel lexical. Acest proces de trecere dintr-o limbă în alta a mesajului biblic presupune o trecere de la o cultură la alta, de la o viziune asupra creației la alta etc. La acest nivel intervin exemple concrete. Un prim exemplu este cel al Scripturii care pentru creștinii primelor veacuri a fost traducerea greacă<sup>4</sup> a textului în limba ebraică a ceea ce noi azi numim Vechiul Testament. Un al doilea exemplu este cel al Evangheliilor care transmit prin intermediul limbii grecești mesajul lui Isus,

---

<sup>1</sup> Termenul în greacă este *hermeneia*.

<sup>2</sup> Cf. Behm, J., Ermeneuo, în G Kittel, G. Friedrich (edd), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (Edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti), vol. III, Editura Paideia, Brescia 1967, coll. 901-912 precum și Grech, P., Ermeneutica, în P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, p. 464, termenul hermeneutică derivă din verbul *hermeneúo* ce înseamnă a interpreta, a explica, a ilustra, a comenta, a exprima în cuvinte un concept, a exprima propriile gânduri, a traduce dintr-o limbă străină etc. De multe ori este sinonim cu termenul exegeză (*exegesis*) ce înseamnă explicare, interpretare etc.

<sup>3</sup> R. E. Brown, S. M. Schneiders, Ermeneutica, în R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, (edd.), *Nuovo Grande Commentario Biblico* (edizione italiana a cura di F. Dalla Vecchia, G. Segalla, M. Vironda), Edizione Queriniana, Brescia 1997, p. 1509.

<sup>4</sup> Este vorba de traducerea cunoscută sub numele de Septuaginta.

mesaj ce a fost exprimat într-o limbă<sup>5</sup> ce aparține familiei semitice. Un ultim exemplu este cel al traducerii dintr-o limbă de neînțeles într-una inteligibilă așa cum este cazul din 1 Cor. 14, 5.13 (ș.a.).

Cel de-al treilea aspect pe care-l prezintă conceptul de hermeneutică este cel al interpretării textului prin intermediul comentariilor și explicațiilor ce se pot face pe marginea acestuia.

### Un pericol

Până nu demult interpretarea textelor Sfintei Scripturi presupunea doar cel de-al treilea aspect, cel al comentariilor și explicațiilor pe care un autor le făcea pe marginea textului. Acest mod „izolat” de a interpreta textul sacru de multe ori a dus la îndepărtarea de textul interpretat și de mesajul acestuia. Acest pericol al îndepărtării de textul ce este obiectul studiului, continuă să existe și la ora actuală. Astăzi pericolul se materializează în tendința de a se atribui noi sensuri sau nuanțarea excesivă a unor termeni, care de cele mai multe ori sunt tehnici (expl. a) nou sens pentru termeni precum: mit, metaforă, narațiune etc; b) nuanțarea unor termeni care sunt sinonimi între ei: semn/ simbol, autor/ narator, discurs/ limbaj etc.).<sup>6</sup>

### O definiție

În acest punct se impune o definiție<sup>7</sup> precisă a doi termeni fundamentali. Este vorba despre exegeză și hermeneutică.

Exegeza presupune analizarea textului sacru cu scopul de a înțelege ceea ce autorul textului dorea să spună contemporanilor săi. Este vorba de sensul pe care l-a dat autorul scrierii sale.

Hermeneutica este studiul aceluiași text cu scopul de a vedea ce poate să îmi/ ne spună mie/ nouă într-un context diferit de cel în care a fost elaborat, într-un limbaj înțeles de omul timpului prezent. Este sensul pe care-l dă interpretul, în timpul său, textului.

Rezultatul exegezei duce la stabilirea structurii, formelor, istoriei textului luat în studiu. Exegeza pregătește, predispune cercetătorul/ interpretul pentru următorul pas care este cel al hermeneuticii. Relația dintre cei doi termeni este de reciprocitate. O exegeză ce nu este urmată de hermeneutică riscă să devină aridă, să nu „spună” nimic omului de azi. O hermeneutică ce nu are ca punct de plecare studiul exegetic riscă să se îndepărteze de conținutul textului scripturistic.

### Exegeza

Exegeza, cu timpul, s-a îmbogățit cu diferite tipuri de metode de studiu<sup>8</sup> pentru a găsi sensul textelor. Aceste metode mai sunt cunoscute și sub denumirea de critică.

---

<sup>5</sup> Limba vorbită de Isus pare să fi fost arameana. Unii cercetători sunt de părere că Isus ar fi folosit limba ebraică pentru a-și proclama mesajul. Prima ipoteză este susținută de majoritatea cercetătorilor la ora actuală.

<sup>6</sup> R. E. Brown, S. M. Schneiders, *op. cit.*, p. 1509.

<sup>7</sup> Cf. P. Grech, *op. cit.*, p. 464.

Printre acestea se numără: critica textului, critica istorică, critica izvoarelor, critica formelor, critica redacțională, critica literară, critica canonică, critica structurii, critica narativă, critica retorică etc.<sup>9</sup>

### Hermeneutica

Hermeneutica este cea care se preocupă de trecerea de la mesajul pe care autorul textului dorea să-l transmită contemporanilor săi la mesajul pe care-l transmite cititorului contemporan. Trecerea o face interpretul (hermeneutul) prin interpretarea sensului dat de autor scrierii, ce poate fi literar sau alegoric.

#### Un element fundamental pentru hermeneutică

Cel care este chemat să interpreteze textul sacru trebuie să țină cont de un aspect fundamental în activitatea sa. Creștinismul, ca și iudaismul, la începutul său a fost trăirea unei experiențe directe numită evenimentul Isus Cristos. Primii iudeo-creștini, înainte de a avea textele scrise a trebuit să dea un răspuns clar, ce se exprima prin opțiunea lor de a fi sau nu creștini, cu privire la persoana lui Isus din Nazaret: el era cel despre care vorbeau scrierile<sup>10</sup> iudaice.

Pentru creștini, Isus este cel care dă sens Scripturilor (înțelegând prin acestea Vechiul Testament). Cu alte cuvinte, creștinii înțeleg Scriptura în lumina evenimentului Isus Cristos. Totodată trebuie subliniat și aspectul reciproc: scrierile Vechiului Testament vorbesc despre cum va fi Cristos-ul. Se poate afirma că există o reciprocitate între textul de interpretat și „cheia” prin care se interpretează textul: unul vorbește despre (*hermeneutica*) celălalt.

S-a încercat o foarte scurtă punere a problemei interpretării Sfintei Scripturi. S-a încercat o definiție a unor termeni des utilizați, dar care sunt de cele mai multe ori greșit folosiți.

Scopul prezentului articol nu se oprește aici. Se poate observa în cadrul Scripturii că nu de puține ori textul sacru se interpretează pe el însuși. Acest proces este, de fapt, rezultatul exegezei și hermeneuticii pe care comunitatea le exercită asupra textului. Punctul culminant în acest proces înfăptuit de către primele generații de creștini este interpretarea cristologică a unor texte din Vechiul Testament.

Acest proces de autointerpretare are loc ca urmare a trei<sup>11</sup> elemente:

- 1) schimbarea circumstanțelor istorice,
- 2) maturizarea, din punct de vedere teologic, a comunității care citește textul sacru și

<sup>8</sup> Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, p. 30-65, prezintă aceste metode în capitolul I intitulat „Metodi e approcci per l'interpretazione”.

<sup>9</sup> R. E. Brown, S. M. Schneiders, *op. cit.*, p. 1510.

<sup>10</sup> Cu timpul pentru cei ce l-au recunoscut pe Isus din Nazareth ca și Mesia (Cristos), ca și cei pe care-l prevesteau textele sacre, acestea au devenit Vechiul Testament. Noile texte ce vorbeau clar despre activitatea și mesajul lui Isus Cristos (termen ce indică identificarea pe care aceștia o profesau) au devenit ceea ce noi numim Noul Testament.

<sup>11</sup> P. Grech, *op. cit.*, p. 487-489.

3) prezența Spiritului Sfânt ce aduce cu sine o înțelegere mai profundă a textului.

Aceste trei elemente determină comunitatea să preia textul, să-l studieze (exegeza) iar apoi să-l interpreteze (hermeneutica) în limbajul și categoriile propriului timp. Acest lucru duce la o identificare cu Biserica primelor veacuri într-un mod dinamic și nu static (fosilizat).

În încheiere, o exemplificare practică (ce poate fi privită și ca o provocare) a procesului de interpretare a textului biblic de către comunitate. Se pleacă de la cel trei elemente prezentate mai sus. Interpretarea textului Sfintei Scripturi, la care este chemat fiecare credincios, poate determina

- 3) o convertire în lumina Spiritului Sfânt, îndreptată spre o
- 2) creștere din punct de vedere a trăirii teologale a vieții de zi cu zi, fapt ce va duce la o
- 1) teologie a istoriei recente trăite de către comunitate.

## ELEMENTE INTRODUCTIVE LA *LECTIO DIVINA*

Vasile GORZO

**RÉSUMÉ: Éléments introductifs à la *lectio divina*.** La rencontre de l'homme avec Dieu se fait à travers la Parole divine. Par le mystère de l'incarnation, le Logos de Dieu s'est manifesté dans la personne du Christ. Sous une autre forme, c'est le même Logos qui se révèle dans l'Écriture, lieu privilégié de présence et de grâce. À l'écoute des pères et des moines de l'Église, cet article se propose de faciliter l'accès à la rencontre avec Dieu par l'intermède des Écritures. La lecture priante de la Bible a une longue tradition. Passant par les degrés de la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* et la *contemplatio*, l'accueil de la Parole de Dieu conduit le lecteur à une transformation intime de son être. Au cœur de l'Église, la Sainte Écriture a une place centrale. Unie à la sainte tradition, inspirée par l'Esprit Saint, elle constitue la règle suprême de la foi et communique mystérieusement la vie divine. Dans une invitation de retourner à cette source intarissable, la *lectio divina* permet à l'Esprit Saint d'irriguer tout notre être avec l'eau vive de la Parole, nous faisant entendre le message d'amour que Dieu a pour chacun de nous. Elle découvre à l'homme d'aujourd'hui la route de la rencontre avec le Christ et lui donne un avant-goût de la vie éternelle.

### I. Conceptul de *lectio divina*. Scurtă privire istorică

De la origine, *lectio divina* traduce relația omului cu Cuvântul lui Dumnezeu prin citire, meditare, rugăciune și punere în practică a acestuia. În această experiență pe care călugării au iubit-o dintotdeauna nu este vorba nici de exegeză monastică, nici de hermeneutică, nici de folosirea teologică sau omiletică a Sfintei Scripturi, ci este vorba de un tip de lectură pașnică și gratuită, care cere totuși omului un efort de reflexie și o deschidere necesară înspre rugăciune; concentrarea se face pentru a primi și interioriza Cuvântul biblic, mijloc esențial prin care persoana poate trăi comuniunea cu Dumnezeu. Cuvântul este locul privilegiat al întâlnirii cu Dumnezeul cel viu care se comunică. Scriptura nu anunță doar Cuvântul lui Dumnezeu, ea este Cuvântul lui Dumnezeu, prezent și activ printre noi, unul din „locurile” privilegiate unde se poate contempla imaginea sa și unde se comunică harul. Citirea savuroasă a Scripturii, trecând prin gradele lui *lectio*, *meditatio*, *oratio* și *contemplatio*, conduce la o interiorizare progresivă a Cuvântului, care poate apoi împlini opera sa de transformare a ființei din interior.

Împreună cu rugăciunea, cu citirea psalmilor și cu munca, *lectio divina* este unul din mijloacele caracteristice ale tradiției monastice de a-l căuta pe Dumnezeu. Ea poate fi descrisă ca o metodă prin care sufletul, călăuzit și hrănit de Cuvânt și de Spirit, trece progresiv de la lectura propriu-zisă (*lectio*) la o reflecție profundă asupra fragmentului

dat (*meditatio*), pentru a atinge scopul exercițiului, adică rugăciunea (*oratio*): este o „rugăciune a Scripturilor”<sup>1</sup>.

*Lectio* nu este o lectură ca și oricare altele. Obiectul său principal este Cuvântul lui Dumnezeu și de aici derivă adjectivul *divina*<sup>2</sup>. Calificativul *divina* atribuit lui *lectio* indică faptul că obiectul ei este Sfânta Scriptură și atestă întâlnirea minții omului, prin intermediul acestei *pagina sacra*, cu cuvântul lui Dumnezeu care este „cuvânt de adevăr și înțelepciune, mult mai luminos decât soarele și care penetrează adâncurile inimii și ale minții”<sup>3</sup>. *Lectio* este *divina* nu doar pentru că se exercită asupra cuvântului divin al Scripturii, ci pentru raportul ce îl întreține cu acest cuvânt divin, pentru legătura dintre mintea, inima și spiritul omului cu Spiritul lui Dumnezeu. *Lectio* și *divina* sunt doi termeni care, puși împreună, indică faptul că Dumnezeu vorbește omului și că omul se face ascultătorul lui Dumnezeu.

Pașilor obișnuiți – *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* – Hugues de Saint-Victor (+1141) le adaugă și etapa *operatio* sau săvârșirea faptelor bune<sup>4</sup>. Aceasta generează un aspect vital în orice itinerariu spiritual, bazat tot pe indicațiile Scripturii: „Pentru că a lui făptură suntem zidiți în Isus Cristos spre fapte bune, pe care Dumnezeu le-a gătit mai înainte, ca să umblăm întru ele” (Ef. 2, 10). Pentru ca *lectio* să ajungă la *contemplatio*, practicantul trebuie să trăiască într-o slujire plină de umilință, o *operatio* sau *diakonia* curate. Lectura meditată și rugată a Cuvântului nu se poate despărți de împlinirea acestui Cuvânt în viața concretă, căci viața spirituală este implicit legată de viața morală, participare vie și deplină în lucrarea mântuitoare a lui Cristos pentru mântuirea lumii.

Încă din iudaism a fost practică o lectură meditativă și de rugăciune a Cuvântului lui Dumnezeu, o ascultare ce angajează toată ființa în calea iubirii efective de Dumnezeu: „Cuvântul este aproape de tine, pe buzele tale și în inima ta”. (Deut. 30, 14; Rom. 10, 8). În Psalmul 118, psalmistul își exprimă bucuria generată de meditația zi și noapte a Torei: „Am cugetat la poruncile tale, pe care le-am iubit foarte. Am ridicat mâinile mele la poruncile Tale pe care le-am iubit și am cugetat la îndreptările tale”. (v. 47 și urm.). Cartea lui Neemia (8-9) descrie instituirea post-exilică a Liturghiei Cuvântului, recitarea vreme de o săptămână a cărții „legii lui Moise”, însoțită de interpretarea omiletică ce avea loc de-a lungul celei de a șaptea luni a anului. De asemenea, referitor la înrădăcinarea iudaică a *lectio divina*, legea comunității din Qumran stipulează ca o treime din noapte să fie consacrată citirii din Tora și rugăciunii<sup>5</sup>.

În practica primelor generații creștine este dificil de a discerne cu exactitate influența iudaică privitor la lectura privată a Scripturii. De la începutul creștinismului s-a încercat o trăire a credinței în Cristos, Cuvântul Tatălui, într-o totală ascultare față

<sup>1</sup> Cf. J. Rousse, *Lectio divina et lecture spirituelle, Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IX, 1976, col. 470-510.

<sup>2</sup> Cf. M. Masini, *Iniziazione alla lectio divina*, p. 34.

<sup>3</sup> Clemente din Alexandria, citat de V. Lossky, *À l' image et à la ressemblance de Dieu*, p. 15.

<sup>4</sup> Cf. J. Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 109.

<sup>5</sup> Cf. G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, p. 105.



de tradiția evanghelică. Inițierea la Scripturi este una dintre căile prin care părinții îi conduc pe credincioșii lor la întâlnirea cu Dumnezeu, imitându-i pe apostolii înșiși. Încetul cu încetul vor exista exemplare scrise ale epistolelor lui Paul și ale evangheliilor. O anumită practică a lui *lectio divina* există așadar pentru creștinii primelor secole, dar este greu de urmărit o metodă clară de lectură pentru această perioadă. Va trebui așteptat însă demersul lui Origen pentru ca să apară cu precizie o referință și o practică a lecturii spirituale ca atare: *theia anagnōsis*<sup>6</sup>. Expresia va reveni aproape întotdeauna pentru a caracteriza *lectio divina*. Pentru Origen, citirea Scripturii este baza întregii vieți ascetice serioase, a oricărei cunoașteri spirituale. Un efort de atenție și de asiduitate este cerut: în fiecare zi trebuie revenit la fântâna Scripturilor pentru a potoli setea spiritului<sup>7</sup>. Însăși viața pe care o trăia Origen și discipolii săi nu dezmințea deloc aceste principii: perioada dimineții era ocupată cu meditarea Scripturii; în timpul mesei și înainte de culcare se citea Biblia în comun, „de așa manieră, adaugă Ieronim, încât citirea urma rugăciunii, iar rugăciunea urma citirii”<sup>8</sup>.

În sânul monahismului creștin, încă de la începuturi, Biblia ocupa un loc important în asceza călugărilor, fie că este vorba despre psalmii cântați și învățați pe de rost, fie ca este vorba de toate cărțile sfinte citite sau recitate într-un climat de „confruntare interioară între Cuvântul divin și inima omului”. Distingând lectura personală (*legere sibi*) de lecturile oficiului divin și de alte lecturi comunitare, legislatorii vieții monastice codifică, încetul cu încetul, practica *lectio divina*: precizează timpul, conținutul și metoda acesteia. Însă, în pofida eforturilor părinților care predicau o *lectio divina* pentru fiecare creștin, aceasta se va practica doar în mănăstiri pe parcursul mai multor secole. Călugării și fecioarele, eliberați de orice griji, sunt mai dispuși pentru a se consacra citirii și meditației. Chiar dacă arhitectura cu capiteluri și vitralii, „Biblia săracilor”, va exercita încetul cu încetul o funcție de suplinire, cu toate acestea trebuie să remarcăm lipsa reală a unei *lectio divina* din viața laicilor pe parcursul întregului Ev Mediu și până aproape de epoca modernă.

Dezvoltarea practicii *lectio divina* în tradiția latină este tributară influenței pe care o va exercita Grigore cel Mare pe parcursul întregului Ev Mediu. De-a lungul secolului al XII-lea, abații mănăstirilor din Apus, precum Hugues de Saint-Victor și Guig II Cartuzianul (+1188), au sistematizat practica *lectio divina* și au prescrip-o călugărilor

<sup>6</sup> Origen, *Epistola către Grigore taumaturgul*, p. 192.

<sup>7</sup> Origen, *Homiliile în Geneză*. 10, 2, 42, *PG XII*, 216 cd.

<sup>8</sup> Ieronim, *Epistola către Marcellam*, 43, 2, *PL XXII*, 478c. Nu trebuie uitat faptul că, difuză sau precisă, influența lui Origen asupra tradiției ascetice și mistice care s-a dezvoltat în deșert și apoi în mănăstiri nu poate să fie negată. Didim cel Orb nu este străin de acesta. (cf. Socrate, *Istoria Bisericească*, V, 25). Înaintea lui Ieronim care-l numea „maestrul său”, Paladie îl întâlnise și Antonie îl vizita adesea. De la începutul experienței lor monastice la Annesi, Vasile de Cesarea și Grigore de Nazianz au redactat o *Filocalie* pe baza textelor lui Origen (Grigore, *Epistola* 115). Origen și-a exercitat influența și asupra lui Evagrie care face din lectură, împreună cu privegherea și rugăciunea, un mijloc de a opri distragerea spiritului (*Practicos* 5).

lor. Însă, din secolul al XVI-lea obiceiul cade aproape total în desuetudine chiar și pentru marea parte a călugărilor.

Epoca contemporană marchează sfârșitul exilului secular al Cuvântului din viața creștinilor. Se petrece o importantă revenire la Cuvântul divin nu doar în cărțile liturgice, așa cum o prevede conciliul Vatican II, ci chiar și în sensibilitatea și practica creștinilor care caută din ce în ce mai mult Cuvântul și din ce în ce mai puțin cuvinte. Conciliul ne amintește locul central al Cuvântului lui Dumnezeu în viața Bisericii: „Biserica a venerat întotdeauna dumnezeieștile Scripturi, după cum a venerat și însuși Trupul Domnului, neîncetând, mai ales în liturghia sacră, să primească Pâinea Vieții atât de la masa cuvântului lui Dumnezeu cât și de la aceea a Trupului lui Cristos și să o dea credincioșilor. Ea le-a considerat și le consideră, unite cu sfânta tradiție, drept regula supremă a credinței sale deoarece, fiind inspirate de Dumnezeu și consemnate în scris odată pentru totdeauna, ele ne comunică, în mod imuabil, cuvântul lui Dumnezeu însuși, iar în cuvintele profeților și ale apostolilor fac să răsunе glasul Spiritului Sfânt. Întreaga propovăduire a Bisericii, ca și religia creștină însăși, trebuie să fie așadar hrănită și călăuzită de Sfânta Scriptură. Căci în cărțile sfinte, Tatăl care este în ceruri iese cu multă iubire în întâmpinarea fiilor Săi și vorbește cu ei; în cuvântul lui Dumnezeu se află atâta putere și tărie încât el constituie pentru Biserică sprijin și forță iar pentru fiii Bisericii tăria credinței, hrană a sufletului, izvor curat și nesecat al vieții spirituale. De aceea Sfintei Scripturi i se pot aplica în chip minunat cuvintele: „Viu este cuvântul lui Dumnezeu și lucrător” (Evr. 4, 12), „care are puterea să zidească și să dea moștenire printre toți cei sfințiți” (Fapte 20, 32; cf. 1 Tes. 2, 13)”<sup>9</sup>. De aceea Biserica instruită de Spiritul Sfânt „(...) se străduiește să ajungă la o înțelegere tot mai profundă a Sfințelor Scripturi pentru a-și hrăni necontenit fiii cu cuvântul lui Dumnezeu (...)”<sup>10</sup>.

Totuși „epifania” Cuvântului divin nu este o „revelare a măririi lui Cristos” (1 Pt. 4, 13) deoarece se realizează în forme și moduri care o acoperă de umbre. Înflorirea tipăririi publicațiilor biblico-pastorale a avut deseori un impact negativ, determinându-i atât pe preoți, cât și pe credincioși să nu se mai apropie într-o manieră personală de cuvântul divin, ci să se limiteze la lecturarea acestor comentarii biblice prefabricate. În comunitățile religioase, cartea Cuvântului a înlocuit cărțile ascetice, însă apropierea de Cuvânt a continuat să fie marcată de intelectualism, psihologism și sentimentalism, aservind Cuvântul diferitelor metode de meditație sau folosindu-l pentru a construi „propuneri pioase”<sup>11</sup>.

După alunecările de acest tip în abordarea Sfintei Scripturi, se recunoaște astăzi ca necesară o reîntoarcere la Cuvânt, așa cum se realizează în *lectio divina*, prin care se caută întâlnirea cu Cuvântul viu plecând de la cuvântul scris. De fapt, astăzi se observă o reîntoarcere la practica lui *lectio divina* în diferite medii ecleziastice. Astfel, în ordinele religioase *lectio divina* a fost practică în vechime (secolele XIII-XIV); în prezent ea este redescoperită deoarece corespunde preocupărilor de revalorificare a izvoarelor

<sup>9</sup> DV, § 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*, § 23.

<sup>11</sup> Cf. E. Bianchi, *Cuvânt și rugăciune...*, p. 15.

creștine (Biblia, părinții, liturghia), precum și invitației conciliului. Această invitație se adresează implicit și laicilor: „*Lectio divina*, apropierea personală de Scriptură, este un drept al fiecărui botezat și trebuie să fie accesibilă tuturor, deoarece ea este unul din mijloacele cele mai eficace ale fiecărui credincios pentru a culege fructele ascultării Cuvântului lui Dumnezeu”.<sup>12</sup> Astfel „epifania” Cuvântului se arată unită cu reînțoarcerea la practica *lectio divina*.

## II. Dumnezeu prezent în Scripturi

Scriptura anunță Cuvântul lui Dumnezeu și, mai mult, ea este Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul divin printre noi<sup>13</sup>, iar unicul obiect al Scripturilor este Cristos.

Cuvântul lui Dumnezeu, scrie cardinal von Balthasar<sup>14</sup>, nu este înainte de toate Scriptura, ci este Isus Cristos, pregătit de Vechiul Testament și realizat în cel Nou. Cărțile Scripturii se unesc într-un corpus și se raportează unele la altele ca și părțile unui trup unic. Deschise după forma lor specifică, aceste scrieri sunt un tot unitar, definitiv, o singură mărturie despre Cuvântul întrupat. „Toată Scriptura divină este o singură carte și această carte unică este Cristos, căci toată Scriptura divină vorbește de Cristos și se împlinește în Cristos”<sup>15</sup>. Dacă citim Scripturile la lumina Spiritului care i-a inspirat pe hagiografi, spune Hugues de Saint-Victor, atunci vom descoperi același unic obiect al Scripturilor care este Cristos. Iar sfântul Ieronim ne-a lăsat o afirmație care a devenit celebră „Necunoașterea Scripturilor înseamnă necunoașterea lui Cristos”<sup>16</sup>. Același atitudine o avea și Origen, care nu considera că Logosul divin ar fi așteptat întruparea pentru a se face revelatorul Tatălui: același Logos care s-a manifestat patriarhilor și a vorbit prin profeții în Vechiul Testament este același Logos despre care evangelistul Ioan a spus: „La început era Cuvântul, și Cuvântul era la Dumnezeu, și Cuvântul era Dumnezeu” (In. 1, 1). „Unuia și altuia – Cristos și Scriptura – se cade același titlu: Cuvântul lui Dumnezeu, revelația. Nu sunt doi Logos diferiți, ci unul singur: Logosul divin care vorbește prin Scripturi”<sup>17</sup>.

În ansamblul Scripturilor se realizează unica venire a Cuvântului în lume. Este același Cuvânt care s-a încorporat în Scripturi și care s-a întrupat în Cristos. Așa cum rezumă cardinalul de Lubac, este vorba de același „Logos-Cuvânt care iese din Tatăl, care se manifestă în Scripturi și care se face trup în Isus”<sup>18</sup>. Astfel, încorporat în Scripturi sau întrupat în Cristos, totdeauna este același Cuvânt etern al Tatălui, același Logos ce trebuie găsit dincolo de voalul literei sau al trupului. Cel despre care ne vorbește Cuvântul este cel care ne vorbește prin Cuvânt și care este prezent în Cuvânt.

<sup>12</sup> C. M. Martini, *In principio la Parola*, p. 56.

<sup>13</sup> Pe parcursul acestui studiu, „Cuvântul” lui Dumnezeu, scris cu literă mare, se referă la cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi; „cuvântul” lui Dumnezeu, scris cu literă mică, va face referință mai degrabă la textul sacru al Scripturii.

<sup>14</sup> H.U. von Balthasar, *Catolique*, p. 91.

<sup>15</sup> H. de Saint-Victor, *De arca Noe*, 2, 8; PL CLXXVI, 642c.

<sup>16</sup> Ieronim, *In Is*, Prolog, PL XXIV, 17.

<sup>17</sup> Origen, Comentariu la Ioan, 5, 5-6 citat de J. Letellier, *Le logos chez Origène*, *Rev. Sc. Ph. Th.*, 75, 1991, p. 603.

<sup>18</sup> H. de Lubac, *Histoire et Esprit; intelligence de l'Écriture d'après Origène*, p. 336.

*Lectio divina* ne invită să citim textul în el însuși și pentru el însuși, deoarece autorul real al textului, Dumnezeu, este în text. Suntem în prezența unui text unic în care Scriptura este Cuvânt: semnele scrise sunt semnele înseși ale unei prezențe. În acest sens trebuie înțeles faptul că textul realizează o prezență a Celui care vorbește. El nu trimite, ca un text profan oarecare, la o prezență exterioară textului; în credință, *lectio divina* este o ascultare atentă, inteligentă și un silențiu primitiv, care redau în mod real prezența Celui care vorbește. Astfel, înțelegem că *lectio* este o lucrare infinită, o operă neterminată pe parcursul vieții unui om. Nu vom termina niciodată citirea și înțelegerea Cuvântului lui Dumnezeu.

Scriptura vorbește pentru mine. Ea îmi vorbește despre Dumnezeu dar și despre mine. „Dacă Scriptura este pentru noi oglinda lui Cristos și, prin El, oglindă a lui Dumnezeu, ea este de asemenea și oglinda ființei noastre în fața lui Dumnezeu”<sup>19</sup>. În acest sens *lectio divina* nu este o lectură în înțelesul clasic al termenului: când Dumnezeu îmi vorbește, mă introduce în propria mea lume, deschide în fața mea o cale de speranță și de libertate, mă conduce spre patria mea, spre pământul făgăduinței. „Pagina sacră”<sup>20</sup> este deci un text ce trebuie citit, exploatat, sondat, rugat, contemplat, fără a putea fi epuizat: în el căutăm și găsim inefabila bunătate a lui Dumnezeu și darurile sale mărețe pentru noi.

### III. Etapele practicii *lectio divina*

În continuare o să ne „așezăm la școala călugărilor” pentru a ne lăsa ghidați în practica *lectio divina*, pentru a asculta Cuvântul divin. Știm deja din cele prezentate mai sus că *lectio divina* constă într-o experiență specific creștină de interiorizare a Cuvântului divin, o lectură a Sfintei Scripturi într-o manieră hrănitoare și savuroasă, cu scopul de a-l lăsa să vibreze în adâncul nostru, pentru a putea să i ne conformăm cu întreaga viață. Să parcurgem așadar etapele acestui exercițiu al spiritului.

În *Epistola despre viața contemplativă* sau *Scara monahilor contemplativi*, Guig II Cartuzianul descrie gradele lui *lectio divina* astfel:

„Într-o zi când, mâinile fiindu-mi ocupate cu osteneala trupească, am început să cuget la exercițiul omului duhovnicesc, dintr-o dată s-au înfățișat sufletului care cugeta, patru trepte duhovnicești și anume: citirea, meditația, rugăciunea, contemplația. Aceasta este scara monahilor contemplativi [*claustraliim*] prin care aceștia se ridică de la pământ la cer; chiar dacă se distinge prin puține trepte, ea are însă o mărire covârșitoare și de necrezut, pentru că un capăt al ei este înfipt în pământ iar partea de

<sup>19</sup> Fr. Francois și Fr. Pierre-Yves, *Méditation de l'Écriture*, p. 36.

<sup>20</sup> Această denumire de *pagina sacră* exprimă textul biblic asupra căruia se face *lectio divina*. Părinții folosesc de fapt expresii care pot părea disonante pentru sensibilitatea modernă, dar aceste expresii exprimă atașamentul și credința lor în Scriptură: pagini divine, pagini sfinte, pagini ale cărții lui Dumnezeu, pagini ale Cuvântului sacru, carte în care Dumnezeu vorbește omului, „puțul lui Iacob din care se scot apele care apoi se comunică în rugăciune”. Scriptura este „masa gătită de către Înțelepciune în care insondabila divinitate a Mântuitorului se oferă tuturor ca mâncare”; „tezaur al Spiritului Sfânt, a cărei bogăție este infinită precum este EP”. De aceea textul se prezintă simplu și ușor în cuvinte, dar este profund prin măreția semnificației. Cf. M. Masini, *Iniziazione...*, p. 37-38, 106.

sus străbate norii și scrutează tainele cerurilor. Citirea [*lectio*], deci, este o cercetare sârguincioasă a Scripturilor cu încordarea sufletului. Meditația [*meditatio*] este o lucrare râvnitoare a minții, care – sub conducerea rațiunii proprii – caută cunoașterea adevărului ascuns. Rugăciunea [*oratio*] este încordarea gata de jertfă a inimii spre Dumnezeu, spre îndepărtarea răului sau dobândirea binelui. Contemplația [*contemplatio*] este o anume ridicare deasupra ei înșiși a minții atârnată de Dumnezeu și care gustă bucuriile dulceții veșnice. Citirea caută dulceața vieții fericite, meditația o găsește, rugăciunea o cere, contemplația o gustă. Citirea aduce gurii hrana solidă, meditația o mestecă și o rupe, rugăciunea dobândește savoarea, contemplația este însăși dulceața care bucură și revigorează. Citirea este în coajă, meditația în miez, rugăciunea în cererea dorinței, contemplația în desfătarea dulceții dobândite.<sup>21</sup>

Așadar, *lectio* este treapta începătorilor, *meditatio* este treapta celor care progresează; *oratio* este treapta celor care aparțin lui Dumnezeu, iar *contemplatio* este treapta celor care au atins perfecțiunea. Păstrând în memorie integralitatea parcursului, vom aborda fiecare din aceste etape și vom dezvolta anumite aspecte practice pentru fiecare în parte, căci scopul propus nu este o „știință” asupra tradiției monastice, ci o „cunoaștere savuroasă” a Cuvântului, loc de întâlnire cu Dumnezeu cel viu.

### III. 1. Prima etapă: lectura

Este adevărat că *lectio* face referire la acțiunea de citire, însă etimologic cuvântul derivă de la verbul latin *lego* ce înseamnă a *culege*, a *aduna*. Departe de a fi o simplă lectură a unui text, *lectio* dorește înainte de toate să *culeagă* ideea celui text, să *adune* mesajul ce se transmite<sup>22</sup>.

Atitudinea fundamentală în care abordăm lectura este cea a credinței, înțeleasă ca primire a unei inițiative divine ce se prezintă sub forma unui Cuvânt. Însă fiind vorba de lectură, la o primă abordare ar fi mai indicat să vorbim despre „carte” sau despre „Scripturi”, mai degrabă decât despre un „Cuvânt”. De altfel, la origine *lectio divina* nu desemna acțiunea de a citi, ci se referea la textul însuși care era citit. Expresiile: *lectio divina* și *sacra pagina* făceau referire la aceeași realitate; progresiv doar, expresia *lectio divina* a început să exprime acțiunea de citire a Cărții sfinte. Totuși, precizează părintele Jean-Claude Sagne: „Scriptura este prin ea însăși urma, inscripția și canalul Cuvântului lui Dumnezeu. Acțiunea de a citi ne permite să regăsim în Scriptură Cuvântul lui Dumnezeu viu printre noi. Prin lectură, Spiritul Sfânt ne introduce în locul de formare a Cuvântului, înainte ca acesta să se înscrie în carte”<sup>23</sup>.

*Lectio* este înainte de toate o *auditio*, o ascultare; ascultare a Cuvântului murmurat exterior, apoi ascultare a ecoului interior al acestui Cuvânt ce răsună în noi precum murmurul Spiritului Sfânt. „A asculta” este fără îndoială unul din termenii care revine cel mai des în textul sacru; este Cuvântul care deschide mărturia de credință a poporului Israel și care-i conferă denumirea: *Șema*, provenind de la verbul ebraic care

<sup>21</sup> Guig II Cartuzianul, Epistolă despre viața contemplativă, II, Enzo Bianchi, *Cuvânt și rugăciune...*, p. 88.

<sup>22</sup> art. ἀναγνώσις, G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*.

<sup>23</sup> J.-Cl. Sagne, *Traité de théologie spirituelle*, p. 112.

semnifică „a asculta”: „Ascultă Israel (Șema Israel) Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul, Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta” (Deut. 6, 4-5)<sup>24</sup>. Însă această „ascultare” a Cuvântului divin nu trebuie să fie pasivă, ci activă; nu dobândită odată pentru totdeauna, ci constantă; nu sumară, ci minuțioasă. Aceasta presupune o psihologie de atenție și de căutare, de interogare a textului, de sensibilizare la cele mai mici nuanțe.

Dumnezeu îmi vorbește prin mijlocirea materială a textului scris. De aceea, pentru a-i onora inițiativa, *lectio divina* începe cu o lectură atentă și liniștită: „Când citești sfintele Scripturi, scrie sfântul Ambrozie, Dumnezeu este cel care se plimbă cu mine în Paradis”<sup>25</sup>. *Lectio* este deci „(...) o plimbare liberă și destinsă, fără grabă, gratuită, ce implică o libertate particulară de a ne opri mai mult timp asupra unui cuvânt sau de a relua și a pune împreună anumite părți ale frazelor”<sup>26</sup>.

Acest prim nivel al lecturii surprinde sensul „naiv” al Scripturii, adică sensul istoric, literal sau de asemenea „carnal”. La o primă vedere s-ar părea că sensul literal prezintă puțin interes pentru viața spirituală; cel mult ar putea să servească drept suport pentru sensul spiritual al Scripturilor. Însă aici apare un hiatus cultural între cititorii medievali și noi. Obișnuți fiind să consultăm cărțile, să le citim pe diagonală și cât mai repede posibil, noi întâlnim dificultăți în a regăsi savoarea sensului literal pentru că ne-am dezobișnuit să citim textul lent, cu voce tare, ca pe un obiect vizibil și în același timp sonor, pentru a aprecia lectura. Însă *lectio* este o lectură precisă, preocupându-se de toate detaliile textului. Cititorul trebuie să fie capabil să-și reprezinte cu precizie cadrul, personajele și obiectele de care este vorba în textul biblic.

În această etapă memorarea ocupă un rol important. A păstra *Tora* în inima sa, a nu o uita, a o repeta fără încetare, a o învăța și a o practica sunt expresiile cele mai curente ale învățării tradiționale evreiești: „Și poruncile acestea pe care ți le dau astăzi, să le ai în inima ta. Să le întipărești în mintea copiilor tăi, și să vorbești de ele când vei fi acasă, când vei pleca în călătorie, când te vei culca și când te vei scula. Să le legi ca un semn de aducere aminte la mâini, și să-ți fie ca niște fruntarii între ochi. Să le scrii pe ușorii casei tale și pe porțile tale” (Deut. 6, 6-9). Memorarea este o activitate a rațiunii însă nu se reduce la o muncă intelectuală: nu este vorba de a analiza noțiuni, nici de a rezolva probleme, nici de a degaja o doctrină, ci de a se lăsa penetrat în interior de concepte cunoscute pentru a le trece din spirit în inimă pentru a se hrăni cu ele.

Acest efort de memorare prin care începe *lectio* pune în acțiune inteligența și afectivitatea noastră pentru a înțelege și iubi ceea ce am memorat. Cum am putea să învățăm ceea ce nu am înțeles și cum am putea să reținem ceea ce nu trezește în noi nici o simpatie? Una din motivațiile celor trei ore cotidiene de *lectio divina* în tradiția monastică benedictină era aceea de a permite o memorizare lentă a textelor citite sau

<sup>24</sup> Această mărturisire de credință formează partea centrală a oficiilor sinagogale. Cristos reia integral această formulă în Mc. 12, 29 atunci când este întrebat asupra celei mai mari porunci.

<sup>25</sup> Ambrozie, Epistola 49, 3, *PL*. XVI, 950s.

<sup>26</sup> Fr. Francois și Fr. Pierre-Yves, *op.cit.*, p. 53-54.

ascultate în comunitate. Lectura poate să devină astfel ascultarea permanentă a lui Dumnezeu de o asemenea manieră încât viața celui care citește Scriptura să fie cu totul transformată într-un dialog cu Domnul.

### III. 2. A doua etapă: meditația

*Lectio* este citirea Cuvântului lui Dumnezeu, însă o citire care deschide spre o prezență: prezența lui Isus Cristos care ne vorbește prin textul pe care-l citim. *Meditatio* este o reflexie iluminată de către Spiritul care culege adevărurile divine semănate în Cuvânt. „Meditația sârguincioasă, spune Guig II Cartuzianul, nu rămâne așadar în afară, nu se oprește la suprafață, ci pune piciorul mai sus, pătrunde cele lăuntrice, scormonește fiecare amănunt în parte”<sup>27</sup>.

Ne găsim așadar pe a doua treaptă care corespunde aprofundării literei în vederea revelării sensul spiritual ascuns. Litera de fapt este destinată să trezească curiozitatea, să dirijeze atenția spre realitățile supranaturale și nu să hrănească cititorul. Origen ne avertizează: „Dacă tu încerci să legi sensul divin de semnificația exterioară a cuvintelor, Cuvântul nu va găsi motive de a se coborî până la tine, el se va reîntoarce în locuința secretă care este o contemplație demnă de el”<sup>28</sup>. În loc de a ne atașa de fapte și imagini materiale, este important să tindem, plecând de la acestea, spre ideile și realitățile pe care ele le evocă, le simbolizează și le conțin. Aparține rațiunii de a ne dezlipi atenția de sensul literal, exterior, superficial pentru a-i da acces la mana ascunsă.

Referitor la meditație sfântul Grigore cel Mare folosește termenul de *ruminatio*. Este atitudinea proprie a celor care reflectă asupra ceea ce au citit și au ascultat și astfel le păstrează în inimă. Prin această activitate „(...) călugărul se aseamănă unui animal care rumează”<sup>29</sup>; or, noi știm din Biblie (Lev. 11, 3) că doar rumegătoarele sunt pure. Grigore va vorbi de asemenea și de *masticatio* pentru a ne aminti că noi devenim ceea ce mâncăm. Această „mestecare” semnifică primirea unei forțe noi pentru o viață nouă. De aceea Dumnezeu nostru dorește să ne hrănească El însuși cu hrana fiilor săi.

În această a doua etapă care este *meditatio* are loc interpretarea Scripturii sub conducerea Spiritului Sfânt. Interpretarea consistă în a face să apară în lumina sufletului nostru sensul spiritual care se ascunde în cel literal. Cum să fim însă siguri de faptul că nu ne găsim în subiectivism, interpretând Cuvântul în funcție de sensibilitățile sau stările noastre sufletești? Răspundem că nu este vorba de a impune un sens străin Cuvântului, ci mai degrabă de a-i descoperi sensul ascuns. Și dacă este vorba de o dezvăluire – deci de o revelație – aceasta nu poate fi decât opera Spiritului lui Cristos care ne conduce progresiv la *adevărul întreg* (In. 16, 13) al Scripturilor.

Tradiția ne arată că nici o generație nu epuizează conținutul Cuvântului; am văzut deja că Obiectul Scripturii nu este decât Cristos, dezvăluit de către Spiritul Sfânt. În Scriptură, Spiritul debordează litera, în același timp fără a se găsi în afara acestei litere.

Pentru o obiectivă interpretare a Scripturii se impun două criterii de discernământ enunțate în Constituția dogmatică asupra Revelației divine, *Dei Verbum*:

<sup>27</sup> Guig II Cartuzianul, *op. cit.*, 5, *loc. cit.*, p. 89.

<sup>28</sup> Origen, Comentariu asupra Proverbelor, XXIII, PG XVII, 221-224.

<sup>29</sup> A. de Vogue, La lecture quotidienne dans les monastères, *Collectanea Cisterciensia*, 51, 1989, p. 241.

„ [...] Sfânta Scriptură trebuie citită și interpretată întru același Spirit în care a fost scrisă”, adică această muncă de interpretare să fie realizată în Spiritul Sfânt, autorul principal al Scripturilor, singurul care poate să-i dezvăluie sensul ascuns. Apoi, spune conciliul: „ [...] pentru a descoperi exact sensul textelor sacre trebuie avute în vedere cu nu mai puțină grijă conținutul și unitatea întregii Scripturi, ținând seama de tradiția vie a întregii Biserici și de analogia credinței”<sup>30</sup>; adică interpretarea trebuie să se facă în interiorul misterului Cuvântului: interpretarea Scripturilor inspirate în lumina întregului Cuvânt revelat care își găsește unitatea și împlinirea în Cristos. Pentru a ne conforma acestui al doilea criteriu trebuie să dobândim o anumită familiaritate cu Cuvântul care să ne permită confruntarea spontană a pasajelor care se cheamă și se completează mutual. Memorarea, dobândită prin repetarea atentă a diverselor părți ale textului, în timpul lui *lectio divina*, devine punct de plecare pentru meditație, care consistă într-o penetrare tot mai profundă a sensului textului. Această „simpatie” dintre cititor și Cartea inspirată conduce la un adevărat dialog cu Cuvântul. Îmbinându-se cu alte pericope prezente în memorie, pasajele se transformă, prezintă noi semnificații și se deschid orizonturi noi de înțelegere. Astfel se articulează, prin apropieri ale textelor, în același timp transmiterea interpretărilor vechi și deschiderea spre noi perspective de înțelegere: „De aceea, orice cărturar care a învățat ce trebuie despre Împărăția cerurilor, se aseamănă cu un gospodar, care scoate din vistieria lui lucruri noi și lucruri vechi” (Mt 13, 52).

Locul privilegiat al meditației și al interpretării Cuvântului este liturghia<sup>31</sup> și, mai mult, Biserica. Origen afirmă că doar Biserica înțelege Scriptura deoarece Biserica „se convertește spre Domnul” în credință; doar pentru comunitatea celor care cred și doar pentru ea singură *vântul cade* (II Cor 3, 14). Pentru a înțelege în mod spiritual Scriptura, cititorul trebuie deci să participe la mișcarea de convertire a Bisericii. Este deci imposibil de intrat în cunoașterea Scripturii fără a poseda în sine credința lui Cristos ca lumină, poartă și fundament al întregii Scripturi. După dimensiunea acestei credințe trebuie măsurată înțelepciunea care ne este dată de Dumnezeu pentru a gusta din Cuvânt. Dacă dorim să progresăm pe calea dreaptă a Scripturilor, ne spune sfântul Bonaventura<sup>32</sup>, trebuie să începem cu începutul, adică să accedem printr-o credință pură la Tatăl luminilor, plecându-ne genunchiul inimii și astfel să primim prin Fiul său în Spiritul Sfânt adevărata cunoaștere a lui Isus Cristos și, împreună cu cunoașterea, iubirea. Cuvintele Bibliei ne sunt cu atât mai puțin clare cu cât convertirea noastră este mai puțin serioasă.

Doar Spiritul poate să dezvăluie adevăratul sens al Scripturilor, poate să ne facă să descoperim ceea ce *lectio divina* vrea să fie de fapt: o întâlnire cu Cuvântul etern

---

<sup>30</sup> *DV*, § 12.

<sup>31</sup> Acest lucru este valabil pentru tradiția iudaică și mai ales pentru cea creștină: liturghiile noastre duminicale ne dau exemple elocvente de apropieri ale textelor Scripturii între ele din Evanghelie și din epistole. Pentru practica sinagogală, a se vedea Ch. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue au premier siècle de notre ère*, *La Maison-Dieu*, 126 (1976), p. 24-41.

<sup>32</sup> Bonaventura, *Breviloquim*, Prolog 2-5, J. M. Verlinde, *Initiation à la lectio divina*, p. 71.



coborât la noi pentru a ne comunica din ceea ce este al său, adică viața divină: „Mai am să vă spun multe lucruri, dar acum nu le puteți purta. Când va veni Mângâietorul, Spiritul adevărului, vă va călăuzi în tot adevărul; căci El nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit, și vă va descoperi lucrurile viitoare. El mă va proslăvi, pentru că va lua din ce este al meu, și vă va descoperi” (In. 16, 12-14). Scriptura nu ajunge pentru a comunica sensul său, acesta este transmis de Spiritul Sfânt: „A penetra până la inimă și la măduvă Cuvintele cerești, contemplând misterele profunde și ascunse cu o privire purificată a inimii, acest lucru nu îl obține nici știința umană, nici cultura profană ci singură puritatea inimii prin iluminarea Spiritului Sfânt”<sup>33</sup>.

În acest cadru al celei de a doua etape a *lectio divina*, cea a meditației, se impune cunoașterea și utilizarea diferitelor metode de interpretare a Scripturii. În acest articol ne vom rezuma să enumerăm doar câteva din aceste metode, lăsând pentru un studiu următor o prezentare detaliată a acestora. Astfel, există metodele de interpretare ale iudaismului, ale lui Cristos sau ale apostolilor; nu trebuie uitate metodele de interpretare ale părinților Bisericii, cu cele patru sensuri ale Scripturii: literal, alegoric, moral sau tropologic și anagoric<sup>34</sup>. Pot fi amintite metodele critice de interpretare ale Scripturii: critica textuală, critica literară, critica formei și cea redactării, critica istorică și analiza structurală etc. Mai pot fi luate în considerare și metodele filozofice de interpretare ale Scripturii. Studiile de hermeneutică și exegeză scripturară pot fi foarte utile în acest sens<sup>35</sup>.

*Lectio divina* trebuie celebrată ca un sacrament; nu există *lectio* fără epicleză: „Cuvintele lui Dumnezeu nu pot fi pătrunse fără înțelepciunea sa, căci cel care nu a primit Spiritul lui Dumnezeu nu poate nicidecum să înțeleagă Cuvintele lui Dumnezeu”<sup>36</sup>. Învățăm astfel de la părinți că interpretarea Scripturii sub iluminarea Spiritului Sfânt trebuie să fie sprijinită pe rugăciune, să fie făcută cu o inimă curată și în cadru de silențiu.

Trebuie remarcat faptul că *lectio divina* se poate practica atât individual cât și în grup. Călugării citează și se roagă Scriptura în singurătate sau comunitar, după cum prevede regula monastică sau timpul liturgic. Această rămâne valabil pentru toți credincioșii, în funcție de posibilitatea sau dispozițiile interioare ale fiecăruia: un mod personal, silențios, rugat, contemplativ, gratuit, în care se încearcă întâlnirea cu Dumnezeu prin intermediul Cuvântului Scripturii. Și există un al doilea mod, cel comunitar și acesta gratuit, contemplativ și rugat, dar care este și colocvial, fratern, care îmbogățește reciproc, care se concretizează în *collatio*. Papa Grigore cel Mare, ținând omiliile sale asupra profetului Ezechiel și făcând referință la experiența sa trecută din mănăstire spunea ascultătorilor săi: „Confrunt explicarea acestui profet fără teamă cutezanță și cu umilință. Știu din experiență că multe lucruri din Scriptură pe

<sup>33</sup> Ioan Casian, *Conferințe*, XIV, 9.

<sup>34</sup> Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*; cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, 115-119.

<sup>35</sup> Art. hermeneutique și art. exegese, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*.

<sup>36</sup> Grigore cel Mare, *Moralia*, XVIII, 39, 60, PL CXXIII.

care nu aş fi putut să le înţeleg singur am reuşit să le înţeleg stând în faţa fraţilor. Într-adevăr, Dumnezeu îmi dă mie ceea ce dă fraţilor mei”<sup>37</sup>.

Tratăm aici despre *collatio* doar pentru a indica raportul său specific cu *meditatio*. Termenul latin *collatio* semnifică „contribuția” unei persoane individuale la o operă colectivă în care fiecare să obțină beneficii prin raportul cu alții. Semnifică și „asemănare”, „confruntare” a propriei gândiri cu cea a altora. Referitor la *lectio divina*, *collatio* menține aceste aspecte de dialog, de colocviu a unei mici comunități care s-a reunit pentru *lectio* și *meditatio* asupra cuvântului divin cu scopul de a ajunge la *oratio* și de a găsi indicații pentru *operatio*.

Avem indicații despre acest termen încă din monahismul antic, din *Viața sfântului Antonie cel Mare* scrisă în 357 de sfântul Atanasie: „Sfintele Scripturi sunt suficiente pentru instruirea noastră, însă este bine să ne învățăm și instruim reciproc în credință și să ne ajutăm unul pe altul prin cuvinte”. Aportul oferit de *collatio* pentru *lectio divina* a fost indicat în secolul al IX-lea de un călugăr benedictin, Smaragdo, în a sa *Diadema monachorum*<sup>38</sup>: „*Lectio* aduce instruire, dar *collatio* obține o cunoaștere și mai aprofundată: de aceea *collatio* este mai folositoare decât simpla *lectio*”. *Collatio* ne mărește cunoașterea: de fapt, prin întrebările ce sunt puse, se exclude dubiul, iar prin obiecțiunile clarificate este pus în lumină adevărul care deseori este ascuns. Ceea ce pentru simpla *lectio* pare obscur și dubios, este clarificat prin *collatio*. Smaragdo precizează practica lui *collatio* prin trei termeni: *confessio* (aport al unei mărturii personale), *colluctio* (dialog înrădăcinat în cultură) și *confabulatio* (conversație fraternală).

Un specialist modern al monahismului, J. Leclercq, ne supune atenției o descriere destul de completă a lui *collatio*: o conversație comună în care, cu scopul unei clarificări reciproce, se discută o problemă spirituală, deseori legată de un fragment al Scripturii. Acest colocviu este considerat ca un complement util (după unii chiar necesar), pentru *lectio divina*. Vedem deci referința la Biblie, mărturia personală, complementaritatea lui *collatio* pentru *lectio divina*. Acestor elemente se vor adăuga și indicațiile de timp, loc, climat etc. Deoarece *collatio* este comunitar ca structură, tradiția monastică ne oferă anumite sfaturi utile pentru aplicarea sa, așa cum o face sfântul Vasile cel Mare: a vorbi în cunoștință de subiect; a interoga fără dorința de ceartă, polemică; a răspunde fără aroganță; a nu întrerupe pe cel care vorbește, dacă acesta spune lucruri folositoare; a nu interveni prin provocare (ostentație); a fi măsurat în vorbă și în ascultare; a nu avea rușine de a învăța de la ceilalți; a transmite cunoștințele fără nici un interes; a nu ascunde ceea ce a fost învățat de la alții.<sup>39</sup> Iar Isidor din Sevilla (secolul VII), între multe aforisme pe care el le-a notat în scris de la părinții antici, ni l-a transmis și pe acesta: „*Collatio* este mai bună decât *lectio* deoarece ne clarifică ceea ce rămâne obscur sau dubios din Scripturi”<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Grigore cel Mare, Omilii la Ezechiel, PL 76, 948-949.

<sup>38</sup> Smaragdo, *Diadema monachorum*, PL 102, 636.

<sup>39</sup> Vasile cel Mare, *Ep.* I, 2, 5

<sup>40</sup> Isidor din Sevilla, *Sententiarum*, III, 14, 1, PL 83, 688

*Collatio*, chiar dacă vine dinspre o tradiție monastică veche, se arată a fi de o mare actualitate, răspunzând dorinței de dialog, de reflexie în grup, de conversație fraternală, de căutare comunitară, exigențe ale vieții contemporane.

### III. 3. A treia etapă: rugăciunea

Să continuăm ascensiunea scării *lectio divina* sub conducerea lui Guig Cartuzianul: „Aprins de această torță, ațâțat de dorințele sale, sufletul începe să presimtă suavitatea mirului din vasul de alabastru spart, însă nu cu gustul ci ca prin mirosul nărilor; și de aceea înțelege cât de suav este să simți experiența acestei curății a cărei meditare știe de acum că aduce atâta bucurie. Dar ce va face el sufletul? Se aprinde de dorința de a avea, însă nu află în sine în ce mod ar putea avea; și cu cât mai mult caută, cu atât mai mult însetează. Adăugând meditația, adaugă și durere, fiindcă nu simte dulceața pe care meditația o arată că este în curăția inimii, dar nu o și oferă. Văzând deci că nu poate ajunge prin el însuși la dorita dulceață a cugetării și a experienței, și cu cât mai mult *se înalță cu inima*, cu atât mai mult *se înalță de la el Dumnezeu*, sufletul se smerește, fuge spre rugăciune zicând: Doamne, cel ce nu ești văzut decât de inimile curate, caut citind și meditând ce este și cum se poate dobândi adevărata curăție a inimii, pentru ca prin ea să te pot cunoaște fie și numai într-o cât de mică parte. Am căutat fața ta, Doamne; fața ta, Doamne, am căutat-o, mult am cugetat în inima mea, și în cugetarea mea s-a aprins focul și dorința de a Te cunoaște și mai mult. Frângând pentru mine pâinea Sfintei Scripturi, mi te-ai făcut cunoscut la frângerea pâinii, și cu cât te cunosc mai mult, cu atât te doresc mai mult., acum nu numai în coaja literii ci și în simțirea experienței. Nu pentru meritele mele cer aceasta, Doamne, ci pentru milostivirea ta. Căci mărturisesc că sunt un păcătos nevrednic; dar și «câinii mănâncă din firimiturile care cad de la masa stăpânilor lor.» (Mt. 15, 27). Dă-mi, deci, Doamne, arvuna moștenirii viitoare, o singură picătură măcar din ploaia cea cerească, cu care să-mi răcoresc setea, căci ard de iubire”<sup>41</sup>.

Astfel, cuprins de o sfântă dorință, sufletul abordează a treia treaptă a scării. *Oratio* este elanul inimii spre Domnul, a cărui frumusețe a fost presimțită în *meditatio*, dorință arzătoare de vizitare a Mirelui, îndreptată spre unirea strânsă în *contemplatio*. Sfânta meditație, explică Petru Venerabilul, este ca o servitoare a rugăciunii; stăpâna sa se sprijină pe ea pentru a se odihni, apoi se ridică mai curajoasă, ca după un timp de odihnă<sup>42</sup>.

Acesta constituie momentul complementar al precedentelor etape: în celea Dumnezeu mi-a dat Cuvântul său, iar în *oratio* eu sunt cel care îi dau cuvântul meu lui Dumnezeu. În *lectio* și *meditatio* Dumnezeu ne-a vorbit, iar în *oratio* suntem noi cei care-i vorbim lui Dumnezeu. Astfel exprimat, *oratio* se arată a fi acel dialog care este cu adevărat rugăciune. Pentru ceea ce ține de *lectio divina*, poate este mai bine a spune că elementul unificator al celor două versante de dialog este realizat de către „Mirele divin”. Când citești, Mirele îți vorbește; când te rogi, Mirele te ascultă. Sau mai putem

<sup>41</sup> Guig II Cartuzianul, *op. cit.*, 5-6, *loc cit.*, p. 90-92.

<sup>42</sup> Petru Venerabilul, Scrisoare către Gislebert, 7, J. M. Verlinde, *op. cit.*, p. 132.

spune că în centru este Cuvântul, în centrul ascultării, în centrul răspunsului: ascultăm Cuvântul, răspundem Cuvântului.

*Oratio* este rodul unei credințe vii; ea este răspunsul la chemarea și la inițiativa divină, laudă, mulțumire, adorație, ofertă de sine. Astfel, *oratio* este răspunsul de iubire pe care Fiul însuși îl adresează Tatălui în adâncul inimii noastre în Spiritul; ea este expresia cea mai pură a prezenței Spiritului Sfânt în noi.

Fiecare rugăciune creștină trebuie să se înrădăcească în Cuvântul lui Dumnezeu de unde ea își extrage motivația, elanul, orientarea și chiar expresia. Primul pas al rugăciunii este re-aproprierea Scripturii. În *oratio*, noi ne rugăm lui Dumnezeu cu Cuvintele pe care El ni le-a dat pe parcursul etapei *lectio* și care s-au „întrupat” în noi prin *ruminatio* și *meditatio*. Acest loc central pe care trebuie să îl ocupe Cuvântul este cerut chiar de Biblie; în ea se găsesc comori minunate de rugăciuni<sup>43</sup>. Acest lucru este emblematic la Maria din Nazaret prin unica sa rugăciune, Magnificatul, unde cuvintele ei sunt aproape în totalitate cuvinte din Biblie. Maria realizează ceea ce Augustin va spune mai târziu: „Nu spune lui Dumnezeu nimic fără de El”<sup>44</sup>. În *lectio divina* se împlinește acea întâlnire în care Dumnezeu îi vorbește omului, iar omul îl ascultă pe Domnul (*lectio*), omul îi vorbește lui Dumnezeu, iar Dumnezeu îl ascultă pe om (*oratio*); totul prin intermediul cuvântului divin.

În practica *lectio divina*, monahismul a conservat și ne propune și azi ca rugăciunea noastră să fie făcută cu Cuvântul divin „citit, meditat, redat”. Astfel, noi nu mai avem nevoie de formule pentru rugăciunea noastră: este Cuvântul însuși care se ridică precum tămâia, fără zgomot și cu pace la cer<sup>45</sup>. *Oratio* conduce astfel la pacea sufletească, deoarece ea introduce în plenitudinea Trinității.

Vorbind aici despre rugăciune, nu putem să nu ne referim și la aceea pe care Isus a învățat-o apostolilor: *Tatăl nostru*. Căci nu există cu adevărat decât o singură rugăciune: cea a lui Cristos, pe care Spiritul o exprimă în inimile noastre. În acest sens orice rugăciune autentică este „inspirată”. Toate rugăciunile sunt variante ale uniceia teme: *Abba! Tată*. Rugăciunea noastră este deci totdeauna filială, căci participă la rugăciunea Fiului unic, care, după expresia lui Origen, nu este singur în rugăciune<sup>46</sup>. Formulând cererile acestei rugăciuni, Isus organizează rugăciunea și dorința fiecăruia recitant. Această rugăciune sobră pare că este redusă de Isus la esență. Ori această reducere conduce la o cerere care nu este doar adresată *către* Tatăl, ci este o cerere *a* Tatălui. Și astfel se dezvăluie esența rugăciunii: nu este cerere a unui obiect care să satisfacă o nevoie sau alta, ci este o cerere ca El să ne fie Tată; primul lucru de cerut este acela de a urca la rangul de fiu.

Construită pe modelul rugăciunii prin excelență, *Tatăl nostru*, rugăciunea creștină se structurează în jurul a trei elemente esențiale: ridicarea spiritului spre Dumnezeu, întreținerea cu Dumnezeu și cererea la Dumnezeu a bunurilor de necesare. În interiorul acestui cadru general, multe modalități sunt posibile, după chemările

<sup>43</sup> Cf. *DV*, § 15

<sup>44</sup> Augustin, *In Ps. 85*; *PL XXXVII*, 1031

<sup>45</sup> E. Bianchi, *Cuvânt și rugăciune...*, p. 60.

<sup>46</sup> Origen, *Despre rugăciune*, XI, *PG XI*, 448-449.

Spiritului și dispozițiile celui care se roagă. Referitor la conținutul rugăciunii, sfântul Pavel învață: „Vă îndemn deci, înainte de toate, să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii” (1 Tim. 2, 1). După Ioan Casian, această diviziune introdusă de apostol nu este fără semnificație; astfel începe el să caute semnificația diferitelor forme de rugăciune pe care crede el că le poate distinge în versetul de mai sus. Formele de rugăciune au fost tratate de mulți autori, aceștia distingându-le, în general, în patru categorii: de cerere, de mijlocire, de mulțumire, de laudă<sup>47</sup>.

După Tatăl nostru, rugăciunea de predilecție a Bisericii este cea a Psalmilor. Dumnezeu ne cheamă și ni se adresează prin Cuvântul său, prin care vrea să deschidă un dialog cu copiii săi. Răspunsul nostru în rugăciune trebuie să fie în același timp cu adevărat uman, dar și demn de cel Preaînalt. De aceea, Domnul, în condescendența sa, ne-a oferit o culegere de rugăciuni inspirate: psaltirea. Psalmii sunt Cuvântul pe care Dumnezeu îl pune în gura omului pentru a-l învăța să vorbească cu El, așa cum face un tată cu fiul său<sup>48</sup>.

Psalmii abordează toate situațiile existențiale fără excepție pentru a le situa sub privirea Domnului. Astfel, în orice circumstanță, putem să ne adresăm lui Dumnezeu utilizând propriul său Cuvânt pentru a exprima sentimentele noastre. Una din primele învățături din Psalmi este aceea că nimic din viețile noastre nu îi este străin lui Dumnezeu și că toate evenimentele, bucuroase precum și dureroase, pot fi integrate în rugăciunea noastră. Psalmii sunt pentru acești un rezumat al întregii Scripturi transformate în laudă. „Toate Scripturile, atât cele din Vechiul cât și din Noul Testament sunt inspirate de Dumnezeu și folosite pentru învățatură. Însă cartea psalmilor le conține pe toate precum o grădină și le cântă”<sup>49</sup>. La fel se exprima și sfântul Vasile, spunând că: toate Scripturile sunt inspirate și folosite, însă cartea psalmilor conține în ea singură tot ce este folositor în celelalte cărți<sup>50</sup>.

*Oratio* izvorăște spontan din „întâlnirea dintre inima omului cu inima lui Dumnezeu prin mijlocirea cuvântului divin”<sup>51</sup>. Ca și în cazul meditației, suntem conduși spre „inimă, locul cel mai intim al omului, locul unde locuiește Dumnezeu”<sup>52</sup>. Rugăciunea este opera inimii și nu a buzelor căci Dumnezeu privește nu la vorbe, ci la inima celui care se roagă. Această referință la „inimă” sugerează faptul că etapa a treia, *oratio*, din practica *lectio divina* poate integra acea „rugăciune a inimii” sau isihastă, și care constă esențial din repetarea unei scurte formule de rugăciune: „Doamne Isuse Cristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul.” (Lc. 18, 38). Ea se numește și „rugăciunea lui Isus” și practicarea ei ajută la a ajunge la rugăciunea

<sup>47</sup> *Catehismul Bisericii Catolice* n. 2626-2643 vorbește despre 5 forme: binecuvântare și adorație, de cerere, de mijlocire, de mulțumire și de laudă.

<sup>48</sup> Ioan Paul II, Audiență generală din 28 martie 2001, *Ossevatore Romano* 3 aprilie 2001; cf. P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, p. 21s.

<sup>49</sup> Atanasie, Scrisoare către Marcelin, *PG XXVII*, 12.

<sup>50</sup> Vasile cel Mare, Omilie asupra Psalmului 1, *PG XXIX*, 210-211.

<sup>51</sup> Grigore cel Mare, Scrisoarea 32, *PL LXXVII*, 706.

<sup>52</sup> Teofan Zăvorâtul, citat de Chariton de Valamo, *L'art de la prière*, p. 109.

continuă<sup>53</sup>. „Aspectul esențial al acestei rugăciuni, ne învață Teofan Zăvorâtul, nu se găsește în cuvinte ci în credință, în părere de rău, în abandon către Domnul. Cu asemenea sentimente putem să rămânem în fața Domnului chiar fără cuvinte și să fim totuși în rugăciune. Rugăciunea lui Isus nu este un talisman; puterea sa provine din credința noastră în Domnul și dintr-o unire profundă a sufletului nostru cu inima lui. Dacă suntem în asemenea dispoziții, atunci invocare numelui lui Isus va fi eficace; dar simpla repetare a cuvintelor nu servește la nimic. Dacă rugăciunea lui Isus este mai puternică decât toate, aceasta se datorează doar numelui lui Isus, Domnul și Mântuitorul nostru. Însă este necesar să invocăm acest nume cu o credință totală și fără ezitare, cu o certitudine absolută despre prezența lui Dumnezeu, știind că El vede, aude, ascultă cu extremă atenție cererea noastră și că este gata să ne răspundă și să ne acorde ceea ce căutăm”<sup>54</sup>.

La capătul dialogului nostru cu Domnul, înrădăcinat în Cuvântul său de adevăr și iluminat prin Spiritul său Sfânt, trebuie să intrăm într-un gest de adorație și de ofrandă a întregii noastre ființe, care ne introduce în interiorul Preasfintei Treimi însăși, de unde totul porcede și unde totul se întoarce și se împlinește. Adorația constituie pasajul de la *oratio* spre *contemplatio*. Rugăciunea se simplifică până la punctul de a nu fi decât o simplă privire, în care cel care se roagă se goleşte de el însuși, în așteptarea unei împliniri.

### III. 4. A patra etapă: contemplația

Cuvântul nu este un intermediar care face obstacol întâlnirii imediate: el este locul unde Dumnezeu se revelează oferindu-se, locul unde Dumnezeu se dă spre a fi „cunoscut”. *Lectio* se împlinește în *contemplatio* care este încoronarea ei. „A citi, scrie A. de Vogue, înseamnă a se pregăti pentru contemplare, adică spre a întoarce privirea spre cer, a-și revigora dorința de viață veșnică”<sup>55</sup>.

*Contemplația* este plinătaea *rugăciunii*, dar gratuit al lui Dumnezeu<sup>56</sup>. Treapta contemplației este scopul supranatural al demersului; este vorba de o contemplație infuză, vizită a Spiritului Sfânt care transcende toate mijloacele folosite pentru a o dobândi și scapă oricărei descrieri precise: „Căci simțirea acestei dulceți nu este a celui

---

<sup>53</sup> Numele de „rugăciune a lui Isus” este traducerea expresiei ruse „molitva Jisusova” echivalent cu grecescul *ευχη Ιησου*. Această rugăciune a fost introdusă în Rusia pe la mijlocul sec. XIV, apoi a fost popularizată în sec. XVII. În Bisericile din Orient ea pare a urca până la tradițiile părinților greci din Evul Mediu bizantin: Maxim Mărturisitorul, Grigore Palama, Simion Noul Teolog, Diadoh din Foticeea, sau chiar la părinții deșertului primelor secole: Macarie și Evagrie. După Meyendorff, „forma primitivă a rugăciunii lui Isus pare să fie *Kyrie eleison*, a cărei repetiție constantă în liturgiile orientale urcă la părinții deșertului”. Acest tip de rugăciune cere și atitudini exterioare și tehnici respiratorii și se aplică doar în solitudine. Cf. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, p. 22. Călugării orientali bizantini folosesc un rozar din lână compus din 100 de noduri, numit „ciotki”, pentru a număra invocațiile și metaniile.

<sup>54</sup> Teofan Zăvorâtul, *loc. cit.*

<sup>55</sup> A. de Vogue, *loc cit.*, p. 250.

<sup>56</sup> Cf. Isac Sirul, *Tratate ascetice*, I, J. M. Verlinde, *op. cit.*, p. 177.

ce citește, nici a celui ce meditează, *dacă nu-i este dat de sus*. Căci a citi și a medita este un lucru comun atât celor buni cât și celor răi; și chiar filozofii neamurilor au găsit conduși de rațiune în ce anume ar consta suma binelui. Dar pentru că «deși l-au cunoscut pe Dumnezeu, nu l-au slăvit ca Dumnezeu și, încrezându-se în puterile lor, ziceau: Cu limba noastră ne vom mări, căci buzele noastre la noi sunt», nu au meritat să și primească simțit ceea ce au putut vedea. «S-au rătăcit în gândurile lor și înghițită a fost înțelepciunea lor», pe care le-a dat-o studiul învățaturii omenești și nu Spiritul înțelepciunii, Care singur dă înțelegerea cea adevărată, adică știința gustoasă care îmbucură și învigoarează cu o neprețuită savoare sufletul în care se afla: și despre care s-a spus: «Înțelepciunea nu pătrunde în sufletul viclean». Aceasta însă vine numai de la Dumnezeu: și așa cum Spiritul a încredințat multora îndatorirea de a boteza, puterea și autoritatea de a ierta păcatele prin botez dar a reținut-o numai pentru El însuși – de unde prin antonomază și distingând, Ioan a zis: «Acesta este Cel ce botează» – tot așa putem spune și despre El: acesta este Cel care dă savoare înțelepciunii și face gustoasă cunoașterea sufletului, pe care Dumnezeu o împarte cui vrea și când vrea și este dată puținora<sup>57</sup>.

*Contemplatio* este o experiență profund personală, de aceea descrierile făcute de maeștrii spirituali sunt în mod necesar diferite. Dintre multele definiții, unele sunt semnificative precum cea care numește *contemplatio* rugăciunea simplei priviri<sup>58</sup>. Privirea contemplatoare poate să se fixeze asupra misterelor infinite ale lui Dumnezeu; spre exemplu: Dumnezeu mă iubește, Dumnezeu îmi cunoaște numele, Dumnezeu mă invită, îmi vorbește, Dumnezeu mă cheamă. Se poate spune că există *contemplatio* atunci când mintea și buzele sunt în repaus și există o simplă fixare de privire asupra Domnului în timp ce inima se așterne într-o rugăciune fără cuvinte și unde voința încearcă să se unească ca și cum ar fi una singură cu voința Domului.

Alte descrieri ale stării *contemplatio* răspund diferitelor experiențe: rugăciune „în tăcere”, „de odihnă”, „de prezență a lui Dumnezeu”, „de credință pură”. Jean de Fécamp (secolul XI) vorbește de contemplația sub formă de rugăciune: „Spiritul meu înalță către tine, singurul Dumnezeu, privirea simplă a unei inimi pure. Totul tace, totul este calm, inima arde de iubire. Sufletul este umplut de bucurie, memoria de forță, inteligența de lumină. Iar spiritul întreg, înflăcărat de dorința de a vedea frumusețea ta, se simte răpit în iubirea realității invizibile<sup>59</sup>. Sfântul Bernard spune cu realism că „sufletul îl atinge pe Dumnezeu: îl atinge cu mâna credinței, cu îmbrățișarea devoțiunii, cu ochiul minții. Îl atinge pe Dumnezeu, nu cu mâna ci cu iubirea, nu cu simțurile, ci cu credința<sup>60</sup>. Iar papa Pius XII, într-o audiență radiofonică din 1958, spuse că „această contemplație consistă în a rămânea în Dumnezeu prin mijlocirea iubirii, pentru ca Dumnezeu să rămână în noi”. Comuniunea de iubire exprimă cel mai bine esența contemplației.

<sup>57</sup> Guig II Cartuzianul, *op. cit.*, 5, *loc cit.* p. 90-91.

<sup>58</sup> M. Masini, *Iniziazione...*, p. 98.

<sup>59</sup> Jean de Fécamp, *Confessio theologica*, PL XL, 935.

<sup>60</sup> Bernard, *Sermones in Canticum* 28, 8-10, PL CLXXXIII, 926.

Cel care se află în rugăciune se face disponibil printr-o atenție răbdătoare însă cu totul focalizată asupra celui pe care inima sa îl dorește. Atenția spre Dumnezeu atrage prezența sa, iar prezența sa este viață, bucurie, fericire. Contemplația consistă într-o atenție pașnică; o simplă privire a sufletului, toată reculeasă în ea însăși; rațiunea tace, lăsând Iubirea să năvălească în inimă și în toată ființa. Elanul dorinței își atinge scopul, se odihnește în Dumnezeu; Cuvântul care, până acum era *cale și adevăr*, devine *viață* preferită care se răspândește în inima rugătorului.

*Contemplatio* este în mod esențial o înstăpânire a sufletului de către Spiritul Sfânt și odihnă în Domnul. Contemplația fixează toată atenția asupra prezenței și acțiunii lui Dumnezeu în noi și ne permite să rămânem în El. Astfel, ea ne unifică interior în Dumnezeu. Ea este găzduire a Treimii, care se face oaspetele inimii noastre; este transformare interioară care ne „înfiază” în Cristos; este intrare în marele Sabat al lui Dumnezeu a opta zi pentru care suntem creați. (Apoc. 3, 20). Locul inimii unde așteptăm vizita Domnului este acest cenacol interior unde, precum apostolii, noi veghem asiduu la rugăciune, însoțiți de Maria (Fapte 1, 14), chemând venirea Spiritului Sfânt promis.

Diversele modalități de rugăciune sunt urmate de o stare sublimă, de o elevație transcendentă. Este o simplă privire așintită înspre Dumnezeu, un imens foc de iubire. Sufletul se topește și se adâncește în sfântă afecțiune și se întreține cu Dumnezeu ca și cu propriul tată, într-o tandrețe cu totul particulară. Această rugăciune nu se ocupă de nici o imagine; dimpotrivă, ea nu se exprimă niciodată prin cuvinte ci țâșnește într-un elan de foc, cu o impetuoșitate de nestăvilit. Extaziată dincolo de simțuri, această rugăciune de foc depășește orice sentiment uman; sufletul scaldat în lumina de sus nu se mai folosește de limbajul omenesc și de nimic vizibil.

„Este imposibil a trăi fără viață, constată sfântul Irineu; și nu există viață decât prin participare la Dumnezeu și această participare consistă în a-l vedea pe Dumnezeu și a se bucura de plenitudinea sa. Dumnezeu este El însuși viața celor care participă la El. Slava lui Dumnezeu este omul viu, iar viața omului este vederea lui Dumnezeu. Dacă revelația lui Dumnezeu prin creație dă viață tuturor făpturilor care trăiesc pe pământ, cu cât mai mult manifestarea Tatălui prin Fiul va da viață celor care s-au învrednicit să-l vadă”<sup>61</sup>. Contemplația introduce în această viziune dătătoare de viață. Într-o sinteză minunată, sfântul Maxim Mărturisitorul (secolul VI) explică: „Scopul credinței este adevărata revelare a obiectului său. Și adevăratul obiect al revelației este comuniunea sublimă cu El. Iar această comuniune este întoarcerea credincioșilor la principiul lor ca și la scopul lor și deci săturarea dorinței. Iar săturarea dorinței este stabilitatea în continuă mișcare a doritorilor în jurul obiectului dorit și, deci, eterna bucurie fără separare, participarea la realitățile divine. Și această participare la lucrurile divine este asemănare a participanților la participat. Și această asemănare este, după energie, identitate a participanților cu participatul; această identitate este îndumnezeirea”<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Irinée, *Contre les hérésies*, IV, 20, 5. 7; V, 7, 1.

<sup>62</sup> Maxim Mărturisitorul, *Întrebări către Talasius*, 59, PG XC, 202.



Termenul de „îndumnezeire” sau „divinizare” este mai des folosit în Biserica Orientală, în timp ce în Occident se utilizează cel de „sfînțenie”, ambele expresii vizînd aceeași realitate. El a fost introdus la începutul secolului al III-lea de către Hipolit și va reveni frecvent sub pana părinților din secolele IV-V. Prin acest termen autorii nu înțeleg o identificare cu Dumnezeu; el rezumă mai degrabă expresia „participare la natura divină” care apare în Epistola a II-a a sfîntului Petru: „Har vouă și pacea să se înmulțească, întru cunoștința lui Dumnezeu și a lui Iisus, Domnul nostru. Dumnezeiasca lui putere ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viață și spre bună cucernicie, făcându-ne să cunoaștem pe Cel ce ne-a chemat prin slava Sa și prin puterea sa, prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poftelor celei din lume”(2 Pt. 1, 2-4). Apostolul ne invită să ne întoarcem dorința noastră spre cel care poate să o împlinească cu mult mai mult decît așteptarea noastră, făcându-ne participanți la natura sa divină. O astfel de divinizare este împlinirea și termenul credinței care se consumă în iubire<sup>63</sup>. Astfel, îndumnezeirea ce se face prin har ridică natura noastră, fără ca ea să piardă totuși statutul ei de creatură. Căci comuniunea în Iubire presupune ca să fie menținută distincția persoanelor și chiar a naturilor. Doar Cuvîntul este Fiul al lui Dumnezeu prin natură, iar noi dobîndim acest statut prin participarea la filiația sa unică transfigurînd natura noastră, fără să suprimăm condiția noastră de creatură.

Este necesar să subliniem faptul că starea contemplativă a inimii arzătoare nu este perceptibilă sensibil. Este vorba de împlinirea credinței și a speranței în iubirea supranaturală de care sufletul nu se bucură decît în profunzimile inimii. Dumnezeu vorbește inimii în ascuns; vocea sa este o suflare ușoară de vînt pentru urechile ființei trupești și psihice, care nu poate să o discearnă printre zgomotele activității sale proprii. Contemplația poate să fie trăită în ariditatea sufletului; și poate chiar în această ariditate se află cea mai curată *contemplatio*: cu totul despuiață de orice satisfacție personală, ea nu mai este decît o simplă ofrandă adusă lui Dumnezeu în abandonul iubirii.

Contemplația nu aparține adevăratei percepții a simțurilor și totuși împărtășește realismul iubirii și al credinței. De aceea nu poate fi descrisă decît pe baza experienței proprii. Se poate spune că etapa *contemplatio* este propriu-zis culmea lui *lectio divina*, care întrece toate capacitățile noastre și este atinsă cu adevărat de acei fericiți care reușesc să intre în secretul vederii lui Dumnezeu, de misticii care anticipează împărăția lui Dumnezeu pe pămînt.

---

<sup>63</sup> Sfîntul Ioan al Crucii dezvoltă și el această temă în *Cîntecul spiritual*: Odată ce sufletul este unit cu Dumnezeu, transformat în El, aspiră spre Dumnezeu în Dumnezeu, iar această aspirație este a lui Dumnezeu însuși, căci sufletul este transformat în El. Aici este dovada a ceea ce sfîntul Pavel a dorit să spună prin aceste cuvinte: „Iată dovada că voi sunteți fiii săi: Dumnezeu a trimis pe Spiritul Fiului său în inimile voastre care strigă: «Abba, Tată!»”. Iată ce se petrece la cei perfecți. Să nu ne mirăm totuși de faptul că sufletul este capabil de a ajunge la astfel de stare. De vreme ce Dumnezeu îi dă omului farul să devină asemănător lui și unit cu Preasfînta Treime, el devine Dumnezeu prin participare”. *Cîntecul spiritual*, 38, Seuil, Paris 1947, p. 386.

Ajungem astfel la termenul ascensiunii scării interioare. Așa cum am precizat încă de la început, nu este vorba de a face din *lectio* și din *contemplatio* două „exerciții” separate, unul pregătindu-l pe celălalt, *lectio* trebuind abandonată pentru a accede la *contemplatio*: cele patru trepte ale scării nu marchează decât o distincție în sânul uneia mișcări de aprofundare continuă a Cuvântului: „Citirea, meditația, rugăciunea și contemplația sunt atât de legate și se servesc una pe alta, cu un ajutor reciproc încât cele dintâi sunt de puțin sau chiar de nici un folos fără cele de pe urmă, iar cele de pe urmă nu pot fi niciodată sau doar foarte arareori dobândite fără cele dintâi”<sup>64</sup>. Într-o manieră concisă am putea să exprimăm *lectio divina* astfel: citind mă rog, rugându-mă contemplan.

*Lectio divina* este odihnă în Dumnezeu, unde are loc adorația adevărată „în Spirit și Adevăr” (In. 4, 23) și unde Dumnezeu lucrează transformarea noastră interioară, îndumnezeirea noastră. Să-l lăsăm pe Guig Cartuzianul să rezume încă o dată întreagă această experiență: „Mai întâi se ivește ca un fundament citirea și materia îndată ne trimite la meditație. Meditația cercetează mai cu sârguință ceea ce este de dorit și îl găsește și îl arată ca pe o comoară ascunsă; dar cum nu este în stare să-l dobândească prin ea însăși, ne trimite spre rugăciune. Ridicându-se cu toate puterile spre Dumnezeu, rugăciunea cere comoara dorită, suavitatea contemplării. Venind aceasta, răsplătește osteneala celorlalte trei, în vreme ce roua dulceții cerești îmbată sufletul însetat. Din acestea putem deduce că citirea fără meditație este seacă, meditația fără citire este greșită, rugăciunea fără meditație este caldută, meditația fără rugăciune este neroditoare: rugăciunea cu dăruire de sine câștigă contemplația, dobândirea contemplării fără rugăciune este fie rară, fie minunată. (...) Fericit bărbatul al cărui suflet, golit de toate celelalte preocupări, dorește să petreacă pururea în aceste patru trepte, care își vinde tot ce are și cumpără cea țarină în care este ascunsă comoara dorită, adică faptul de a-și face răgaz și a vedea cât de suav este Domnul. Cine este sârguincios pe prima treaptă, precaut pe cea de a doua, devotat pe cea de a treia, ridicat deasupra lui însuși pe a patra, urcă prin aceste sușuri pe care le-a pus în inima sa, din putere în putere până ce-l va vedea pe Dumnezeul dumnezeilor în Sion. Fericit cel căruia i s-a îngăduit să rămână pe această cea mai înaltă treaptă chiar și numai pentru puțin timp și care poate spune cu adevărat: iată simt harul lui Dumnezeu, iată contemplan împreună cu Iacob și Ioan slava sa în munte, iată mă bucur împreună cu Iacob de îmbrățișările frumoasei Rachelă”<sup>65</sup>.

### III. 5. A cincea etapă: punerea în practică

În mănăstirile primelor secole creștine etapele practicii *lectio divina* se opreau foarte des la *contemplatio*. Călugărul trăia de fapt cu ideea că vocația sa consta în „viața îngerească”, în „trăirea în prezența lui Dumnezeu”, în contemplație.<sup>66</sup> Însă *lectio divina* trebuie să se concretizeze în *operatio*. Îndemnul Scripturii este clar: „Adu-ți aminte că și tu ai fost rob în Egipt și Domnul Dumnezeuul tău te-a izbăvit de acolo, de aceea îți și

<sup>64</sup> Guig II Cartuzianul, *op. cit.*, XIII, *loc cit.*, p. 96.

<sup>65</sup> Guig II Cartuzianul, *op. cit.*, XII-XIV, *loc cit.*, p. 96-98.

<sup>66</sup> L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, p. 65.

poruncesc eu să faci aceasta” (Deut. 24, 18). „Căci porunca aceasta care ți-o poruncesc eu astăzi nu este neînțeleasă de tine și nu este departe. Ea nu este în cer, ca să zici: Cine se va sui pentru noi în cer, ca să ne-o aducă și să ne-o dea s-o auzim și s-o facem? Și nu este ea nici peste mare, ca să zici: Cine se va duce pentru noi peste mare, ca să ne-o aducă, să ne facă s-o auzim și s-o împlinim?” (Deut. 30, 11-13).

*Lectio divina* trebuie trăită în convingerea că Dumnezeu îmi vorbește mie, mă învață asupra ceea ce este de crezut și de făcut, cerându-mi *ascultarea credinței* (Rom. 16, 26; 2 Cor. 10, 5-6), adică totul în mine să fie un răspuns de credință. Sfântul Grigore cel Mare, adresându-se laicilor, spunea: „Trebuie să înțelegem și să aplicăm la noi înșine ceea ce citim în Scripturi deoarece toată Scriptura este scrisă pentru noi”.<sup>67</sup> Citirea, meditația, rugăciunea și contemplația nu sunt suficiente: este nevoie să ne lăsăm convertiți și să punem Cuvântul în practică. Domnul Isus ne avertizează: „De aceea, oricine aude aceste cuvinte ale mele și le îndeplinește asemenea-se-va bărbatului înțelept care a clădit casa lui pe stâncă. A căzut ploaia, au venit râurile mari, au suflat vânturile și au bătut în casa aceea, dar ea n-a căzut, fiindcă era întemeiată pe stâncă. Iar oricine aude aceste cuvinte ale mele și nu le îndeplinește, asemenea-se-va bărbatului nechibzuit care și-a clădit casa pe nisip” (Mt. 7, 24-26). Iar apostolul Iacob subliniază cu tărie incoerența unei cunoașteri a Cuvântului care nu se deschide spre o autentică practicare a lui: „Fiți împlinitori ai Cuvântului, nu numai ascultători, înșelându-vă singuri. Căci dacă ascultă cineva Cuvântul și nu-l împlinește cu fapta seamănă cu un om care își privește fața firească într-o oglindă; și, după ce s-a privit, pleacă și uită îndată cum era. Dar cine își va adânci privirile în legea desăvârșită, care este legea slobozeniei, și va stăruie în ea, nu ca un ascultător uituc, ci ca un împlinitor cu fapta, va fi fericit în lucrarea lui” (Ic. 1, 22-25).

Fiecare din cei care practică *lectio divina* realizează o dimensiune fundamentală a lui *operatio* prin aceea că devine conștient de propriul păcat și se decide spre convertire. Literatura monastică vorbește despre darul lacrimilor ca semn al conștientizării propriei condiții de păcătos și a recunoașterii nevoii de reînnoire spirituală. Plecând de la *lectio divina* Cuvântul lui Dumnezeu pătrunde persoana, o transformă, o scaldă în lacrimi și o orientează spre o viață de caritate fraternală. În mod necesar *lectio* este o citire personală, în sensul că ea implică un element subiectiv: efortul pe care fiecare îl depune pentru a adapta la cazul său personal ceea ce propune Biblia. „Toate aceste lucruri scrise în Biblie sunt o oglindă despre voi înșivă” spunea sfântul Augustin<sup>68</sup>. Cititorul este invitat să se autoexamineze dacă este în conformitate cu ceea ce Scripturile îi prezintă; iar dacă nu este, el va depune toate eforturile pentru a deveni. În inima mesajului universal, Maestrul interior ne adresează un mesaj personal și unic pe care fiecare trebuie să-l individualizeze, să-l interiorizeze. Cuvântul nu este destinat doar să ne informeze asupra lui Dumnezeu; el vrea întâi de toate să ne formeze după asemănarea lui Cristos. O astfel de abordare a Cuvântului raportată la viață, deschide la rândul său noi înțelgeri asupra Scripturilor.

<sup>67</sup> Grigore cel Mare, *In Ezechielem*, II, 5, 3, PL 76, 986.

<sup>68</sup> Augustin, *En. In Ps. 33*, III, 1, J. M. Verlinde, *op. cit.*, p. 198.

„Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei; și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi.” (In. 8, 32-33). Ucenicul este cel care „rămâne”, adică cel care își construiește sălaș în Cuvântul Învățătorului; aceasta semnifică faptul că el colaborează cu harul la transformarea vieții sale, căutând să se ajusteze totdeauna mai mult la acest Cuvânt care pentru el a devenit o oglindă a adevărului său personal, normă a gândirii și activității sale: „tot gândul îl robim, spre ascultarea lui Cristos.” (2 Cor. 5). Ascultarea acestui Cuvânt la care ne îndeamnă apostolul Pavel nu este posibilă decât printr-un proces de impregnare a tuturor facultăților noastre cu Cuvântul care ne convertește progresiv<sup>69</sup>.

Omul devine asemănător cu ceea ce privește, devine ceea ce contemplă sau ceea ce frecventează. *Lectio* este o lectură a lui Dumnezeu cu ochi de mireasă și cu inimă de Biserică; o lectură transformantă ce ne evanghelizează și ne convertește. În măsura în care sufletul se ocupă de lucruri spirituale, preocupările sale devin spirituale și divine. Iată de ce practicarea *lectio divina* trebuie să aibă un loc atât de mare în viața creștinului: „Puneți dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră și în sufletul vostru; legați-le ca semn la mâna voastră și să le aveți ca pe o tăbliță pe fruntea voastră.” (Deut. 11, 18).

Prin *operatio* noi suntem chemați să simțim cu Cristos: „Gustați și vedeți că bun este Domnul; fericit bărbatul care nădăjduiește în El” (Ps. 34-33, 8). Utilizând toate modurile literare, de la cartea juridică la poem, trecând prin povestirea istorică sau exortația profetică, Cuvântul lui Dumnezeu solicită cititorul în toate fibrele afectivității și inteligenței lui. Pentru ca să existe cu adevărat „impregnare” și ca această impregnare să transforme viața noastră, sufletul trebuie să experimenteze toate stările interioare ale sfinților din Vechiul și Noul Testament, să reproducă virtuțile acestora, să fugă de viciile păcătoșilor și să imite pocăința lor, într-un cuvânt să practice toată Biblia. Altfel spus, cititorul trebuie să participe intens la tot ceea ce citește, să reînnoiască aceasta în sine, să ia parte, să joace un rol. Ceea ce ne propune Biblia este o istorie care, rând pe rând, trebuie să ne miște, să ne bucure, să ne întristeze; dar în nici un caz nu trebuie să ne lase indiferenți. Aceasta este adevărat pentru întreaga Biblie, care ne oferă ocazia de a practica sfatul sfântului Pavel: „Să aveți întru voi aceleași sentimente care erau în Cristos.” (Fil. 2, 5).

Deci *lectio divina* ne invită la o lectură integrală, o lectură care ne îmbogățește întreaga viață pentru că ea angajează ființa întregă: imaginație, inteligență, afectivitate și acțiune concretă. Sigur că *lectio* nu este răsplătită imediat; este o pasiune de lungă durată. Nu putem să secerăm în ziua următoare însămânțării! Și totuși, cel care perseverează va experimenta curând faptul că o *lectio* oricât de dificilă ar fi, produce rod în viața concretă.

*Lectio divina* are un rol purificator. Spiritul inspiră Scriptura; iar dacă El inspiră, El „expiră” de asemenea. Scriptura „expiră” viața Spiritului care a inspirat-o, de aceea ea este respirația creștinului. Așa cum oxigenul pe care noi îl respirăm ne purifică sângele, la fel și Spiritul pe care îl inspirăm în *lectio* ne purifică inima și sufletul pentru ca să putem trăi și acționa conform voinței lui Dumnezeu. Cuvântul divin are o dublă

---

<sup>69</sup> J.-Cl. Sagne, *op. cit.*, p. 116.

acțiune: elimină ceea ce nu vine de la el, în sensul că purifică inima de gândurile străine; comunică adevărata știință a inimii, cea care nu se învață decât devenind adevărat discipol al Cuvântului. Acest Cuvânt posedă o eficacitate suverană pentru a purifica inima. El se va face mai bine înțeles, făcând tot mai disponibilă inima care îl ascultă.

#### IV. Concluzii

„Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela l-a făcut cunoscut” (In. 1, 18). Spiritualitatea creștină nu poate fi decât o viață în Cristos, o viață în Spiritul Cuvântului inspirat, prin mijlocirea căruia Dumnezeu continuă să se reveleze și să se comunice credincioșilor. Și nu există nici o îndoială că primatul sfințeniei și al rugăciunii nu este de conceput decât pornind de la o *reînnoită ascultare a Cuvântului lui Dumnezeu*.

Conciliul Vatican II a subliniat rolul proeminent al cuvântului lui Dumnezeu în viața Bisericii. De atunci, în mod cert, au fost făcuți pași mari în ascultarea asiduă și în lectura atentă a Sfintei Scripturi. Bibliei „i s-a asigurat onoarea pe care o merită în rugăciunea publică a Bisericii. La ea recur acum în mare măsură credincioșii și comunitățile creștine și printre laicii înșiși sunt mulți care i s-au dedicat cu ajutorul prețios al studiilor teologice și biblice. Mai ales opera de evanghelizare și de cateheză s-a revitalizat prin atenția față de cuvântul lui Dumnezeu. Trebuie, preaiubiți frați și surori, să se consolideze și să se aprofundeze această perspectivă, chiar prin difuzarea în familii a Bibliei. În special este necesar ca ascultarea cuvântului să devină o întâlnire vitală, după vechea și mereu actuala tradiție *lectio divina*, care permite să se surprindă în textul biblic cuvântul viu care interpelează, orientează, modelează existența. Hrănirea din cuvânt, pentru a fi «slujitorii cuvântului», în angajamentul de evanghelizare: aceasta este cu siguranță o prioritate pentru Biserică la începutul noului mileniu<sup>70</sup>.

Scriptura se află în inima Bisericii: Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată, Voi care odinioară nu erați popor, iar acum sunteți poporul lui Dumnezeu; voi care odinioară n-aveați parte de milă, iar acum sunteți miluiți. (1 Pt. 2, 9-10). În limbajul biblic, *Qahal Iabve* ebraic era poporul pe care Dumnezeu îl chemase prin Cuvântul său; *ekkesia tou Theou*, Biserica Noului Testament, este corespondentul acestuia: ea constituie poporul sfânt convocat prin Cuvântul definitiv pe care Dumnezeu îl adresează oamenilor la împlinirea timpurilor. „Biserica nu s-a născut din ea însăși. Dumnezeu în persoană a chemat-o ca *Ecclesia*, adică «chemată» din mijlocul lumii. Dumnezeu însuși a făcut-o să apară prin acest cuvânt care este lansat în Isus Cristos. De aceea, Cuvântul lui Isus Cristos, așa cum mărturisesc apostolii, este steaua care ghidează Biserica. Din acest Cuvânt se reclamă Biserica, pe acest cuvânt trebuie ea să se orienteze fără încetare în obscuritatea și evenimentele acestei lumi<sup>71</sup>. Acest lucru arată că *lectio divina* este, în inima Bisericii,

<sup>70</sup> DV, § 39-40.

<sup>71</sup> H. Kung, *Église*, p. 9-10.

ca practică esențială, garantă a fidelității față de identitatea și misiunea ei și ce consistă a fi în mijlocul lumii sacramentul Domnului, sacrament al Cuvântului întrupat.

Biserica este poporul lui Dumnezeu; Scriptura este Cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, Biserica și Scriptura formează o unitate vie; ele sunt într-o constantă și reală corelație și totul pentru noi este de a trăi din această corelație. „Spiritul și Mireasa spun «Vino»”! (Ap. 22, 17): *lectio divina* se înscrie totdeauna în concretul istoriei Bisericii. Creștinul este chemat să mediteze și să anunțe Cuvântul<sup>72</sup>. Este o misiune și o responsabilitate care privesc pe fiecare din noi. Căci „fiecare dintre noi este membru al Trupului unic, insistă cardinalul de Lubac. Fiecare dintre noi, în modestul său loc, *este Biserica*. Prin fiecare din noi, Biserica trebuie să vestească Evanghelia: trebuie să o vestească *la toată făptura*. Fiecare dintre noi trebuie să fie, în felul său și după rangul său, un slujitor al Cuvântului”<sup>73</sup>.

*Lectio divina* ne depășește infinit; ea este timpul pe care noi îl acordăm lui Dumnezeu pentru ca El să poată, prin puterea Cuvântului său pe care îl primim în viețile noastre, să transforme lumea oamenilor și să recreeze universul. Este corect să spunem că prin și în *lectio divina* credinciosul oferă Cuvântului un punct de unire, de recreare și de mântuire în lumea de astăzi. Iar aceasta este una din cele mai urgente îndatoriri. Noua primăvară a Bisericii profețită de către ultimii pontifi, reînnoirea atât de mult așteptată în urma conciliului Vatican II, nu se va realiza decât printr-o redescoperire a Cuvântului lui Dumnezeu. În situația crizei contemporane care afectează credința, cel mai urgent este de a se reîntoarce la *Scripturi*, izvorul credinței noastre și conținut al adevăratei rugăciuni. Fără îndoială pentru a ne trezi din somnolența noastră conciliului: „(...) îndeamnă foarte stăruitor pe toți credincioșii, și mai ales pe călugări, ca prin citirea deasă a dumnezeieștilor *Scripturi* să-și însușească „înalta cunoaștere a lui Isus Cristos» (Fil. 3, 8), căci, «necunoașterea *Scripturilor* înseamnă necunoașterea lui Cristos». Să se apropie așadar din toată inima de textul sacru, fie prin liturgie, atât de bogată în cuvinte divine, fie prin lectură spirituală, fie prin inițiative organizate sau prin alte metode care astăzi se răspândesc pretutindeni, în mod laudabil, cu aprobarea și prin grija Păstorilor Bisericii. Să nu uite însă că citirea Sfintei *Scripturi* trebuie însoțită de rugăciune, ca ea să devină un dialog între Dumnezeu și om; căci «vorbit cu El când ne rugăm și îl ascultăm când citim cuvintele dumnezeiești»<sup>74</sup>.

Din primele veacuri creștine, această *meditatio* și *oratio* a Cuvântului, primite într-un suflet recules și recunoscător, constituie inima rugăciunii creștine. Deja sfântul Ioan Gură de Aur spunea: „Nu vreau să las să treacă nici o zi fără să vă hrănesc din comoara Sfintelor *Scripturi*”. Spunând aceasta, el nu se adresa călugărilor, ci poporului lui Dumnezeu; apoi adăugă: „Nimeni printre voi să nu spună: eu nu sunt călugăr, eu am soție, copii și sarcina treburilor familiale. Aici este greșeala: tu crezi că citirea dumnezeieștilor *Scripturi* este rezervată doar călugărilor, când de fapt ți-e mai necesară ție. Cel care trăiește în mijlocul lumii și este rănit în fiecare zi are mai mare nevoie de

<sup>72</sup> J. Rousse, *La lectio divina: un type de re-lecture, Sources vives*, 57, 1994, 114-121.

<sup>73</sup> H. de Lubac, *Meditații asupra Bisericii*, p. 176.

<sup>74</sup> *DV*, § 25.

remediu. Dar mai este și un alt rău mai mare decât cel de a nu citi: este cel de a considera citirea vană, inutilă. Atunci când vă veți întoarce acasă, ar trebui să luați Scriptura și, împreună cu soția și copiii voștri, să citiți și să repetați împreună Cuvântul ascultat la Biserică<sup>75</sup>.

„E timpul să pun acum capăt scrisorii mele. Să ne rugăm toți Domnului ca să înmoaie acum piedicile care ne trag înapoi de la contemplarea lui, iar pe viitor să ne ridice cu totul, ducându-ne prin treptele mai sus amintite, din putere în putere, până când vom vedea pe Domnul dumnezeilor în Sion, unde cei aleși vor simți dulceața contemplării dumnezeiești, nu picătură cu picătură, nici cu întreruperi, ci într-un torent de desfătare vom avea neconținut bucuria pe care nimeni nu o va lua de la ei și o pace neschimbată, pacea în ea însăși. Deci tu, fratele meu, dacă îți va fi dat de sus să urci la înălțimea treptelor mai sus zise, adu-ți aminte de mine și roagă-te pentru mine, când îți va fi mai bine. Astfel, «cortul să tragă la sine cortul și cel ce aude să zică: Vino!» (Ap. 22, 17)<sup>76</sup>.

La începutul celui de-al treilea mileniu avem nevoie să revenim să bem de la izvorul Cuvântului, să bem din apele vii ale Spiritului pentru a fi martori credibili ai lui Cristos, adevărată cale pentru fiecare pelerin spre Absolut.

## Bibliografie

### Surse

*Biblia*, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1994.

*Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București 1993.

*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 1987.

J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. I-164, ed. Migne, Athéna 1994.

J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, tom 1-121, ed. Migne, Paris 1844-1864.

### Studii și articole

H.U. von Balthasar, *Catholique*, ed. Communio-Fayard, Paris 1976.

P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, ed. Seuil, Paris 1980.

E. Bianchi, *Cuvânt și rugăciune. Introducere în lectura dubovnicească a Scripturii cu o traducere integrală a scrierilor lui Guig II Cartuzianul*, trad. M.-C. Oros, ed. Deisis, Sibiu 1996.

L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Turnhout 1950.

J. Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, ed. Patmos, Cluj-Napoca 2003.

Casian Ioan, *Conferințe*, XIV, 9, col. Sources Chrétiennes, n. 54, ed. Cerf, Paris 1958.

Fr. Francois, Fr. Pierre-Yves, *Méditation de l'Écriture; prière des Psaumes*, col. Vie monastique, no. 5, Bellefontaine 1975.

<sup>75</sup> Ioan Gură de Aur, Omilii la Matei, 5, 2, PG LVII, 30.

<sup>76</sup> Guig II Cartuzianul, *op. cit.*, XV, *loc cit.*, p. 100.

- J. Gribomont, *Lectio divina, Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, t. II, Cerf, Paris 1990, p. 1420-1421
- Ioan Paul II, Audiență generală din 28 martie 2001, *Osservatore Romano* din 3 aprilie 2001.
- Irenée de Lyon, *Contre les hérésies*, trad. A. Rousseau, ed. Cerf, Paris 1984.
- Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, 38, ed. Seuil, Paris 1947.
- H. Kung, *Église*, ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1968.
- G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- J. Letellier, Le logos chez Origène, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75 (1991).
- V. Lossky, *À l' image et à la ressemblance de Dieu*, ed. Aubier, Paris 1967.
- H. de Lubac, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, ed. Aubier, Paris 1969.
- H. de Lubac, *Histoire et Esprit; intelligence de l'Écriture d'après Origène*, ed. Aubier, col. Théologie no. 16, Paris 1950.
- H. de Lubac, *Meditații asupra Bisericii*, ed. Humanitas, București 2004.
- C. M. Martini, *In principio la Parola*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 1981.
- M. Masini, *Iniziazione alla lectio divina*, ed. Messaggero, Padova 1988.
- J. Meyendorff, *Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, col. Maîtres spirituels, n. 20, ed. Seuil, Paris 1959.
- Origen, *Epistola către Grigore taumaturgul*, 4, col. Sources chrétiennes n. 148, ed. Cerf, Paris 1969.
- Ch. Perrot, La lecture de la Bible dans la synagogue au premier siècle de notre ère, *La Maison-Dieu*, 126 (1976),
- J. Rousse, *La lectio divina: un type de re-lecture*, *Sources vives*, 57, 1994
- J. Rousse, *Lectio divina et lecture spirituelle*, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IX, 1976, col. 470-510
- J.-Cl. Sagne, *Traité de théologie spirituelle*, col. La Vie Spirituelle, ed. Châlet, Paris 1992,
- G. Segalla, *Panorama storica del NT*, ed. Queriniana, Brescia 1984
- Chariton de Valamo, *L'art de la prière*, col. Spiritualité Orientale n. 18, Abbaye de Bellefontaine, Bègerolles-en-Mauges 1976.
- J. M. Verlinde, *Initiation à la lectio divina*, ed. Parole et Silence, Paris 2002.
- G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, The Penguin Press, London & New York 1997.
- A. de Vogue, La lecture quotidienne dans les monastères, *Collectanea Cisterciensia*, 51, 1989.



# DESPRE ȘCOALA CREȘTINĂ DIN ALEXANDRIA ÎN SECOLELE II – III

Nicoleta MARȚIAN

**RÉSUMÉ:** *L'école chrétienne d'Alexandrie aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle.* La seconde moitié du deuxième siècle et le début du troisième siècle représentent le commencement d'une littérature chrétienne, présentant de traits différents en Orient et en Occident. Dans ce contexte, l'École d'Alexandrie, devenue célèbre par ses maîtres (Clement d'Alexandrie et Origène), constitue le point de départ dans la formation d'une élite chrétienne capable d'assumer sa foi et de l'expliquer en utilisant les concepts philosophiques et scientifiques de l'époque.

## I. Introducere

Aflată la confluența dintre cultura greacă și cea iudaică, școala creștină din Alexandria constituie o provocare în studiul evoluției învățământului Bisericii primelor secole și al dezvoltării doctrinei creștine. Scopul articolului de față este de a puncta, pe baza cercetării izvoarelor scrise ale vremii, nu numai probleme legate de organizarea și funcționarea acestei școli în secolele II și III, dar mai ales curentul teologic al cărui leagăn a fost școala alexandrină, curent ce s-a dezvoltat ca urmare a scrierilor reprezentanților acesteia.

Având ca premisă ideea că orice școală, prin intermediul promotorilor ei și prin calitatea învățământului propriu, influențează mersul și dezvoltarea gândirii unei anumite categorii sociale, vom încerca să surprindem rolul școlii creștine alexandrine în aprofundarea învățăturii Bisericii primare și în încercarea ei de a se adapta noilor cerințe ale epocii.

## II. Școala creștină din Alexandria

### 1. Contextul cultural-istoric

#### *a. Filosofia*

Aparținând Imperiului Roman, Alexandria păstra vechea religie egipteană, căreia i se adăugaseră cultele romane, fără a desființa vechile credințe. În epoca elenistică a devenit unul dintre cele mai importante centre culturale, pentru poezia, filosofia, științele matematice și naturale dezvoltate în cadrul celei mai mari universități cunoscute până atunci Moseion, întemeiat de Ptolemeu I Soter, în 280 *a. C.* În domeniul filosofiei, sistemele care au prevalat au fost platonismul și neoplatonismul. Mai mult, la Alexandria s-a dezvoltat îndeosebi studiul filologic, al cărui subiect îl constituie Homer, poezii tragici și cei comici: critica textuală și edițiile de text.

În acest centru, iudaismul și creștinismul au venit în contact cu lumea greacă. Importanta comunitate de evrei din oraș<sup>1</sup> (fiind un centru comercial de prim rang populația era numeroasă și variată), complet elenizată, a fost mediul în care a apărut

---

<sup>1</sup> Valentin 1963, p. 11.

alexandrinismul evreiesc, reprezentat îndeosebi de gândirea lui Filon. Exegeza lui Filon, conținând elemente platonice și stoice, a influențat într-o mare măsură gândirea creștinilor din Alexandria. Crezând cu certitudine că este posibilă unirea învățăturilor Vechiului Testament cu speculația grecească, gânditorul iudeu a făcut din filosofia sa religioasă o sinteză a acestor două moduri de gândire. Teologia creștină va prelua distincția platonicească a celor două niveluri ale realității – lumea vizibilă și cea inteligibilă. Folosind această dihotomie, Filon realizase o amplă lectură alegorică a Pentateuhului: legile și povestirile biblice devin imagini ale realităților spirituale și morale, dar și eschatologice<sup>2</sup>. El atribuie un rol central mediatorului creației divine, Logosul, loc al ideilor divine, dar în același timp, salvator și călăuză care permite înălțarea spre Dumnezeu. Influența acestui sistem de concepții va fi determinantă pentru Origene și Clement<sup>3</sup>.

În acest strălucit centru intelectual și cămin al culturii grecești, creștinismul va găsi un teren particular propice. Ieșit dintr-un mediu iudeu, el va întâlni gândirea și cultura greacă, tot ceea ce era mai bun din umanismul grec și din filosofia antică. Biserica din Alexandria a beneficiat de tot acest efort cultural și este ușor să înțelegem că, după aproape un secol de evanghelizare, ea număra suficient de mulți credincioși, dornici de învățământul unui creștin care să fie în același timp și savant atât în domeniul religios, cât și în cel profan. Aici, școala din Alexandria, cel mai vechi centru de învățământ teologic va atrage nu numai catehumeni, dar și oameni învățați, filosofi sau păgâni, dornici de cultură și de a asculta învățătura doctorilor creștini.

### ***b. Mediul doctrinal creștin***

În contextul alexandrin, tendințele culturale sincretiste ale gnosticilor se armonizau perfect cu vivacitatea intelectuală a mediului cultivat de aici și cu pluralitatea influențelor care acționau asupra acestuia: doctrine filosofice grecești, iudaismul elenizat, religii orientale, literatură apocaliptică. Gnosticismul era considerat un tip de cunoaștere superioară celei a cărei apanaj era creștinismul comun. Tocmai de aceea era răspândit printre oamenii cultivați ai societății creștine, mai ales la cei mai ambițioși din punct de vedere intelectual și a căror condiție socială era elevată. În acest context, realitatea cotidiană era creionată de raporturile dintre creștinii ortodocși și cei gnostici, heterodocși.

În primele două secole au devenit creștini cei care au dorit, aceștia venind singuri cu o deplină conștiință a responsabilității lor, a datoriei pe care trebuie să le accepte, a riscurilor la care se expun. Odată cu sfârșitul secolului II situația se schimbă: cei mulți nu sunt cei care devin creștini în urma unei alegeri, ci ca un drept din naștere. Dacă până acum Biserica a putut revendica sfințenia ca un privilegiu, acum nu mai este cazul. Pentru moment, ea este cea păcătoasă, cea care se lamentează și așteaptă mântuirea. În timp ce numărul membrilor creștea, Biserica se pare că pierdea din fervoarea ei de început<sup>4</sup>. Apariția destul de târzie a Bisericii alexandrine este explicată prin două argumente: pe de o parte, caracterul heterodox al creștinismului din Egipt, adică faptul că prima Biserică alexandrină ar fi fost o Biserică gnostică; pe de altă parte, este teoria care susține că absența

<sup>2</sup> Cf. Theo 1992, p. 251; 314.

<sup>3</sup> Di Berardino 1990, p. 2047.

<sup>4</sup> Bardy 1947, p. 169-170.

urmelor creștinismului primar în Egipt demonstrează faptul că era un iudeo-creștinism înlocuit de-a lungul secolului II cu un creștinism de factură păgână greacă și egipteană<sup>5</sup>. Cele două teze nu se exclud, dacă se acceptă succesiunea cronologică: un iudeo-creștinism inițial urmat de o criză gnostică și o perioadă de reconstrucție păgâno-creștină care, la sfârșitul secolului II, va pune bazele Bisericii alexandrine<sup>6</sup>.

Pentru a înțelege mediul doctrinal în care curentul alexandrin își va face apariția este important să notăm anumitele tendințe ce se manifestă în diverse locuri: la Roma, Cartagina sau Alexandria. Este vorba despre cele două categorii și anume adepții credinței populare și adepții teologiei savante. Primii sunt aceia care consideră suficiente formulele tradiționale în care au fost prezentate misterele creștine și nu se preocupă de îmbogățirea acestora prin speculații filosofice<sup>7</sup>. A doua categorie, cea a posesorilor unei bune culturi clasice, dorește să utilizeze aceste cunoștințe raționale nu numai pentru a apăra cauza creștinilor în fața puterii publice, ci mai ales pentru a-și înțelege mai bine credința, pentru a o aprofunda, a o expune și a o fonda cât mai pertinent. Această intenție, benefică pentru creștinism, a avut însă un început dificil din cauza celor care, mai puțin cultivați, credeau că invazia filosofiei în doctrina creștină va compromite credința<sup>8</sup>.

În cea de a doua categorie se înscrie mișcarea teologică alexandrină care va accentua într-un mod particular tendințele filosofice, rămânând totuși în sfera mistică, deoarece alexandrinii erau preocupați de unirea sufletului cu Dumnezeu, de întoarcerea sufletului la Dumnezeu prin Cristos cel care este calea, și prin Spiritul Sfânt, cel care este trimisul lui.

## 2. Atestarea învățământului creștin din Alexandria: *Didaskaleion*

Organizarea învățământului din cadrul școlii alexandrine, care poate fi calificat drept învățământ superior, fie comparându-l cu învățământul oferit de retori și filosofi, fie făcând referire la dedublarea cursurilor de cateheză făcută de Origene utiliza diferite categorii de termeni. Existau trei denumiri pentru cei care ofereau un învățământ de tip catehetic. Maestrul care predă un astfel de tip de învățământ se numea „șef de școală” pentru a se deosebi de acei *didaskales*, persoane carismatice al căror rol era de a da mărturie despre credința creștină și de a oferi interpretarea lor personală. Existența unei a doua categorii este atestată încă din timpurile apostolice Fap. 13, 1; 1 Cor. 12, 29 și se va menține și în secolul II, fiind prezentă în *Didabia* 13, 1-2; *Păstorul lui Hermas* 3, 5, 1. Rolul acestora este evocat de Paul în 1 Cor. 12, 8-9, numind discursul lor „discurs de înțelepciune”, „discurs de știință” sau în *Păstorul lui Hermas* „învățământ” 11, 2<sup>9</sup>. Cea de a treia categorie include *catebeții*, adică persoanele însărcinate cu pregătirea nofiților pentru botez. Învățământul lor consta în elemente de bază ale doctrinei.

<sup>5</sup> *Originile creștinismului* 2002, p. 96-97.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Acești adepți au fost numiți de Tertulian *simpliciores, imprudentes sau idiotae*. cf. Cayre, 1927, p. 164.

<sup>8</sup> Cayre 1927, p. 164.

<sup>9</sup> Pouderon 1998, p. 239.

La Eusebiu din Cezareea, termenii de cateheți și *didaskales* sunt adesea sinonimi atunci când vorbește de cateheza alexandrină, înainte de activitatea lui Panten, primul șef de școală cunoscut<sup>10</sup>.

Învățământul creștin al secolului II cunoaște forme multiple deoarece, alături de formarea catehetică destinată celor ce se pregăteau pentru botez, se dezvoltă un tip nou de învățământ, oferit adulților deja instruiți în doctrină, care avea drept scop perfecționarea cunoștințelor de Scriptură, aprofundarea credinței sau inițierea în „filosofia” creștină. Mărturia pe care Clement din Alexandria ne-o furnizează în lucrarea *Stromate*, unde ne oferă o listă (anonimă) de profesori creștini răspândiți în tot Imperiul, ne face să înțelegem că el era în căutarea unui maestru al gândirii și nu al unui simplu catehet. Prin urmare, existau, conform acestei mărturii, *didaskales* creștini capabili să atragă tinerii, care uneori se deplasau distanțe enorme numai din dorința de a le asculta învățătura. Numărul școlărilor depindea, de altfel, în bună măsură, de renumele maestrului<sup>11</sup>. Acest tip de învățământ se făcea în școli comparabile celor pe care le cunoștea lumea greacă<sup>12</sup>. Este vorba despre acele *didaskale*, mai mult sau mai puțin independente de ierarhie, unde un catehet desemnat de Biserică oferea acest tip de învățământ. Școlile catehetice care au luat naștere la începutul secolului II, în timpul lui Iustin Martirul, au progresat o dată cu aprofundarea elementelor de credință prin filosofia creștină și pedagogia ei. Ele s-au dezvoltat mai ales în secolul III și au atins apogeul în secolul IV, prin pedagogii creștini ai Capadociei, Antiohiei și Ierusalimului.

În aceasta categorie de școli catehetice se înscrie școala din Alexandria, alături de cea din Roma sau din Atena. Faptul că despre școala din Alexandria nu avem date înainte de activitatea lui Athenagora și a lui Panten este explicat de B. Pouderon ca fiind o urmare a realității că școala celebră de la Atena s-ar fi transferat, poate datorită persecuției lui Marc-Aureliu sau datorită altor cauze necunoscute, la Alexandria, antrenând cu ea profesorii cei mai prestigioși care purtau titlul de filosofi atenieni<sup>13</sup>. Pe de o parte, se poate afirma că deschiderea școlilor creștine la Roma, Atena și Alexandria a fost o consecință firească a succesului școlilor gnostice de aici, iar, pe de altă parte, existența școlilor creștine, mai mult sau mai puțin independente de Bisericile locale și care au favorizat dezvoltarea unor speculații libere, a adus o serie de ostilități din partea ierarhiei episcopale, astfel că dispariția acestor școli, la sfârșitul secolului al II-lea, se datorează, probabil, ostilității acestei ierarhii, care considera că pericolul acestui tip de învățământ depășea beneficiul pe care el îl aducea în lupta contra doctrinelor eretice<sup>14</sup>.

Atestarea școlii ne este cunoscută mai bine doar din timpul lui Clement din Alexandria, deși Ieronim vorbește despre originea acesteia încă din timpul sfântului

<sup>10</sup> Eusebe 1955, V, 10, 1-4, p. 39-40; VI, 3, 1, p. 86-87.

<sup>11</sup> Bosio/ Covolo/ Maritano 1991, p. 236.

<sup>12</sup> Pouderon 1998, p. 238.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 246-247.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 251.

Marcu<sup>15</sup>. Despre existența acestei școli avem și mărturia lui Eusebiu din Cezareea „după un vechi obicei exista acolo un învățământ (*didaskale*) al literelor sfinte”<sup>16</sup>. Ca și școală pentru catecumeni, ea își are deci originea la începuturile Bisericii din Alexandria, dar abia în secolul II devine o școală de teologie științifică. Alexandria este prima școală catehetică creștină care a funcționat în regim de școală particulară până în 230 *p. C.* 231 *p. C.*, când trece sub conducerea Bisericii și primește un caracter oficial. Această școală creștină este un *didaskaleion*, un institut propriu de învățământ cu constituție organică, cu programă precisă de studii, cu profesori, cu studenți. Primul său șef cunoscut este Panten, care a avut conducerea până spre anul 200 *p. C.*, când a fost înlocuit de Clement. De origine siciliană, el s-a convertit la creștinism după ce înainte fusese un filosof stoic. Acesta practica un învățământ oral, despre care nu există date precise. Odată cu Panten școala catehetică elementară lasă locul unei școli savante, păstrând aceiași nume, dar ridicând nivelul intelectual al studiilor și adresându-se unui auditoriu cultivat printre care se puteau întâlni chiar și unii membri ai Mouseion-ului. Această transformare, menită să placă și să atragă, a găsit un teren favorabil în acest centru cultural. Auditorii erau recrutați din mediile cele mai diverse: idolatrii, catecumeni sau creștinibotezați, aproape toți tentați de filosofie. Progresul spiritual pe care-l făceau în urma discuțiilor din această școală era adesea cel care-i determina pe mulți să intre în Biserică. Este o școală permanentă, de tradiție veche, al cărei obiect de studiu era Sfânta Scriptură și care avea drept scop formarea unei elite capabile să-și asume responsabilități în cadrul comunității și să răspundă polemicilor adversarilor.

Plecarea lui Clement de la Alexandria marchează momentul unei schimbări importante în *Didaskaleion*: ceea ce era scaunul învățământului particular al unui filosof creștin devine prin plasarea sub controlul autorității ierarhice a episcopului Demetrios o școală de teologie pentru laici. Ea era frecventată în mod gratuit, pe lângă creștini, atât de eretici, cât și de păgâni<sup>17</sup>.

Școala catehetică, fiind o adevărată instituție ecleziastică, se găsea acum sub autoritatea episcopului din Alexandria. Acesta era cel care îi desemna pe cateheții cei mai merituoși pentru anumite funcții. Deoarece cateheții nu ocupau la acea dată un rang bine determinat în ierarhia Bisericii, ei puteau fi preoți, dar și simpli credincioși, așa cum este cazul lui Origene, care atunci când a fost numit director al școlii catehetice nu era preot. În această perioadă, un singur șef de cateheză era însărcinat cu învățământul. El avea un ajutor în persoana unui om instruit, care putea să-l înlocuiască sau să-l ajute. Acesta era cel care îi succeda apoi. Tocmai de aceea, de exemplu, Origene învăța sub Panten, iar Clement era secundul. Apoi el l-a ajutat pe Clement, devenit titular, și i-a succedat la rândul lui. Obligația responsabilului catehezei nu era lucrativă. Ei nu primeau nimic de la discipoli și administrația episcopală era cea care îi întreținea. Școala nu beneficia de dotări extraordinare, de exemplu Ambrosie, un prieten de-al lui Origene, este cel care îi va furniza

<sup>15</sup> cf. *De viris illustribus* XXXVI unde se spune că exista un vechi obicei încă de pe timpul lui Marcu evanghelistul să fie la Alexandria doctori ecleziastici, citat de Fliche Martin 1932, p. 226.

<sup>16</sup> Eusebe 1955, V, 10, 1, p. 39.

<sup>17</sup> Campenhausen 1963, p. 52.

acestui copistii de care avea nevoie. Nu există nici un local de sine-stătător: maestrul predă acolo unde locuiește. El este adesea singurul profesor ajutat uneori de auxiliari. Învățătura sa nu este exclusiv religioasă, nu este numai o simplă pregătire apologetică, ci un învățământ enciclopedic, ce prezenta prima dată ansamblul științelor profane și de aici se ridică la filosofia morală și religioasă, pentru ca apoi să ajungă la teologia creștină expusă sub forma unor comentarii ale Cărilor Sfinte<sup>18</sup>. Această concepție enciclopedică a învățământului era de tradiție alexandrină și cu toate că avea drept neajuns faptul că pretinde maestrului o pregătire universală, care putea fi uneori superficială, ea asigura continuitate în formarea intelectuală.

Aflat la conducerea școlii prin însărcinarea de către episcopul Demetrios, Origene încredințează unuia din primii discipoli, Heracla, învățământul obișnuit al catehezei, el organizând o clasă superioară, unde oferea un înalt învățământ teologic și exegetic. El adaptează în mod ingenios metodele caracteristice învățământului superior elenistic: la bază o solidă formare, urmată de studiul filosofiei, cel care pregătea calea spre cercetarea religioasă propriu-zisă, întemeiată pe un studiu aprofundat al Scripturii. După plecarea lui Origene, în anul 231 *p. C.*, școala de înalte studii dispare și subzistă doar școala catehetică, cu învățământul catehetic prezidat de Heracla, apoi de un alt discipol al lui Origene, Dionisie. Dionisie din Alexandria devine director al școlii în perioada 231 *p. C.* – 232 *p. C.* Acesta are o formație filosofică, încercând să-i apropie pe filosofi de doctrina biblică și creștină. La moartea lui Heracla, probabil în 249 *p. C.*, Dionisie devine episcop, păstrând se pare și funcția de director al școlii<sup>19</sup>. Exilat apoi în timpul persecuției lui Valerian, el va menține contactul cu credincioșii prin scrisori pascale, gen al căror inițiator este, scrisori în care comunica data Paștilor și începutul Postului Mare. Influența gândirii lui Origene se va face simțită și în această perioadă, în ciuda condamnării și a exilului său. Cei care i-au urmat fie au atacat, fie au acceptat tezele origeniste, distingându-se astfel două curente: tradiția origenistă, reprezentată de episcopul Dionisie și cateheții vizați de Roma, și cea de a doua categorie, a celor care refuzau această tradiție. În prima categorie se înscriu Theognoste și Pierius, doi preoți cateheți alexandrini de la sfârșitul secolului III și care se pare că au învățat din anul 280 *p. C.* până spre anul 310 *p. C.*<sup>20</sup>.

Cu toate acestea, școala creștină din Alexandria a fost premisa pentru instituirea învățământului superior creștin care a cunoscut o succesiune regulată de profesori timp de aproape două secole<sup>21</sup>.

### 3. Caracterul învățământului alexandrin

#### a. Conținutul învățământului

Până în timpul lui Panten scopul școlii catehetice alexandrine nu era decât expunerea catehetică unui public preocupat doar de a cunoaște adevărul religiei creștine. Conținutul învățământului nu ne este cunoscut cu certitudine; chiar dacă, în repetate rânduri, Clement evocă în *Stromate* învățământul lui Panten, conținutul acestuia ne rămâne totuși misterios<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Fliche/ Martin 1938, p. 226 *et passim*.

<sup>19</sup> Moreschini/ Norelli 2001, p. 336-337.

<sup>20</sup> Eusebe 1955, VII, 32, 27, p. 229.

<sup>21</sup> Marrou 1997, p. 149.

<sup>22</sup> Poderon 1998, p. 261-262.

Este posibil ca exegeza să fi ocupat un loc important, dar o exegeză ce folosea expresii misterioase „misterele transmise într-o manieră misterioasă” cum spune Clement în *Stromate*<sup>23</sup>. Conținutul acestor mistere ne este cunoscut tot din *Stromate*, unde se spune că este vorba despre o cunoaștere conformă contemplației epoptice<sup>24</sup> a cărei primă etapă este contemplarea studioasă a naturii. Această exegeză se baza cel puțin în parte pe dogmele și vocabularul filosofic al epocii. De exemplu, atunci când Panten situează principiul creator în voința lui Dumnezeu, el nu face decât să urmeze școala platonistă al cărei reprezentant ilustru era Ammonios Saccas<sup>25</sup>. Putem presupune că învățământul lui Clement ar fi o prelungire a învățământului lui Panten, combinând exegeza scripturistică și filosofia, dar având un discurs mai ecleziastic decât cel al lui Panten.

Cursul predat de Clement nu trebuie confundat cu școala catehetică oficială a Bisericii din Alexandria, unde se făcea pregătirea pentru botez, oferindu-se o primă instruire religioasă. În timpul lui Clement școala oferea discipolilor săi o formare morală completă, dovadă fiind trilogia în care acesta a rezumat întreaga învățătură: *Protrepticul*, *Padagogul*, *Stromate*. Dacă la început programa de studii a conținut numai exegeza biblică, cu timpul ea se va îmbogăți și cu filosofia, în timpul lui Panten, pentru ca, odată cu Origene, să existe două cicluri bine distincte: ciclul profan, cuprinzând dialectica, științele naturii și etica și ciclul creștin, cuprinzând exegeza biblică și filosofia. Acesta se desfășura în două faze: citirea și comentarea filosofilor greci, apoi studiul Scripturii. Metoda folosită pentru interpretarea Scripturilor era cea alegorică și mistică deoarece gânditorii alexandrini estimau că interpretarea literală nu era demnă de Dumnezeu. Fără ea, nici teologia, nici exegeza nu ar fi cunoscut o asemenea strălucire<sup>26</sup>. Această metodă deschidea un câmp larg de exercițiu și asigura un contact fecund între filosofia greacă și revelație. În plus, ea a contribuit la rezolvarea unei dificile probleme a Bisericii primitive legate de interpretarea Vechiului Testament. Autoritatea sfântului Paul asigura acestei metode o origine legitimă conform Gal. 4, 24 și 1 Cor. 9, 9.

Problemele care se dezbăteau erau legate de Dumnezeu, originea și scopul lumii, omul, sufletul, raportul dintre știință și credință, unirea mistică cu Dumnezeu. Învățământul care se dădea în cadrul acestei școli alexandrine era unul de tip filosofic spre deosebire de cel de tip apostolic<sup>27</sup>. El era oferit de un șef de școală a cărui rol era

<sup>23</sup> I *Stromate* 1, 13, 4 cf. Pouderon 1998, p. 262.

<sup>24</sup> Epoptic provine din grecescul *εποπτικός* care se referă la cel mai înalt grad de inițiere în mistere cf. Bailly 1901, p. 353.

<sup>25</sup> Pouderon 1998, p. 262

<sup>26</sup> Quasten 1956, p. 10.

<sup>27</sup> Învățământul de tip apostolic este legat de frecventarea unui personaj carismatic, care se înscrie în succesiunea lui Cristos și a apostolilor. Acest personaj este considerat purtătorul de cuvânt al Domnului și al apostolilor, deținător al tradiției. Mărturia lui Irineu despre discuțiile cu Policarp din Smirna este revelatoare în acest sens: „aș putea să spun unde este locul unde Policarp vorbea, cum intra el și cum ieșea de acolo, maniera sa de a trăi, aspectul fizic, discuțiile pe care le avea cu mulțimea, și cum el amintea toate cuvintele pe care Ioan și cei care l-au văzut pe Domnul le-au spus și le amintea toate minunile lor și învățătura Domnului; apoi Policarp care a primit toate acestea de la martorii oculari a vieții Cuvântului, le raporta Scripturilor.” cf. Eusebe 1955, V, 20, 6, p. 62.

asemănător unui profesor de filosofie căruia chiar și cei mai bogați cetățeni își încredințau copiii pentru studiile generale. Acest tip de învățământ se dorea a fi mai savant decât primul și în mod sigur mai mult grecesc decât iudaic. Acest învățământ putea sau nu să fie legat de ierarhie, în funcție de statutul propriu fiecărui dascăl. Probabil că cel al lui Panten și Clement funcționa independent de instituția ecleziastică, în timp ce Origene, fiind numit chiar de episcop, era legat de ierarhie. Odată cu Clement și apoi cu Origene vedem că obiectivul școlii se desprinde de debutul său modest. Didascală devine o școală normală în care cateheții, deja experți în știință, vin să aprofundeze studiul Scripturii, prin metoda exegezei și a artei de a instrui credincioșii<sup>28</sup>. Profesorii școlii alexandrine foloseau în interpretarea Scripturilor metoda alegorică și mistică. Scrierile ce apăreau sub auspiciile școlii erau alcătuite în spirit critic, întrucât se adresau unor cititori critici.

În ce privește instrumentele de lucru, în școala alexandrină, Scripturile ocupau un loc aparte. Profesorul și discipolii aveau la dispoziție Septuaginta, precum și principalele texte neotestamentare, iar odată cu Origene *Hexapla*, al cărei autor și este. Școala era un adevărat centru de exegeză în care studiul și interpretarea Scripturilor jucau un triplu rol: pe de o parte acest studiu ajuta la coroborarea credinței creștine, fie în literalitatea lor, fie prin intermediul unei exegeze îndrăznețe; pe de altă parte, se valorificau dogmele creștine; în al treilea rând, scriitorii creștini alexandrini au considerat că studiul autorilor profani era cea mai bună propedeutică a învățământului creștin și interpretării la nivel înalt a doctrinei creștine.

În ciuda acestui scop înalt consacrat speculațiilor filosofiei creștine, Panten, Clement, Origene și alți succesori nu au ignorat niciodată învățământul elementar adresat celor săraci. Simpla cateheză oferită de acești mari doctori, harul divin, știința aprofundată și prestigiul lor au adus un număr mare de convertiri. De altfel, formarea teologică se făcea mai întâi prin cateheză, apoi prin lecturi și prin raportul personal dintre un discipol și un maestru<sup>29</sup> și mai apoi în cadrul unei școli.

### **b. Relația maestru-elev**

Acest tip de învățământ care se desfășura în cadrul școlii alexandrine se caracterizează și prin importanța relației maestru-elev. Exemplul lui Clement din Alexandria este relevant în acest sens. În *Stromate*, de exemplu, el pune accentul nu atât pe învățământul pe care l-a primit, ci mai ales pe personalitatea maestrului care l-a predat. Termenii pe care Clement îi utilizează vorbind despre Panten denotă mai multă admirație pentru strălucirea maestrului decât pentru doctrina pe care acesta o profesa: „această lucrare este o simplă prezentare a lucrurilor strălucitoare și pline de viață pe care eu am fost demn să le ascult din gura unor preafERICIȚI MAESTRI și cu merite cu adevărat eminente... Am întâlnit un ultim maestru – dar el era primul prin strălucirea sa – și când l-am descoperit în Egipt, acolo unde se ascundea, m-am dus la el. Era ca un stup din Sicilia: strângând polenul florilor profeților și apostolilor el făcea să se nască o știință pură în sufletele

---

<sup>28</sup> Cabrol 1910, p. 2555.

<sup>29</sup> Marrou 1981, p. 146



auditorilor săi<sup>30</sup>. Această importanță a legăturii dintre maestru și discipol exista și în învățământul grecesc<sup>31</sup>, dar și în cel rabinic.

De asemenea, Clement este cel care vorbește despre îndatoririle profesorului: „Cel care vorbește auditoriului demonstrează în timp ceea ce cunoaște, judecă cu discernământ; îl separă de ceilalți pe cel capabil să asculte; observă cuvintele, manierele, obiceiurile, viața, mișcărilor, atitudinile, privirea, vocea fiecăruia rugăciunea, calea bătută cu piciorul, pământul fertil, regiunea împădurită, țările bogate, pe cel în care sămânța poate aduce rod. În ce-l privește pe cel care învață prin scrierile lui, el se purifică în fața lui Dumnezeu deoarece proclamă că el nu scrie din dragoste de mărire, că nu se supune nici unei pasiuni, că nu este dominat de voluptate, că nu are drept scop decât mântuirea cititorilor; el nu primește imediat recompensa sa, dar el așteaptă sperând<sup>32</sup>”.

O altă particularitate este cea legată de caracterul cosmopolit al învățământului. Clement ne arată că tinerii doritori să primească o instruire creștină superioară nu ezitau a trece Mediterana pentru a asculta maestrul. Auditoriul era deci format din persoane venite din cele patru colțuri ale lumii. Este vorba despre ceea ce am putea numi deplasarea elevilor în căutarea maestrului. Pe de altă parte, nu sunt numai elevii cei care se deplasează, dar și maestrii. Clement, de exemplu, l-a cunoscut pe Panten, care era sicilian sau atenian, în Egipt; Iustin, care era din Palestina, preda la Roma. Această formă era caracteristică retorilor și filosofilor păgâni, iar șefii de școală creștină nu au putut decât să se conformeze uzanțelor vremii.

#### 4. Teologia alexandrină

Până la sfârșitul secolului II, scriitorii Bisericii erau preocupați în mod particular de două aspecte: interpretarea în sens legitim a Bibliei și apărarea credinței în fața invaziilor arbitrare și deviate. Doar în mod izolat se abordau probleme filosofice în sprijinul credinței.

Problema Bisericii în secolul III s-a născut din rapida răspândire a acesteia în mediul păgân. Noii adepți erau obișnuiți cu inițierile progresive care separau elita de mulțime. În păgânismul greco-roman vechile mituri sunt interpretate de filosofi drept simboluri alegorice ale doctrinei lor. Gnoza pleacă de la elementele religiilor comune cărora le suprapune revelații secrete, care-i introduc pe cei privilegiați în profunzimea misterelor. Noii convertiți au renegat iluziile păgânismului lor sau ale gnozei dar, din instinct, mulți cereau Bisericii ceea ce ei au urmat întotdeauna: o cunoaștere religioasă demnă de știința lor. Aceste probleme se fac simțite mai ales la Alexandria. Gnoza alexandrină este percepută nu ca o știință în totalitate umană, născută din efortul teologilor, ci ca o cunoaștere religioasă mai înaltă, o intuiție care-l inițiază pe cel care este capabil în misterele credinței interzise mulțimii. Această gnoză transformă viața sa morală și religioasă și îl ridică din condiția servilă a oamenilor.

Biserica se vede pusă în situația de a regândi mai profund patrimoniul tradițional și de se implica în problemele speculative impuse de gnosticism, platonism sau stoicism și în aprofundarea credinței creștine. De altfel, secolul al III-lea este pentru Biserică o perioadă

<sup>30</sup> I *Stromate*, I, II, 1-2 cf. 1, 13, 4 cf. Pouderon 1998, p. 255.

<sup>31</sup> Marrou 1981, p. 63-64.

<sup>32</sup> *Stromate* I, I, 9.

de înrădăcinare, nu numai în ce privește numărul sau răspândirea geografică, ci mai ales în ce privește profunzimea concepțiilor creștine. Este într-o oarecare măsură perioada elenismului creștin. Aceste direcții, ce au guvernat gândirea creștină, s-au constituit în premisele teologiei creștine.

Teologia alexandrină a fost un leagăn al nașterii doctrinei creștine a Bisericii din primele secole. Doctrina creștină este de competența Bisericii. Cea mai importantă deosebire dintre un teolog și un filosof este că primul se privește pe sine ca pe un om al Bisericii, purtător de cuvânt al comunității creștine, cel care este responsabil în fața tezaurului revelației creștine și a autorității neîntrerupte a Bisericii<sup>33</sup>. Părerile personale ale reprezentanților teologiei alexandrine trebuie privite în contextul doctrinei, adică a ceea ce a crezut, propovăduit și mărturisit Biserica pornind de la cuvântul lui Dumnezeu. Scrierile teologilor constituie pe de altă parte sursa principală de inspirație a doctrinei. Legătura părinților Bisericii cu iudaismul și cu gândirea păgână a influențat ceea ce au afirmat ei cu privire la diferitele aspecte doctrinare. Literatura ce reflectă dialogul cu iudaismul oferă date importante despre evoluția autocunoașterii teologiei creștine precum și pentru înțelegerea diferențelor dintre iudaism și creștinism. Origene a fost unul dintre puținii părinți care s-a ocupat de acest dialog. Se pare că el a fost și primul părinte care a studiat ebraica<sup>34</sup>. Războiul apologetic al Bisericii primare se desfășura pe două fronturi, căci ei polemizau și cu cealaltă componentă esențială a epocii, clasicismul. Pentru disputa cu iudaismul ei aveau suficiente exemple în Noul Testament, dar pentru cealaltă categorie Noul Testament era reductiv în exemple: (pasajele din Fap. 14, 15-17; 17, 22-31; Rom. 1, 19-2, 16 erau un suport insuficient pentru polemica cu gândirea păgână). Confrunțați cu această dificultate apărătorii creștinismului au descoperit în clasicism analogii cu iudaismul și au îmbinat aceste orientări pentru a da naștere la o serie de tratate apologetice, dintre care cel mai reprezentativ pentru secolele II – III îl constituie lucrarea lui Origene *Contra Celsus*. Modul cum, spre exemplu, au folosit apologeții ideea Logosului<sup>35</sup> în disputa lor cu clasicismul a contribuit la adoptarea acestui concept în vocabularul creștin despre Cristos. Totuși este adevărat că, atât în limbaj, cât și în idei uneori, doctrina creștină mai păstrează urmele efortului de a înțelege și depăși gândirea păgână, astfel încât ceea ce au moștenit generațiile următoare mai conține urme din filosofia greacă<sup>36</sup>.

Noțiunea de teologie apare la început în mediul grecesc prin Origene (chiar dacă reflecții de acest fel au existat încă din secolele I – II) și este asumată apoi și în limbaj latin, fiind definită de sfântul Augustin ca „raționare și discurs despre divinitate”. Marele curent alexandrin are la bază alianța dintre Evanghelie și cultura greacă, reușind o miraculoasă sinteză a filosofiei grecești cu spiritul evanghelic. Este vorba despre un spirit larg deschis către gândirea și cultura greacă<sup>37</sup> și despre intenția de a o integra pe aceasta într-o sinteză creștină. Teologia alexandrină este inseparabilă de o aspirație profundă către rugăciune și tocmai de aceea școala alexandrină a avut o influență importantă în domeniul vieții mistice

<sup>33</sup> Pelikan 2004, p. 27 *et passim*.

<sup>34</sup> Eusebe 1955, VI, 16.1, p. 109-110.

<sup>35</sup> *Contra Celse* 1969, VIII, 54, p. 295-299.

<sup>36</sup> Pelikan 2004, p. 67.

<sup>37</sup> *Originile creștinismului* 2002, p. 368.

și spirituale. F. Prat scria despre școala alexandrină: „În această epocă, Roma era inima universului catolic, dar Alexandria era deja creierul”<sup>38</sup>.

Teologia alexandrină a fost dominată de particularitățile gândirii lui Clement și Origene, mai flexibilă în cazul lui Clement și mai rigidă în cazul lui Origene. Doctrina teologică implică distincția a trei ipostasuri în Trinitate, iar cristologia este întemeiată pe Logos, mediatorul creației și al salvării omului. Teologia creștină a preluat cadrul filosofiei grecești și a trecut-o prin filtrul gândirii iudaismului elenizat. Școala din Alexandria a acceptat la nivel teologic nu numai principiul general al alegorismului, dar și majoritatea sensurilor simbolice particulare admise de Filon, cel al căror scrieri erau foarte citite în Egipt. Este vorba despre simbolismul numerelor autorului evreu: unu era considerat drept numărul virtuții, doi cel al diviziunii și al răului, cinci numărul sensului și al senzualității, șase și zece numerele perfecțiunii<sup>39</sup>.

Atitudinea apologetilor față de cultura Antichității, în calitatea lor de soli ai Bisericii, este uneori contradictorie. Pe de o parte, ei sunt tentați să caute contraste și să le accentueze pentru a reliefa lumina creștinismului pe fundalul întunecat al lumii păgâne; pe de altă parte, cele mai profunde contraste le rămân ascunse, căci au transpus deja mesajul evanghelic în formele conceptuale ale vremii, alcătuiind un tot unitar. Chiar dacă afirmă că luptă pentru noua credință împotriva lumii vechi, de fapt ei continuă în parte lupta dintre orientările intelectuale existente deja în Antichitate. Se poate spune că au susținut teza potrivit căreia Cristos a revelat adevărata filosofie, veche și totuși nouă, ca pe o îndreptare și totodată, ca o împlinire a ceea ce mintea filosofilor intuise deja. Clement din Alexandria este teologul cu cea mai mare autoritate care a susținut această teză. El descrie în culori vii superioritatea intelectuală și morală a creștinismului spunând: „ceea ce filosoful filosofilor doar a intuit, ucenicii lui Cristos au înțeles și mărturisit”<sup>40</sup>. De aceea el li se adresa îmbinând Scriptura cu Homer: „Filosofia este un îndemn cu viață lungă, ce curtează iubirea veșnică a înțelepciunii, în vreme ce porunca Domnului strălucește cu putere, luminând ochii”<sup>41</sup> îndemnându-i să-l primească pe Cristos „ca să-l cunoașteți bine atât pe Dumnezeu, cât și pe om”<sup>41</sup>. Înfașșat ca un elenist radical<sup>42</sup> care a adaptat credința creștină astfel încât să se potrivească ideilor filosofiei, Clement este totuși cel al cărui scop a fost instruirea cu înțelepciune a celor necoptți, așa cum reiese din lucrările sale *Pedagogul* și *Stromate*.

Activitatea lui Clement și cea a lui Origene au adus o lovitură decisivă slăbiciunii gnostice și au contribuit într-o largă măsură la pătrunderea creștinismului printre păgânii cultivați, până atunci refractari. Eforturile măștrilor alexandrini dovedesc că scriitorii creștini au încercat să pună de acord știința și credința<sup>43</sup>. Această deschidere față de cultura greacă a adus însă și o serie de reacții defavorabile în sânul Bisericii locale, care însă nu au putut împiedica dezvoltarea ulterioară a doctrinei începute cu scriitorii alexandrini ai secolelor II și III.

<sup>38</sup> F. Prat 1907, citat de Cayre 1927, p. 171.

<sup>39</sup> Vigouroux 2004, p. 1.

<sup>40</sup> *Le Protreptique* XI, 112.2, p. 180.

<sup>41</sup> *Le Protreptique* XI, 113. 1-2, p. 180-181.

<sup>42</sup> Pelikan 2004, p. 68.

<sup>43</sup> Vigouroux 2004, p. 2.

### III. Reprezentanți ai școlii creștine din Alexandria

#### 1. Clement din Alexandria

Născut probabil spre anul 150 *p. C.* la Atena (?), Titus Flavius Clemens a primit toate experiențele culturale și religioase ale păgânismului antic. Odată convertit la creștinism, el a dorit să pună în serviciul creștinismului vastele sale cunoștințe filosofice și erudiția sa, având ca scop evanghelizarea lumii păgâne a Alexandriei, în mod special mediul intelectualilor și clasa superioară a societății alexandrine. Cercetările și scrierile sale ne dezvăluie figura unui om de litere incorigibil și un boem al academiei<sup>44</sup>. Clement este înaintea de toate un educator al sufletelor prin permanenta sa preocupare morală. Având o solidă pietate creștină, acesta caută în scrierile filosofice tot ceea ce i-ar putea servi ca punct de sprijin și instrument pentru a-și argumenta afirmațiile. Metoda sa consistă în citarea autorilor vechi cu o mare abundență. Stilul său este ușor și curgător, cu toate că uneori compoziția nu permite de a urmări gândirea autorului. El a fost primul care a expus cu amplitudine, chiar dacă doar într-un scop pedagogic și moral, raporturile filosofiei cu creștinismul, ale rațiunii și credinței. Învățământul său se pare că a durat aproape 15 ani; inaugurat spre anul 190 *p. C.* el a fost întrerupt în anul 202 *p. C.* de persecuția lui Septimiu Sever.

Prin Clement se pun bazele unei teologii științifice datorită lărgirii orizontului cugetării sacre și introducerii filosofiei, prin crearea de criterii în aprecierea adevărilor. El concentrează sub numele lui Cristos toate eforturile spiritului omenesc, aruncând astfel o punte de înțelegere între păgânism și creștinism. Clement susține că Logosul aprinde în fiecare suflet o scânteie de adevăr și tocmai de aceea poezii și filosofii timpului pot fi admirați, ei fiind inspirați de divinitate<sup>45</sup>. Interpretarea alegorică și efortul constant de a folosi cugetarea profană în majoritatea problemelor dezbătute au cauzat și unele erori<sup>46</sup>, dar cu toate acestea el a reușit să creioneze portretul gnosticului creștin și să pună sub semnul întrebării temeliele ideologice ale gnosticismului eretic.

#### *a. Evanghelia și cultură*

Dând dovadă de o cunoaștere aprofundată a Bibliei și de o vastă cultură filosofică și literară, Clement dorește să-i facă pe oameni să se convertească. El recunoaște adevărul ce-l conțin operele filosofice, dar îndeamnă oamenii să-l descopere în întregime în Logos. Opera lui propune calea pe care trebuie să o urmeze omul pentru cunoașterea lui Dumnezeu, îndemnând în același timp la cooperarea omului cu Creatorul său: „Omul devine o imagine a lui Dumnezeu în măsura în care el cooperează cu Dumnezeu la crearea lumii.” Caracterizate printr-un profil intelectual și spiritual captivant, scrierile lui Clement denotă o vastă erudiție enciclopedică din care transpare preferința pentru elenism și pentru filosofie în opoziție cu anti-intelectualismul anumitor medii creștine ale timpului său. Pe de altă parte, el dorește o gnoză adevărată care se vrea o cunoaștere profundă a misterului. Pentru el, credința este o primă etapă necesară ridicării la gnoză. Cercetarea intelectuală a

<sup>44</sup> Campenhausen 1963, p. 35.

<sup>45</sup> Dorival 1998, p. 428.

<sup>46</sup> Erorile se referă la problema transmiterii păcatului originar nu prin naștere, ci prin urmarea exemplului rău și la unele nesiguranțe de doctrină cf. Coman 1999, p. 70.

Scripturii trebuie împletită cu o viață creștină superioară, virtuoasă și rugăciune neîntreruptă. În opinia lui Clement, adevăratul gnostic este un contemplativ creștin.

Filosof și teolog, Clement din Alexandria a încercat să înlăture inevitabila izolare a creștinismului de cultură, afirmând că acesta poate fi reconciliat cu filosofia. Scrierile lui în care elemente din platonism sunt îmbinate cu elemente din stoicism au influențat școala catehetică alexandrină.

Odată cu Clement din Alexandria se poate vorbi de emergența unei teologii savante elaborată cu ajutorul filosofiei grecești. El va realiza o sinteză intelectuală coerentă între tradiția iudaică reluată de primii creștini și filosofia greacă. Această tentativă se regăsește mai pregnant în tema celor două căi prezentă în scrierea sa *Stromate*<sup>47</sup>: „Evanghelia și apostolii în acord cu toți profeții admit existența celor două căi; ei o numesc pe una strâmtă și îngustă, adică cea care este constrânsă de porunci și legi și cea opusă, cea care duce la pierzanie, largă și încăpătoare, deschisă fără restricție plăcerilor și pasiunii; ei susțin: «Fericit cel care nu pleacă urechea la sfatul celor răi și nu se oprește la cei păcătoși»; or, fabula lui Predicos de Ceos despre Virtute și Viciu vorbește exact despre acest lucru și Pitagora nu ezită în a opri de a merge pe calea cea largă, interzicând astfel de a urma opiniile mulțimii, nesigure și neclare.” Se observă foarte clar cum Clement își sprijină argumentarea pe două tradiții: pe de o parte, cea biblică, iar pe de altă parte cea filosofică. Pentru cea biblică el aduce în atenție două texte, unul din Matei 7, 13 – reprezentativ pentru apostoli, celălalt din Psalmul 1 (numit și psalmul celor două căi) – reprezentativ pentru profeți. Pentru cealaltă argumentare el aduce două exemple din cultura greacă făcând, pe de o parte, aluzie la faimoasa fabulă a lui Prodicos despre Heracles aflat la răscruce, iar pe de altă parte, face apel la autoritatea lui Pitagora. Interesantă este și interpretarea sa limitativă, moralizatoare, alegerea dintre viciu și virtute<sup>48</sup>. Acest comentariu este tipic învățământului tradițional al celor două căi și în mod sigur autorul cunoaște interpretarea religioasă și creștină a temei, calea mântuirii fiind cea a lui Cristos, întrucât el spune în lucrarea *Pedagogul*: „Eu te conduc pe calea mântuirii. Întoarce-te de la calea erorilor”<sup>49</sup>. A-l urma pe Logos este un imperativ pentru orice creștin. Cu Clement din Alexandria fuziunea dublei tradiții iudaice și păgâne a celor două căi devine conștientă și asumată ca atare.

Dorind să demonstreze acordul dintre înțelepciunea antică și evanghelia, el aduce în prim plan o serie de analogii, apropiind Biblia de poemele lui Hesiod și ale lui Homer, dar în același timp insistând asupra unității Revelației dată de Logos în diverse culturi<sup>50</sup>. Vizând mediul grec, Clement angajează limbajul și simbolismul elenistic. Această tendință prin care el îndeamnă creștinul să nu uite că este creștin, dar în același timp să-și ocupe locul în cetatea pământeană, este departe de iudeo-creștinism și de austeritatea lui Tertullian. Axa principală a exegezei lui rămâne tipologia tradițională; și pentru el cele două Alianțe sunt una în prelungirea celeilalte: ceea ce Clement numește urmarea Testamentelor, adică Vechiul Testament constituie o pregătire ce conține precepte, semne și profeții<sup>51</sup>. În

<sup>47</sup> *Les Stromates* 1981, V, 31, 1-2, p. 75.

<sup>48</sup> Baudry 1999, p. 97.

<sup>49</sup> *Le Pedagogue*, III, 87 p. 167.

<sup>50</sup> Pierrard 1972, p. 35.

<sup>51</sup> Danielou 1961, p. 217-219.

*Pedagogul*, spre exemplu, în pasajul despre tufișul în flăcări, Clement indică misterul lui Dumnezeu care și-a arătat puterea înfățișându-i-se lui Moise, cel cărui a-i-a încredințat Legile într-un rug, adică o plantă cu spini, așa cum Logosul pentru a-și desăvârși misiunea este încoronat cu spini – totul fiind deci opera unei singure puteri<sup>52</sup>.

Reprezentant al creștinismului elenizat, Clement folosește metoda exegetică profund ancorată în linia tipologică gnostică, adică în prelungirea tradiției catehetice. Pentru el cea mai importantă tehnică școlară este filosofia, pe care o consideră necesară pentru a demasca erorile filosofice, a elabora conținutul de credință și pentru a face trecerea de la cunoașterea naivă la cea științifică, cea care permite transformarea simplei opinii în certitudine.

### **b. Trilogia lui Clement**

Primele scrieri ale lui Clement formează ceea ce se numește trilogia lui Clement<sup>53</sup>: *Protrepticul*, *Pedagogul*, *Stromate*. Autorul expune motivul și scopul planului său în debutul lucrării *Pedagogul*: „Dorind să împlinescă etapă cu etapă mântuirea noastră, Cuvântul/Logosul a urmat o metodă excelentă: el îndeamnă la convertire, apoi la disciplină pentru ca în final să instruiască”<sup>54</sup>. Având ca model pe Cristos, Clement dorește ca prima lui lucrare să detașeze cititorii de păgânism și să-i aducă la creștinism, a doua operă dorește să-i învețe pe cei proaspăt botezați să se elibereze de vicii și de pasiunile nedemne pentru un creștin, iar cea de a treia lucrare ar fi trebuit să se intituleze *Maestrul* și s-a dorit a fi un tratat dogmatic și speculativ care să desăvârșească pregătirea creștinilor. Această a treia intenție a lui Clement a rămas nedesăvârșită deoarece *Stromatele* nu sunt decât o completare a *Pedagogului*, conținând o disciplină morală destinată a-l face pe creștin să fie mai apt pentru înțelegerea învățământului doctrinal. Clement numește el însuși opera sa „o colecție de note de cunoaștere după adevărata filosofie”<sup>55</sup>. Unii critici afirmă că el nu ar mai fi scris ceea ce și-a propus, alții, dimpotrivă, văd în *Stromate*, în ciuda caracterului moral pronunțat, realizarea planului autorului<sup>56</sup>.

*Protrepticul* sau *Cuvânt de îndrumare pentru greci* este o lucrare adresată grecilor, care își dezvoltă tema în două părți. *Protrepticul* era un gen inaugurat de Aristotel în opera cu același nume (pierdută astăzi) prin care se îndemna convertirea la filosofie. În cadrul academic, *protrepticul* era de obicei cursul inaugural prin care maestrul își invitau studenții să aleagă disciplina propusă de ei. Scrierea are același scop ca al tuturor apologetilor din secolul II, dar se deosebește de celelalte apologii de până atunci prin nivelul literar ridicat și stilul elocvent. Încă de la debut ea face dovada „unei proze care, prin frazele sacadate, cadențele ritmate și figurile retorice prezente ne dezvăluie arta rafinată a sofistilor”<sup>57</sup>. Opera, și mai ales partea a doua, este un adevărat îndemn cu caracter apologetic menit să demonstreze insuficiența mentalității păgâne de a rezolva problema despre Dumnezeu. Pe de altă parte, Clement recunoaște faptul că unii gânditori și poeți greci, mai ales Platon, au

<sup>52</sup> *Le Pedagogue* I, VIII, 75, 1-2, p. 149-151.

<sup>53</sup> Cayre 1927, p. 174.

<sup>54</sup> *Le Pedagogue* I, I, p. 109.

<sup>55</sup> *Les Stromates* 1981, V, XIV, 141, 4, p. 249.

<sup>56</sup> Cayre 1927, p. 174.

<sup>57</sup> Campenhausen 1963, p. 38.

exprimat idei care se potrivesc și creștinismului. Dar, susține el, adevărul reiese numai din conștiința profeților și a lui Isus Cristos: „Filosofia singură nu este suficientă; să ne gândim la poezie, care-și petrece tot timpul în ficțiune; ea nu vine decât cu teamă să mărturisească adevărul, sau mai bine zis să dea mărturie în fața lui Dumnezeu de îndepărtarea celor slabi... Dacă grecii au cules, poate mai bine decât alții, câteva stelute ale Logosului divin și au ascultat câteva rare adevăruri, ei mărturisesc astfel că puterea adevărului nu este ascunsă; dar ei se acuză în același timp de slăbiciunea lor deoarece nu au atins scopul. Fiecare vede acum în mod evident că a face sau a zice ceva fără Logosul adevărului este ca și cum ai fi obligat să mergi fără picioare”<sup>58</sup>. Lucrarea este un îndemn de a ne apropia de Dumnezeu și din cuprinsul ei transpare una din ideile fundamentale ale lui Clement, cea a unei duble revelații paralele în epoca precreștină: incompletă la înțelepții păgâni, mai completă la evrei, dar în ambele cazuri opera Logosului.

Scrierea lui Clement din Alexandria *Pedagogul* este un manual de educație morală practică a sufletului și a trupului prin ascultarea Învățătorului care revelează și explică lucrările credinței. Pentru Clement, Cristos Pedagogul îl formează pe creștin pentru viața morală. Aici, ca în întreaga sa operă, Clement realizează proiectul de identificare a creștinismului cu sistemul filosofiei. Autorul schițează un program de educație realizat prin Logos în trei etape<sup>59</sup>. Logosul este cel care îndeamnă la convertire dar desfășoară și activitatea pedagogului întrucât îl îndeamnă pe om pe calea cea bună. În fine, el devine maestru deoarece trece de la formarea morală la instruirea care aduce cunoașterea<sup>60</sup>. Clement din Alexandria urmează și el un efort de inculturare în favoarea creștinismului și interpretează tema celor două căi în manieră morală, ca o alegere între viciu și virtute, fără însă a omite îndemnul: „Te conduc pe calea mântuirii. Întoarce-te de la calea greșelilor”<sup>61</sup>. De altfel, imaginea pedagogului se articulează bine cu imaginea căii, deoarece în Antichitate pedagogul însoțea elevul la școală și veghea asupra lui. Cristos, adevăratul Pedagog, este cel care însoțește botezatul pe calea spre mântuire, ducându-l la Dumnezeu.

Tema centrală a tratatului *Pedagogul* o reprezintă și definirea virtuții ca „voință în armonie cu Dumnezeu și Cristos în trăire, adaptată perfect vieții creștine”<sup>62</sup>. Revelarea voinței lui Dumnezeu în Decalog și căutarea virtuții de către filosofi au fost permise de Dumnezeu, dar acum trebuie să-i fie cedat locul celui căruia i se netezise calea, propovăduitorului vieții desăvârșite, Logosului.

Prima parte a *Pedagogului* vorbește despre Cristos ca educator model al creștinilor „Domnul vine tot timpul în ajutorul nostru, în toate ne este binefăcător, în același timp ca om și ca Dumnezeu. Ca Dumnezeu, șterge păcatele noastre; ca om El ne educă asemenea unui pedagog pentru ca noi să nu mai păcătuim. Este de la sine înțeles că Dumnezeu îl iubește pe om căci omul este creatura sa. Celelalte lucruri pe care Dumnezeu le-a creat au apărut într-o oarecare ordine; pe om însă Dumnezeu l-a modelat cu propriile sale mâini și i-a insuflat ceva aparte... Cea mai bună călăuză nu este orbul care, așa cum spune Scriptura,

<sup>58</sup> *Le Protreptique*, VII, 1-6, p. 138-141.

<sup>59</sup> Moreschini/ Norelli 2001, p. 281.

<sup>60</sup> *Le Pedagogue* I, 1-3, 3, p. 108, 113.

<sup>61</sup> *Le Pedagogue* III, 87, p. 167.

<sup>62</sup> *Le Pedagogue* I, 13.102.2.4, p. 293.

îi conduce de mână pe ceilalți orbi, ci Logosul a cărui privire pătrunzătoare ajunge până în inimile noastre”<sup>63</sup>. Ea se concentrează asupra unor chestiuni privind modalitățile și necesitățile pedagogiei divine. Consacră șase capitole pentru definirea pedagogului: „pedagogul este așadar Logosul care călăuzește către salvarea copiilor care suntem noi”<sup>64</sup>. Pedagogia este înțeleasă ca o arătarea a căii celei drepte a adevărului cu scopul contemplării lui Dumnezeu. O morală conformă cu rațiunea este în mod necesar o morală conformă cu Logosul, omul trebuie să se străduiască să devină asemenea Logosului, imagine a lui Dumnezeu<sup>65</sup>.

Cărțile a doua și a treia oferă instrucțiuni precise asupra felului de trai zilnic al creștinului. Este expus un adevărat repertoriu de reguli practice de morală. Prescripțiile merg până la cele mai mici detalii. Clement trece în revistă toate aspectele vieții cotidiene și oferă principiile creștine, un cod de morală, de reguli pentru a ști să trăiești. El vorbește despre băutura, mâncare, mobilierul casei, plăceri, sărbători, viața conjugală și relațiile sociale. Departate de a-i îndemna pe creștini la o viață ascetică sau de a le recomanda renunțarea la lume, Clement îi invită să transforme spiritul cetății prin exemplul unei vieți animate de dragoste pentru Dumnezeu și pentru aproapele și mărturia unei inimi eliberate de sclavia bunurilor.

Clement este cel dintâi pedagog creștin care oferă norme și prescripții precise în lucrarea sa. Ideea de educație face parte din economia Mântuirii. Mântuirea este răscumpărare dar este și educație sistematică și stăruitoare care duce prin și cu Cristos la Dumnezeu.

*Stromatele* sau *Structuri de comentarii științifice* după adevărata filosofie este o colecție mozaicată ce prezintă raportul dintre creștinism și filosofia păgână și susține adevărata gnoză creștină în opoziție cu cea păgână: „Clement i-a succedat lui Panten, cel care a condus până atunci cateheza din Alexandria, Origene fiind unul dintre discipolii săi. Explicând materia Stromatelor, Clement stabilește în prima parte o cronologie care merge până la moartea lui Commodus; astfel, este evident că această lucrare a fost redactată în timpul lui Sever, despre a cărui perioadă povestește prezenta carte”<sup>66</sup>. Acest raport care aduce cu sine și problema legăturii dintre știință și credință și a legăturii dintre prorocii Vechiului Testament și filosofia grecească este un raport de prietenie. Clement consideră că filosofia a fost pentru păgâni un îndrumător spre Cristos, așa cum Scriptura Vechiului Testament a fost pentru evrei un îndrumător spre împlinirea Alianței. Așadar, filosofia greacă este văzută drept o pregătire morală și intelectuală pentru credință. Grecii și creștinii recunosc prin urmare același Dumnezeu, dar primii într-un grad imperfect. Înțelepciunea creștină provine direct de la Logos și de aceea creștinii nu trebuie să disprețuiască filosofia, dar nici să se întoarcă la filosofia greacă, ci să participe la gnoză. Portretul gnosticului creștin îl definește pe acesta ca o persoană liberă de patimi și contopită total cu Dumnezeu în iubire, în asemenea măsură încât nici nu mai are nevoie de virtuți care să-l ajute să înfrunte patimile. El asimilează științele profane și le utilizează drept instrumente utile în

<sup>63</sup> *Le Pedagogue* I, III, 7, 1-9, 3, p. 123-124.

<sup>64</sup> *Le Pedagogue* I, VII 53, 3, p. 207.

<sup>65</sup> *Le Pedagogue* I, 4, 1-2, p. 115.

<sup>66</sup> Eusebe 1955, VI, VI, p. 94.



căutarea adevărului, înaintând astfel spre gloria finală. *Stromate* apare ca un discurs preliminar la prezentarea propriu-zisă a gnozei cu scopul de a schița portretul moral al gnosticului, care va avea drept punct de plecare o exegeză a parabolei biblice a facerii lumii. Mai mult, *Stromate* atestă într-un mod explicit profunzimea atașamentului său față de Biserică. Dintre toate expresiile pe care le utilizează pentru a desemna învățământul creștin, cea referitoare la regula ecleziastică este cea mai frecventă. De nenumerate ori, Clement insistă asupra caracterului ecleziastic al adevărului. Pentru el, a te îndepărta din via Domnului înseamnă a abandona Biserica primară și pe Dumnezeu, cel care există cu adevărat. Cel care respinge tradiția ecleziastică, afirmă Clement, încetează de-a fi omul lui Dumnezeu și fidel al lui Cristos. Biserica lui Clement este vechea Biserică, veritabilă și unică, așa cum Dumnezeu este unic și cum Pedagogul nostru este unic<sup>67</sup>. Doar în această Biserică se găsește adevărata gnoză și cea mai bună doctrină iar cel care face parte din ea este obligat să păstreze cu fidelitate doctrina transmisă lui de Biserică<sup>68</sup>.

Lucrarea este definită drept însemnări menite să împiedice uitarea a ceea ce el a primit de la profesorii săi. Metoda propusă de Clement este cea care după constatarea erorilor filosofilor și stabilirea principiilor comune ale rațiunii stabilește certitudinea adevăratei cunoașteri – gnoza creștină. Principiile acestei științe pleacă de la credință, care, la rândul ei, își are bazele în Scriptură. Ca sistem teologic, argumentele sale au la bază Logosul, de aceea modelul oferit este unul cristocentric. Doctrina lui Clement susține că nu există cunoaștere fără credință, așa cum nu există credință fără cunoaștere. De aceea, filosofia aduce un dublu serviciu credinței deoarece pregătește sufletele pentru acceptarea credinței și este auxiliară credinței, în sensul în care oferă acesteia arme de apărare<sup>69</sup>. Dumnezeu este creatorul tuturor lucrurilor, iar Logosul este Cristos care ne mântuiește prin faptul că ne învață să ducem o viață desăvârșită. Intenția lui Clement nu este aceea de a da creștinismului o înfățișare exterioară, atașându-i elemente preluate din cultura greacă, ci de a înțelege ca pe o unitate experiența greacă, ebraică și creștină, de a concepe teologia și etica creștină ca pe sistemul adevăratei filosofii, în care culminează întreaga istorie a revelației divine prin Logos.

O altă scriere, nu de aceeași amploare ca și trilogia, dar importantă pentru prezentarea doctrinei lui Clement, este omilia la episodul tânărului bogat din Marcu 10, 17-31. Îndemnul lui Isus de a-ți vinde bunurile nu trebuie interpretat, după părerea lui Clement, în sensul literal, ci în sensul că trebuie înfrântă patima pentru averi. Dimpotrivă, spune el, este bine să fii bogat, atât pentru că nu suferi, dar și pentru că îi poți ajuta pe cei care au nevoie. Pomana dată tuturor celor în nevoi este o piață divină deoarece te ajută să dobândești incoruptibilitatea cu banii<sup>70</sup>.

Textul are ca destinatar aristocrația vremii, căreia Clement vrea să-i ofere un trai creștinesc, fără a-i impune o schimbare radicală a felului de trai. Opera este importantă deoarece ne arată un creștinism care devine fenomen de masă și dorește să se adapteze

<sup>67</sup> *Le Pedagogue* I, IV, 10, p. 129.

<sup>68</sup> *Stromate* VII, XV, 90 cf. Quasten 1956, p. 35

<sup>69</sup> Coman 1999, p. 70.

<sup>70</sup> Moreschini/Norelli 2001, p. 293.

pentru a pătrunde mai bine în toate păturile sociale, lepădându-se definitiv de radicalismul originar care-l făcea să fie un fenomen al unei minorități.

### c. *Doctrina lui Clement din Alexandria*

Opera lui Clement marchează o epocă nouă în domeniul elaborării doctrinei creștine fiind fondatorul teologiei speculative<sup>71</sup>. El este inițiatorul îndrăzneț al unei școli care-și propunea să apere și să aprofundeze credința cu ajutorul filosofiei. Pentru Clement acordul dintre credință și cunoaștere este cel care îl ajută pe om să devină un creștin perfect: „Fericit este cel ce vorbește auditoriului; urechea sufletului este credința și această credință Domnul o denumeste indirect atunci când spune: Cel care are urechi de auzit să audă astfel că, după ce am crezut, înțelegem ceea ce el spune și cum spune. De altfel, Homer, cel mai vechi dintre poeți, folosește cuvântul a auzi pentru a desemna înțelegerea și scrie: și ei întotdeauna ascultând... Mărturia adevărată a apostolului afirmă: am o mare dorință de a vă vedea, pentru a vă vorbi despre darurile spirituale necesare pentru a vă întări; sau mai degrabă, pentru a mă simți bine cu voi și la voi, prin credința care ne este comună, vouă și mie. Apoi el spune: În El este revelată dreptatea lui Dumnezeu, de la credință la credință. Vedem deci că apostolul vorbește despre o credință dublă, sau mai degrabă una singură, susceptibilă de dezvoltare și perfecțiune. Credința comună este de fapt baza, așa ca un fundament. Cealaltă, credința superioară, edificată pe prima, se perfecționează în același timp cu creștinul, și ajutându-se de ea prin intermediul studiului reușește să atingă scopul, adică îndeplinirea poruncilor Logosului: acestea sunt dispozițiile apostolilor, care spun că credința lor era capabilă să miște munții din loc și să scoate arborii din rădăcină<sup>72</sup>. Credința este începutul și fundamentul filosofiei, iar aceasta are cea mai mare importanță pentru aprofundarea conținutului de credință cu ajutorul rațiunii. Învățătura lui Clement se bazează pe Scriptură și se axează pe două linii: pe de o parte, o *doctrină morală și mistică*, iar pe de altă parte, o *doctrină teologică* propriu-zisă. Clement creionează o veritabilă teorie a cunoașterii religioase, abordând problema raporturilor credinței și filosofiei, a cunoașterii naturale a lui Dumnezeu. El are o idee mai precisă decât predecesorii săi despre dezvoltarea succesivă și multiformă a revelației divine în timp. El insistă asupra Logosului, Fiul lui Dumnezeu, creator și Mântuitor. De asemenea, încearcă un comentariu metodic al Scripturii și al câtorva expuneri dogmatice. Va întrevădea un fel de teorie a simbolismului practicat de tradiție. Dar, trăsătura dominantă a scrierilor sale este aspectul moral văzut ca o ascensiune prin care, etapă cu etapă, sufletul se apropie de starea omului perfect<sup>73</sup>. El îl ia pe creștin de mână și îl conduce prin toate circumstanțele vieții pentru a-i indica în detaliu atitudinea unui veritabil copil al lui Dumnezeu înnoit prin Fiul și animat de Spiritul Sfânt. Aceste etape prin care trece sufletul omului sunt percepute ca odăile unui adevărat castel al sufletului<sup>74</sup> și caracterizate prin diferența motivelor care inspiră atitudinile: teama<sup>75</sup>, credința și speranța<sup>76</sup>, dragostea<sup>77</sup> – acesta din urmă fiind singurul motiv demn. El susține

<sup>71</sup> Quasten 1956, p. 29.

<sup>72</sup> *Les Stromates* 1981, V, I, 2, p. 27-29.

<sup>73</sup> *Stromate* VII, 2, col. 413 cf. Cayre 1927, p. 177.

<sup>74</sup> *Stromate* VII, col. 416 cf. Cayre 1927, p. 177

<sup>75</sup> *Stromate* II, 7, 8 col. 968-976 cf. Cayre 1927, p. 177.

<sup>76</sup> *Stromate* II, 6, col. 960 cf. Cayre 1927, p. 177.

că modestia, utilul, raționalul, spiritualul sunt calități care se regăsesc și în exigențele filosofice, dar forța ultimă care acționează în cazul creștinilor și care ghidează libertatea umană nu este rațiunea pură, ci iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele. Meritul lui Clement este acela că a dat filosofiei un sens nou, pe de o parte considerând-o știința lucrurilor divine și pe de altă parte practica vieții creștine. De altfel, în secolul III, păgânii considerau filosofia sub aspectul ei moral și religios. El a intrat în acest curent și a căutat la filosofi o doctrină morală care să o confirme pe a sa. A considerat filosofia drept pedagogul păgânilor așa după cum Legea a fost pedagogul iudeilor, rolul ei fiind de a ajuta la edificarea credinței prin gnoză<sup>78</sup>. Credința rămâne însă baza edificiului spiritual, speculația teologică fiind subordonată Scripturii și tradiției.

Teologia propriu-zisă face referire la Dumnezeu, Trinitate, cristologie și sacramente. El caută să-l cunoască pe Dumnezeu aplicând teologia negativistă (corectă din punct de vedere al metodei) adică negarea proprietăților corporale, spirituale ale lui Dumnezeu, considerându-l o ființă simplă la modul absolut. El admite și teologia pozitivistă deoarece îi atribuie lui Dumnezeu perfecțiuni văzute pozitiv, plecând de la creaturi<sup>79</sup>. Asupra Trinității Clement distinge între rațiunea divină imanentă, atribut al Tatălui, și Logosul personal, care este Fiul. El insistă asupra rolului Verbului ca și creator, iluminator, revelator, maestru și pedagog. În cristologie, Clement admite un oarecare docetism, afirmând că Cristos a fost eliberat de necesitățile naturale în viața sa pământească și în sufletul său de pasiuni<sup>80</sup>. Clement recunoaște Mântuitorului dualitatea naturilor și unitatea persoanei, numindu-l Om-Dumnezeu. Sacramentele semnalate de Clement sunt botezul, pe care îl numește baie sau iluminare, principiu al renașterii<sup>81</sup>, confirmarea, semnalată ca rit complementar al botezului, pecetea Domnului, euharistia care însoțește și ea botezul, penitența concepută în viziunea lui Hermas, adică o singură penitență după botez, înțelegând prin ridicarea păcatelor nu numai iertarea lor, dar și vindecarea.

În plus, Clement distinge două grupe de creștini: cei simpli cu o credință comună și gnosticii sau cei perfecți, care posedă o credință aprofundată. Aceștia se deosebesc de primii prin trei elemente: *apatheia*, caritatea și gnoza. *Apatheia*<sup>82</sup> este cea care produce în suflet o stare asemănătoare insensibilității stoice, dar totodată ea nu este inerție, ci se caracterizează prin rezistența în fața tentațiilor. *Caritatea* este văzută ca principiul unității sufletului cu Dumnezeu. *Gnoza* este elementul cel mai caracteristic al perfecțiunii, fiind vorba nu despre o cunoaștere născută din speculații, ci despre o cunoaștere religioasă care îl inițiază pe cel ce o posedă în misterele care nu sunt accesibile mulțimii și îl face prietenul lui Dumnezeu. În ciuda lacunelor ce caracterizează doctrina gnozei (exagerarea aspectului gnozei ca element esențial al perfecțiunii, excluderea creștinilor simpli de la posibilitatea atingerii stării de perfecțiune), avantajele acesteia pentru teologia creștină sunt considerabile: a făcut din Alexandria centrul intelectual cel mai cunoscut din Biserică, a

<sup>77</sup> *Stromate* VI, 9, col. 293, 296, 297 etc. cf. Cayre 1927, p. 177.

<sup>78</sup> *Stromate* I, 5, col. 717 cf. Cayre 1927, p. 180.

<sup>79</sup> *Les Stromates* 1981, V, II, 12, p. 43-45.

<sup>80</sup> *Stromate* VI, 9 col. 292 cf. Cayre 1927, p. 182

<sup>81</sup> *Le Pedagogue* I, VI, 28, 1-5, p. 163-165 *passim*.

<sup>82</sup> *Stromate* IV, 5, col. 1233; VI, 9 col. 293 cf. Cayre, p. 182.

combătut eficient gnoza eretică, a menținut în Biserică spiritele cultivate ce erau tentate de neoplatonismul atunci în vogă, a deschis calea pentru cercetarea și studiul elementelor divine nu numai în Scriptură dar și în Întruparea Logosului, a antrenat creștinii în căutarea perfecțiunii vieții de credință<sup>83</sup>.

Dacă ar fi să schișăm aspectele teologiei lui Clement din Alexandria am putea vorbi despre:

*Teologia Logosului:* Clement dorește să edifice un sistem teologic ce are la bază ideea Logosului. Această idee devine principiul cel mai înalt al explicației religioase a universului. Logosul este creatorul lumii, unicul autor al manifestării divine în Legea Vechiului Testament, în filosofia grecilor și, când timpurile s-au împlinit, în propria sa Întrupare. Împreună cu Tatăl, el formează Trinitatea și prin El îl putem recunoaște pe Tatăl. Logosul este maestrul universului și legislatorul umanității, Mântuitor și Pedagog, creatorul unei vieți noi care începe cu credința, progresează spre știință și contemplare și conduce, datorită dragostei și carității, la nemurire. Importanța filosofiei pentru doctrina lui Clement denotă prezența influenței platonismului din perioada de mijloc a gândirii sale despre doctrine creștine, precum natura omului și persoana lui Cristos: „Gustați și vedeți ce bun este Domnul! Credința vă va introduce, experiența vă va învăța, Scriptura, ca un pedagog vă va ghida. «Iată, micuții mei, zice ea, ascultați-mă, vă voi învăța ce înseamnă teama de Domnul.» Apoi, adresându-se deja credincioșilor ea adaugă, pe scurt: «Care este omul care dorește viața, care dorește să aibă zile frumoase?» Suntem noi, adoratorii binelui. Ascultați deci, voi care sunteți departe, ascultați voi care sunteți gata; Logosul nu se ascunde de nimeni; este o lumină comună, ce strălucește pentru toți oamenii; nu există cimerian pentru Logos; să mergem spre mântuire, să mergem spre renaștere; să îndrăznim noi care suntem numeroși să ne reunim într-o singură iubire. Astfel, atunci când în unirea mai multor voci disonanța și dispersia lor au fost supuse unei armonii divine se constituie o simfonie singură; și corul supus unui singur dirijor, Logosul, își găsește liniștea în însăși adevăr atunci când zice Abba, Tatăl; atunci această voce, aflată în conformitate cu adevărul, este primită de Dumnezeu ca și un prim fruct pe care el îl culege de la copiii săi»<sup>84</sup>. Pe om, de exemplu, îl descrie ca o făptură duală<sup>85</sup>, asemenea centaurului din miturile clasice, alcătuit din trup și suflet, iar filosoful gnostic creștin avea datoria să lupte pentru eliberarea sufletului de sub robia trupului, și să se pregătească pentru eliberarea finală, care este moartea<sup>86</sup>. Chiar și cristologia sa este impregnată de o astfel de ambivalență, deoarece deși afirmă în repetate rânduri istoricitatea Întrupării și realitatea trupului lui Cristos<sup>87</sup>, el estompează distincția dintre Logos și suflet într-o manieră având uneori accente docetiste. Tema cristologiei sale nu este istoria vieții, morții și învierii lui Cristos, ci Logosul divin care apare în această istorie, fiindu-i, se pare, mai ușor să vorbească despre Domnul înviat decât despre suferințele lui. Cu toate acestea, este greșit să vorbim despre elenizare în cazul teologiei lui Clement, căci așa cum afirmă Pelikan, citându-l pe Chadwick „deși Clement este elenizat

<sup>83</sup> Cayre 1927, p.179.

<sup>84</sup> *Le Protrepétique* IX, 88, 1, p. 155-156.

<sup>85</sup> *Stromate* 4.3.9.4. cf. Pelikan 2004, p. 69.

<sup>86</sup> *Stromate* 4.3.12.5. cf. Pelikan 2004, p. 69.

<sup>87</sup> *Le Protrepétique* XI.111.2, p. 178.

până în măduva oaselor, totuși nu are rezerve în ce privește loialitatea lui față de Biserică”<sup>88</sup>.

*Doctrina ecleziologică.* Clement crede în existența unei singure Biserici universale așa cum Dumnezeu este doar unul. El o numește fecioară și mamă, școală unde Isus învață. Admite de asemenea existența unei ierarhii care este formată din episcopat, preoție și diaconat și este asemănătoare ierarhiei îngeresti. Teologia de o înaltă ținută ce domină prima carte a *Pedagogului* este cea care dă nota dominantă a caracterului creștin al lui Clement. Acest text ne aduce ecoul unui învățământ al secolului II referitor la maternitatea Bisericii și la Cuvântul devenit prin Întrupare laptele copiilor. Aceste simboluri se fondează într-un curent mistic ce atrage sufletul spre Biserică. Ceea ce Clement dorește nu este Biserica visată de gnostici, ci o Biserică vizibilă, unică, cea care îi poartă în sânul ei pe toți creștinii și îi hrănește cu Cuvântul unic.

*Botezul:* este considerat ca o regenerare și o naștere nouă, iar în calitate de sacrament constituie împreună cu Logosul cei doi poli ai teologiei sale cristologice și ecleziologice. Folosește pentru a denumi botezul termeni precum pecete, iluminare, baie, perfecțiune, mister.

*Euharistia:* este prezentată în primele pasaje ale *Pedagogului* ca o mâncare nouă care ne permite să-l primim pe Cristos și să-l facem să locuiască în sufletele noastre.

*Doctrina morală:* păcatul lui Adam consistă în refuzul primului om de a se lăsa educat de Dumnezeu și acest păcat ne este transmis nu prin generații, ci prin exemplul rău dat de primul părinte și numai un act personal poate șterge acest păcat. El consideră că trebuie să existe o singură penitență în viața creștinului, înaintea botezului. Totuși Dumnezeu a acordat omului și o a doua penitență care însă nu poate fi obținută decât o singură dată. Idealul apărut de Clement este un ideal de echilibru moral care reînnoiește vechiul ideal al armoniei interioare. În acest sens, Clement a pus bazele unei culturi creștine în care credința evanghelică își găsește fundamentul și tot ceea ce are mai bun în moștenirea gândirii clasice. El este cel care putem spune că a fondat umanismul creștin<sup>89</sup>. Formulele sale sunt uneori ezitante<sup>90</sup> deoarece întotdeauna didascală, atinsă de științele profane și de încrederea în natura umană, sfârșește prin a reveni cu predilecție la ideea unei virtuți care se învață și care nu este nici har al lui Dumnezeu, nici exercițiu al voinței: „Nu natura, ci instruirea este cea care îi face pe oameni virtuțoși... De asemenea, putem fi credincioși fără studii, dar atunci cel care dorește să ne urmeze nu este capabil să înțeleagă datele credinței dacă nu învață”<sup>91</sup>.

*Căsătorie și virginitate.* Clement apără căsătoria împotriva tuturor atacurilor sectelor gnostice și o recomandă pentru rațiuni pur morale: datoria față de patrie, succesiunea familială, perfecțiunea lumii, procrearea. El ridică mariajul deasupra unei simple uniuni sexuale și vede uniunea spirituală și religioasă dintre bărbat și femeie: „Bărbatul și femeia au o virtute comună. Căci, dacă Dumnezeu lor este unic, la fel Învățătorul lor este numai unul. Ei aparțin unei singure Biserici, practicând aceeași cumpătare, aceeași modestie.

<sup>88</sup> Pelikan 2004, p. 76.

<sup>89</sup> Beatrick 1987, p. 113.

<sup>90</sup> Bardy 1947, p. 122.

<sup>91</sup> *Stromate* I, VI, 34-35 cf. Quasten 1956, p. 29 *et passim*.

Hrana le este comună. Căsătoria le impune aceleași sarcini. Respirația, văzul, auzul, cunoașterea, speranța, ascultarea, dragostea dintre ei sunt toate la fel. Iar cei a căror viață este trăită în comun primesc un har comun și deopotrivă mântuire. Ei au în comun o aceeași conduită virtuoasă<sup>92</sup>. Pentru a preîntâmpina atacurile gnosticilor contra căsătoriei el consideră mariajul o uniune spirituală și religioasă la care aplică promisiunile lui Dumnezeu: „Cine sunt cei doi sau trei adunați împreună în numele lui Cristos, unde Domnul este prezent printre ei? Nu sunt oare bărbatul, femeia și copilul, deoarece bărbatul și femeia sunt uniți de Dumnezeu?” Pe de altă parte, el laudă și virginitatea și pe cei cărora Dumnezeu le-a oferit-o ca stare permanentă a vieții. Totuși, comparând căsătoria și virginitatea, el recunoaște superioritatea celui căsătorit în fața celui ce trăiește singur.

Tot Clement este cel care a dezvoltat una dintre cele mai influente doctrine ale imitației. El consideră cuvintele lui Isus „Fiți milostivi precum și Tatăl vostru milostiv este” (Lc. 6, 36) drept suport biblic pentru descrierea creștinului matur, adică cel care urmează exemplul lui Dumnezeu<sup>93</sup>, căci legea Vechiului Testament numește urmare imitarea, iar o astfel de urmare la limitele puterilor omenești îl face pe om asemenea modelului<sup>94</sup>. Această unire cu Cristos este cea care duce la mântuire. După o serie de citate din Platon și din Vechiul Testament, Clement descoperă definiția imitației într-un pasaj paulin din 1 Cor. 11, 1 și afirmă că Paul vede această unire cu Dumnezeu până acolo încât omul devine drept și sfânt prin înțelepciune, menirea credinței, având drept scop împlinirea făgăduinței prin credință<sup>95</sup>.

Teologia sa este în bună măsură o teologie liberală, dar și una pietistă, autorul fiind partizan al unei religii a lumii, o religie care transcende atât liberalismul păgân, cât și rigorismul iudeu. Creștinismul este pentru Clement o viață nouă, ce se naște dintr-o ființă reînnoită, care se împlinește dincolo de toate modurile de viață anterioare, dincolo de orice cunoaștere rațională ordinară și dincolo de orice morală legalistă, prin entuziasmul creștinului de a fi în comuniune cu Dumnezeu prin credință, dragoste și speranță. Creștinismul este văzut așadar ca perfecțiune a oricărei religii și a întregului umanism, deoarece este împlinire a vieții în Dumnezeu.

## 2. Origene

### *a. Origene – catehet și teolog al școlii alexandrine*

Din întreaga antichitate creștină figura lui Origene se distinge datorită calității scrierilor sale și atracției intelectuale pe care o emana. Comparativ cu opera spirituală a primilor părinți ai Bisericii, aceasta ne apare doar ca un preludiviu la scrierile lui Origene<sup>96</sup>. Gândirea sa marchează momentul în care Biserica a abandonat existența sa convențională de până atunci și s-a angajat pe drumul viitorului. Este pentru prima dată când teologia nu mai respinge adversarii, ci instruieste creștinii pentru a fi capabili să răspundă acuzațiilor ce le sunt aduse. La Alexandria, apoi la Cesareea, Origene a fost șeful școlilor, uneori singurul maestru al acestora. După moartea lui Clement, Alexandru din Ierusalim îi va scrie lui

<sup>92</sup> *Le Pedagogue* I, 4, 10-11, p. 129-131.

<sup>93</sup> *Stromate* 2.19.100.4 cf. Pelikan 2004, p. 163.

<sup>94</sup> *Le Pedagogue* 1.5.20.4

<sup>95</sup> *Stromate* 2.22.136.6 cf. Pelikan 2004, p. 163.

<sup>96</sup> Campenhausen 1963, p. 49.

Origene: „Îi cunoaștem pe acești fericiți părinți care ne-au precedat și alături de care noi vom fi cât de curând: Panten care este cu adevărat fericit și maestru, la fel ca venerabilul Clement care a fost maestrul meu și alții, dacă mai sunt. Prin ei te-am cunoscut, tu care excelezi în toate, domnul meu și fratele meu”<sup>97</sup>. Această atestare datată spre anul 215 p. C. ne face cunoscută gloria de care se bucura Origene.

Spre deosebire de Clement, Origene s-a născut creștin și, încă din copilărie, a învățat, îndemnat de tatăl său Leonida, Scripturile<sup>98</sup>. Rămas fără tată la vârsta de 17 ani, el va începe să predea la început literale și apoi va fi însărcinat cu conducerea școlii catehetice, așa cum am menționat. Fiindu-i încredințat de episcop întreg învățământul catehetic, Origene va abandona predarea literelor profane și va vinde manuscrisele pe care le deținea pentru a se întreține și pentru o pensiune de patru oboli pe zi<sup>99</sup>. Ducea o viață austeră și în acest climat, dar și din dorința de perfecțiune creștină, a făcut imprudența de a înțelege literal cuvintele evangheliei după Matei referitoare la eunuci: „În acel timp, pe când era catehet la Alexandria, Origene a săvârșit o faptă care denotă o imprudență juvenilă, dar în același timp credință și temperanță. El a înțeles cuvintele „există eunuci care s-au făcut ei înșiși astfel pentru Împărăția cerurilor” într-o manieră simplă și într-un fel imatură, fie pentru că s-a gândit să împlinească cuvântul Mântuitorului, fie pentru că era tânăr și vorbea despre lucrurile sfinte nu numai bărbatilor, ci și femeilor și ar fi dorit să îndepărteze orice pretext de a fi calomniat; din acest motiv el a dorit să împlinească în mod plenar cuvântul Mântuitorului, având grijă ca fapta sa să nu ajungă la urechile discipolilor care-l cunoșteau. Totuși, aceasta n-a fost posibil”<sup>100</sup>. Acest fapt, va constitui mai apoi un capăt de acuzare împotriva lui. După douăzeci de ani de învățământ el va face o călătorie la Roma unde se va împrieteni cu Hipolit, un alt mare scriitor creștin, pentru ca apoi să revină la Alexandria.

Aflat la conducerea școlii catehetice din Alexandria și neputând face față singur unei munci care devenea din ce în ce mai solicitantă, Origene s-a degrevat de pregătirea începătorilor cu care l-a însărcinat pe discipolul său Heracla<sup>101</sup>. Această dedublare a cursurilor s-a petrecut spre anul 215 p. C. Heracla va prelua apoi spre anul 230 p. C. conducerea școlii pentru ca în 231 p. C. să devină episcop al Alexandriei în locul lui Demetrius. Învățământul catehetic al lui Origene consta aproape exclusiv din explicarea Scripturii folosind metoda alegorică. Evoluția ideilor asupra filosofiei își va pune amprenta asupra reorganizării școlii alexandrine, aducând-o la nivelul școlilor celor mai renumiți filosofi din Alexandria. Consideră filosofia greacă necesară și de aceea îmbinată cu studiul Scripturii constituie materia de învățământ a școlii catehetice<sup>102</sup>.

Îndepărtat din Alexandria, el își va continua învățământul în Cesareea, școală unde îl va avea ca discipol pe Grigore Taumaturgul unul dintre marii apostoli ai Orientului. Acesta ne oferă informații prețioase asupra felului în care preda Origene și chiar dacă nu se referă la perioada alexandrină, considerăm că sunt prețioase pentru tema studiului nostru. În

<sup>97</sup> Eusebe 1955, VI, XIV, 8-9, p. 108.

<sup>98</sup> Eusebe 1955 VI, II, 9-11, p. 84-85.

<sup>99</sup> Fliche/ Martin 1938, p. 252.

<sup>100</sup> Eusebe 1955, VI, VIII, 1-3, p. 95-96.

<sup>101</sup> Eusebe 1955, VI, XXVI, p. 128-129 (despre Heracla)

<sup>102</sup> Călugăr 2002, p. 44.

elogiul pe care Grigore i-l adresează ne este descrisă metoda pedagogică a maestrului care este considerat nu numai un profesor, ci un adevărat educator, care transforma sufletul ce i se încredința: „când vedea că eforturile lui nu aduceau roade, el începea să se învârtă, să se frământa și să facă uz de întreaga sa artă și de toate preocupările sale pentru a ne face să înțelegem; toți spinii, toate buruienile, tot ce sufletul nostru năștea ca o pădure virgină, el rupea și, în maniera lui Socrate, ne redresa prin cuvântul său, prin persuasiune și constrângere... La început toate acestea le acceptam cu suferință și teamă, dar nici obișnuința, nici exercițiul nu ne-au învățat să urmăm rațiunea, ci discursul lui este cel care ne-a format și purificat încetul cu încetul”<sup>103</sup>.

În același timp cu educația morală se făcea învățământul enciclopedic: dialectica, critica, aritmetica, geometria, astronomia și filosofia cea care încorona această pregătire lungă. Discipolii lui Origene trebuiau să citească toți filosofi, în afara celor ateï. „El folosea drept studiu un singur sistem: trecea totul în revistă, nedorind să rămânem ignoranți nici într-un domeniu al științei grecești, iar în ce-l privește, el mergea înainte, ne ținea în mână pe calea pe care noi mergeam în urma lui... El aduna pentru instruirea noastră tot ceea ce fiecare filosof a învățat ca fiind util și adevărat, pentru ca apoi să ne vorbească despre lucrurile care pot aduce pietate printre oameni. Vorbind despre acestea, el nu dorea să ne atașăm oricărui filosof, ci să ne atașăm de Dumnezeu și de profeții lui”<sup>104</sup>. Acest studiu îndelung era doar o pregătire pentru învățarea Sfintei Scripturi, considerată de Origene teologia prin excelență.

El corecta pe cei care greșeau cu o discreție părintească. Iată, spre exemplu, scrisoarea pe care Origene i-o adresează lui Grigore după întoarcerea acestuia în patria sa: „Fiul meu, fii atent la citirea Scripturii divine, cu credință și cu intenția de a plăcea lui Dumnezeu. Bate dacă porțile sunt închise și ușierul îți va deschide... dar nu te mulțumi doar să bați și să cauți; ceea ce este cel mai necesar pentru a înțelege este rugăciunea... Cu afecțiune părintească pentru tine, nu mă tem să-ți vorbesc astfel. Dacă fac bine sau nu, Dumnezeu știe și cel care are parte de spiritul lui Dumnezeu și al lui Cristos...”<sup>105</sup>. Origene transforma discipolii atât prin erudiția sa cât și prin exemplul personal: el nu era doar cel care apărea din când în când în fața auditoriului pentru a conferenția, deci era pedagogul care trăia fără încetare împreună cu discipolii săi.

De altfel, el îi apăra pe cei simpli și credința acestora ca fiind nu cea mai bună în mod absolut, dar cea mai bună posibilă și spune că doctrina propusă acestora era cea adevărată: „amenințările cu care noi îi înfricoșăm pe păcătoși nu sunt minciuni; sunt pedepse adevărate și prin aceasta doctrina elementară pe care o propunem celor simpli se distinge de miturile care în religia păgână sunt propuse inițiaților”<sup>106</sup>. Dar aceste adevăruri care sunt clare pentru mulțime nu li se par tot atât de clare spiritelor elitei”. De-a lungul întregii sale cariere ideile sale sunt precise și, dacă la început, opera este caracterizată prin îndrăzneală în

<sup>103</sup> Cf. Fliche/ Martin 1938, p. 265 *et passim*. Am preluat aceste fragmente din opera citată întrucât în stadiul actual nu am avut acces la original.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>106</sup> *Contre Celse* I, XII, p. 107-109.



afirmații, spre sfârșit el se mulțumește să devină un predicator devotat, cu scopul de a-și îndrepta auditoriul spre perfecțiunea vieții de credință.

Teologia sa, spre deosebire de cea a lui Clement, care și-a sprijinit ideile pe doctrina Logosului, își găsește punctul de plecare în cea mai profundă și înălțătoare idee creștină, ideea de Dumnezeu. Scrierea sa cea mai importantă începe cu afirmația că Dumnezeu este spirit, lumină, principiu absolut<sup>107</sup>, care devine de înțeles prin intermediul Logosului. Aspectele teologice pe care Origene le tratează sunt numeroase și se referă la:

*Trinitate:* noțiunea de Trinitate îi este familiară lui Origene. Unii critici afirmă că el a fost adeptul subordinaționismului, iar alții dimpotrivă. După Origene, Fiul porcede de la Tatăl nu prin diviziune, ci în maniera în care voința decurge din rațiune și, pentru că în Dumnezeu totul este etern, la fel este și această porcedere: „Adesea, ochii noștri nu pot percepe natura luminii, adică substanța soarelui. Dar atunci când contemplăm strălucirea sa care pătrunde prin ferestre, de exemplu, sau prin oricare altă trecere, putem presupune care este sânul și sursa luminii corporale. În același mod, operele providenței divine și planul lumii întregi sunt ca razele naturii lui Dumnezeu în raport cu realitatea substanței și ființei sale. Astfel, așa cum inteligența noastră prin ea însăși nu-l poate contempla pe Dumnezeu așa cum este El, ea îl cunoaște pe Tatăl lumii prin intermediul frumuseții operelor sale și prin creaturile sale”<sup>108</sup>. Fiul deci, nu are început, afirmă Origene și această afirmație vine să respingă deja vitoarea criză ariană, termenul folosit de Origene *homousios* pentru această circumstanță fiind cel care va deveni celebru o dată cu Conciliul de la Niceea. Doctrina Logosului reprezintă așadar, un progres remarcabil în dezvoltarea teologiei și va influența profund învățământul ecleziastic.

*Logosul:* Origene va folosi pentru prima dată expresia *Om-Dumnezeu*<sup>109</sup> fiind, de altfel, meritul lui de a dota cristologia greacă cu termeni științifici precum *physis*, *hypostasis*, *ousia*, *homousios*, *theanthropos*. „Fiul lui Dumnezeu, prin care totul a fost creat, este numit Isus Cristos și Fiul Omului. Căci Fiul lui Dumnezeu poartă numele de Fiul Omului a cărui venire este anunțată în mărirea lui Dumnezeu Tatăl cu sfinții îngeri. Tocmai de aceea în întreaga Scriptură este evocată natura divină în termeni umani, în timp ce natura umană este onorată de denumiri ce relevă demnitatea divină. Origene afirma de asemenea că Vechiul Testament nu ar fi avut semnificație fără Isus Cristos”<sup>110</sup>.

*Mariologie:* Origene raportează Mariei denumirea de mama lui Dumnezeu așa după cum afirmă istoricul Sozomene<sup>111</sup>, chiar dacă în scrierile ce ni s-au păstrat nu apare acest termen. De altfel, școala din Alexandria folosea acest titlu pentru a exprima maternitatea divină a Mariei. Dar Origene merge mai departe și învață despre materinitatea universală a Mariei: „Nimeni nu poate înțelege Evanghelia lui Ioan dacă nu s-a odihnit pe pieptul lui Isus și nu a primit-o drept mamă pe Maria”<sup>112</sup>.

<sup>107</sup> *Traité des principes*, I, I, 6, p. 99.

<sup>108</sup> *Traité des principes* 1978, I, I, 6, p. 99-101.

<sup>109</sup> Quasten 1956, p. 99.

<sup>110</sup> Brown/ Fitzmayer/ Murphy 1997, p. 1728.

<sup>111</sup> Quasten 1956, p. 100.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 101.

*Ecleziologie:* Origene vede Biserica atât ca popor creștin, cât și corpul mistic al lui Cristos, și așa cum sufletul locuiește în corp, Logosul trăiește în Biserică: „Sfânta Scriptură, putem spune, afirmă că trupul lui Cristos, animat de Fiul lui Dumnezeu, este Biserica lui Dumnezeu. Membrele trupului său, mai spune ea, luate împreună, sunt credincioșii. Așa cum sufletul însuflețește și mișcă trupul – acesta, de fapt, nu se bucură de o putere naturală a mișcării pe care o are o ființă vie – așa și Logosul mișcă și animă întregul trup care este Biserica, mișcând de asemenea fiecare membru al Bisericii, care de la sine nu face nimic fără de Logos”<sup>113</sup>. El este primul care a declarat că Biserica este cetatea lui Dumnezeu aici pe pământ și prezintă un caracter ecumenic, iar legile sale sunt în armonie cu guvernarea stabilită în fiecare țară<sup>114</sup>.

*Botezul:* este atestată credința în existența păcatului original și practica botezului copiilor<sup>115</sup>. Fiecare ființă umană este născută în păcat și de aceea tradiția apostolică ordonă botezarea nou-născuților.

*Penitența și iertarea păcatelor:* în sens strict, afirmă Origene, nu există decât o singură iertare a păcatelor, cea a botezului deoarece religia creștină dă putere și har pentru a învinge pasiunile ulterioare. Există, totuși, mijloace pentru a obține iertarea păcatelor comise după botez: martiriul, postul, iertarea ofenselor, caritatea. Altfel spus, Origene cunoaște iertarea care se obține prin penitență și prin mărturisirea păcatelor în fața unui preot.

*Euharistia:* este numită corp sfânt în unele pasaje, iar în altele se vorbește clar de euharistie ca și corp al lui Cristos: „voi care sunteți obișnuiți cu misterele divine știți cu ce grijă trebuie să păstrați corpul lui Cristos care v-a fost dat, ca nici o firimitură să nu cadă și nici o parte a tezaurului să nu se piardă.” În *Contra lui Celsus*, Origene afirmă că „noi aducem mărirea lui Dumnezeu creatorul tuturor lucrurilor și mâncăm pâinile ce ne sunt prezentate prin acțiunea harului și rugăciune. Și aceste pâini au devenit prin rugăciune un corp sfânt și sfințitor al celor care îl primesc cum se cuvine”<sup>116</sup>. În ce privește sângele lui Cristos, Origene afirmă că el poate fi băut fie sacramental, fie prin ascultarea cuvintelor dătătoare de viață.

*Escatologia:* în viziunea sa escatologică, sufletele celor care au păcătuit vor fi supuse după moarte unui foc purificator. Sufletele celor buni vor intra în Paradis, într-un fel de școală unde Dumnezeu va oferi soluția tuturor problemelor universului. Toți păcătoșii vor fi și ei salvați. Chiar și satana va fi purificat prin Logos. În acest cadru, a doua venire a lui Isus va avea loc, oamenii vor învia și Dumnezeu va fi în toți. Dar această restaurare universală nu este sfârșitul lumii, ci numai o fază tranzitorie. Origene, influențat de Platon, admitea ideea unei succesiuni nelimitate de lumi, înainte și după acest moment, acest fapt făcând din creația lumii un act etern.

Origene este adevăratul creator al teologiei științifice din Răsărit, unind cuceririle spiritului uman până la el în jurul lui Cristos prin intermediul Sfintei Scripturi. El a deschis drumuri noi în cugetarea teologică prin metode noi, bazate pe ipoteze. După părerea unor teologi, opera lui Origene aduce o importantă contribuție în cel puțin patru domenii ale

<sup>113</sup> *Contre Celse* 1969, VI, 48, p. 301.

<sup>114</sup> Quasten 1956, p. 101.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Contre Celse* 1969, VIII, 33, p. 247.

teologiei: gândirea critică asupra culturilor, confruntarea creștinismului cu alte religii, problema ecumenismului și aprofundarea cristologiei<sup>117</sup>. Opera lui Origene prezintă o cristologie care nu cunoaște încă formulările doctrinare ale secolelor următoare dar care se dovedește a fi coerentă cu credința Bisericii și atestă astfel posibilitatea unei moduri originale de a gândi și a înțelege misterul lui Cristos mort și înviat, astăzi ca și ieri. Pe de altă parte, gândirea lui este influențată de elenism și în mod particular de platonism. Demersul său teologic este un exemplu despre ceea ce ar putea fi astăzi atitudinea creștinilor dornici de a-și înțelege credința în contextul propriilor lor tradiții, adică o inculturare a credinței. Acest punct de vedere ne este prezentat de Origene prin furnizarea unor importante corecturi făcute schemelor de gândire platonistă a căror inspirație, ne spune Origene este înainte de toate biblică.

În ce privește confruntarea cu celelalte religii, Origene subliniază pe de o parte că Logosul se comunică oricărei ființe dispuse a-l primi, că el s-a revelat dreptilor din vechime și a început să se facă prezent prin Scripturi încă înainte de venirea sa temporală și că în timpurile viitoare el vine în întâmpinarea celor ce acceptă liber darul prezenței sale. Pe de altă parte, Origene spune că Logosul s-a făcut trup într-o zi, că a murit odată pentru toți și că arătarea sa printre oameni se distinge de toate celelalte manifestări ale Divinității: „nu este necesar să existe peste tot un mare număr de trupuri și un mare număr de spirite asemenea lui Isus, pentru că întreg pământul a fost iluminat de Logosul lui Dumnezeu. Este suficient că Logosul unic, ce apare ca un soare al dreptății își trimite razele din Iudeea până la sufletele ce doresc să-l primească”<sup>118</sup>. Această teologie prezintă raportul creștinismului cu celelalte religii. Atenția acordată persoanei lui Cristos nu exclude existența unei diversități a manifestării înțelepciunii lui Dumnezeu și respectul pentru această diversitate care nu vine în contradicție cu recunoașterea unicității lui Cristos. Mergând mai departe, opera lui Origene face un pas înainte pe terenul ecumenismului deoarece el a putut fi înțeles de către lumea greacă păgână și a fost creatorul unei teologii care face apel la categorii accesibile necreștinilor<sup>119</sup>.

Origene a ajuns, în secolul trei deja, să gândească și să înțeleagă în unitatea lor originală prezența Fiului lângă Tatăl și raportul său cu universul. Cristologia sa definește înțelepciunea ca existând dintotdeauna și purtând în ea principiul creaturilor ce vor urma și speranța viitoarelor comuniuni cu Dumnezeu fără nici o altă rațiune decât bunătatea lui Dumnezeu și profunzimea iubirii sale.

Este incontestabil că Origene a dorit să fie înainte de toate creștin și să formeze creștini. El a dat creștinismului o interpretare mai profundă decât cea care exista până atunci în mulțimea credincioșilor. În acest efort Origene a folosit, atunci când a considerat util, concepții religioase și metode teologice pe care le-a întâlnit în elenismul timpului său. De exemplu, pentru a descrie sfera de acțiune a persoanelor divine, s-a folosit de un

<sup>117</sup> Cf. lucrării lui Michel Fedou, *La sagesse et le monde. Essai sur la Christologie d'Origene*, Desclée, Paris, 1995 cité par Villey, f.a., p. 92 et passim.

<sup>118</sup> *Contre Celse* 1969, VI, 79, p. 377-381.

<sup>119</sup> Jean Meyendorf citat de Villey f.a., p. 94

principiu familiar neoplatonismului: acțiunea cauzelor supreme este generică și servește de suport acțiunii cauzelor secundare<sup>120</sup>.

### ***b. Biblia – fundamentul teologiei și al spiritualității***

Filosof și teolog patristic al școlii catehetice alexandrine Origene reușește să dea Bibliiei o interpretare alegorică prin îmbinarea creștinismului cu neoplatonismul. Teologia sa este eminentamente fondată pe Biblie și majoritatea scrierilor sale sunt o exegeză biblică. El va deosebi o formă mistică a religiei destinată maselor populare și o formă spiritualizată pentru cei culți. Origene poate fi numit pe drept primul teolog biblic sistematic,<sup>121</sup> deoarece gândirea sa se organizează întotdeauna plecând de la lectura și interpretarea textului revelat luat în unitatea organică a celor două testamente. Biblia constituie pentru Origene punctul de plecare în elaborarea speculațiilor teologice. Cuvântul lui Dumnezeu revelat în Scriptură este centrul gândirii sale. El s-a aplecat cu grijă asupra textului biblic, plecând înainte de toate de la determinarea filologică. În acest sens, Origene poate fi considerat drept creatorul filologiei biblice în mediul creștin<sup>122</sup>. Biblia este pentru Origene nu numai fundamentul întregului învățământ doctrinal, ci și o culegere de exemple și modele care conduc Biserica văzută ca o comunitate și fiecare creștin în mod individual pe calea spre perfecțiunea vieții creștine. Este, am putea spune, o inaugurare a ceea ce va deveni mai târziu *lectio divina*<sup>123</sup> a călugărilor.

Operele principale ale lui Origene sunt *Despre principii*, *Hexapla* și tratatul *Contra lui Celsus*. În doctrina sa, Origene încearcă mai aprofundat decât Clement să pună filosofia păgână în serviciul credinței. Metoda sa, cea a ipotezei, a părerii personale este nouă și în același timp periculoasă, el rezervând însă Bisericii dreptul de a-i accepta punctul de vedere sau nu. Afirmările sale dogmatice trebuie considerate așa cum el însuși ne îndeamnă „exerciții în care să se vadă roadele talentului său”<sup>124</sup>. El acordă o mare importanță tradiției bisericești.

*Despre principii* sau prima *Summa theologiae*<sup>125</sup> este primul manual de dogmatică din literatura patristică în care sunt expuse principii referitoare la Dumnezeu, Sfânta Treime, îngeri, apariția omului prin pogorârea progresivă a spiritului în materie, mântuirea și escatologia omului, probleme de morală, importanța și interpretarea Scripturii. Această operă este una dintre lucrările lui Origene în care se observă cel mai bine cum cadrul gândirii platoniste se reflectă în interpretarea scrierilor biblice<sup>126</sup>. Formula cu care începe tratatul: „toți cei care cred și sunt siguri că harul și adevărul vin de la Isus Cristos, cei care știu că Cristos este adevărul așa cum el însuși spune Eu sunt adevărul, nu caută știința care aduce oamenilor o viață bună și fericită în altă parte, decât în cuvintele și învățătura lui

<sup>120</sup> *Traité des principes* 1978, 3.3, p. 147-149.

<sup>121</sup> Beatrick 1995, p. 115.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>123</sup> Este vorba despre lectura sistematică a Scripturilor în funcție de edificarea spirituală a călugărului care s-a angajat pe calea spre perfecțiunii și a sfaturilor evanghelice.

<sup>124</sup> *Traité des principes* 1978, prefața 3, p. 81.

<sup>125</sup> Bardy 1947, p. 128.

<sup>126</sup> O'Leary 1995, p. 283.

Cristos<sup>127</sup> exprimă fundamentul gândirii sale: născut din părinți creștini, botezat din copilărie, el nu a încetat să fie discipolul fidel al lui Cristos căruia i-a și adus mărturie prin suferințele sale. În Cristos el a găsit mereu adevărul și fericirea de care sufletul său era avid.

În lucrare (scrisă pentru a combate teoria gnostică despre predestinarea celor aleși și pentru a reafirma, în conformitate cu învățătura tradițională a Bisericii, principiul libertății alegerii morale), Origene pune deja temelia unei teorii a hermeneuticii biblice. În acest scop, Origene explică cum la început Dumnezeu crea numai spirite raționale care, prin folosirea în scop bun sau rău a liberului arbitru, s-au transformat unii în îngeri, alții în oameni, iar alții în demoni, iar la sfârșitul lumii toți vor fi salvați prin mila lui Dumnezeu. Această lucrare este o primă încercare de prezentare metodică a unei viziuni asupra lui Dumnezeu, asupra omului și a lumii plecând de la Scriptură (document care pentru Origene are o valoare absolută, considerând-o sursa adevărului). Amploarea viziunii este ceva inedit în dezvoltarea gândirii patristice. Deși valoroasă, ea cuprinde multe dintre greșelile doctrinare ce i-au fost reproșate în disputa origenistă.

Scopul lucrării *Hexapla* este de a face vizibilă exactitatea traducerii Septuaginta și a avea o bază sigură pentru critica textuală a Scripturii. El așează pe șase coloane alăturate textul ebraic, cel grecesc, versiunea lui Aquila (contemporană cu Adrian), cea a lui Symmachus (contemporană cu Septimiu Sever), cea a Septuagintei și cea a lui Theodotion (contemporană cu Comodius). Un exemplu al acestei lucrări îl constituie transcrierea Ps. 18 (17), 31<sup>128</sup>. Prima coloană conține textul ebraic (a cărui existență este discutabilă) un cuvânt pe linie și care nu apare în manuscrisul păstrat; a doua coloană conține același text transliterat cu caractere grecești; a treia coloană cu versiunea greacă a lui Aquila este o traducere foarte literară a limbii ebraice clasice făcută la începutul secolului II și care reflectă exegeza rabinică palestiniană, considerată de Origene un instrument prețios pentru găsirea conținutului sau sensului textului ebraic; versiunea greacă *Symmachus* din coloana a patra are o datare incertă și este realizată într-o limbă mai elegantă, mai puțin servilă; în final Theodotion cu o revizuire destul de lejeră a Septuagintei, probabil cea mai veche.

Ebraică translitterată	Aquila	Symmachus	LXX sau Septuaginta	Theodotion
<i>ael</i>	<i>ho ischuros</i>	<i>tou theou</i>	<i>ho theos mou</i>	<i>ho ischuros</i>
Dumnezeu (puternic)	cel puternic	a lui Dumnezeu	Dumnezeul meu	cel puternic
<i>thammim</i>	<i>teleia</i>	<i>amomos</i>	<i>amomos</i>	<i>amomos</i>
<i>dercho</i>	<i>be hodos antou</i>	<i>be hodos</i>	<i>be hodos antou</i>	<i>be hodos antou</i>
perfectă (este) calea sa	perfectă (este) calea sa	ireproșabilă (este) calea	ireproșabilă (este) calea sa	ireproșabilă (este) calea sa

Cu ajutorul criticii, Origene stabilește textul Bibliei și apoi o interpretează. Biblia nu este considerată literă moartă, ci cuvântul lui Dumnezeu care se adresează oamenilor timpului său. Exegeza sa deosebește sensul material sau literal, sensul psihic sau moral și

<sup>127</sup> *Traité des principes* 1978, I, prefața I, p. 77.

<sup>128</sup> Villey f.a., p. 36 reproducere după *Codexul Ambrozian* O 39, publicat de P. Nautin, în lucrarea *Origene*, Paris 1977, p. 304.

sensul spiritual sau teologic pe care îl numește sensul mistic sau alegoric. Numărul sensurilor se sprijină pe o analogie antropologică. Sensul moral seamănă cu ceea ce filosoffi găesc datorită alegoriei psihologice și morale în poemele lui Homer sau Filon în Pentateuh.

	3 sensuri	2 sensuri		
trup	literal	literal		
suflet	moral		Cristos	sensul escatologic
spirit	spiritual	spiritual	viața în Cristos	

Această ordine fundamentală prezentă în scrierile lui Origene dedublează sensul spiritual în sensul moral și spiritual, cel moral referindu-se tot la viața spirituală, nicidecum la morala filosofică care de altfel nu vine în contradicție cu prima. Deși Origene identifică trei sensuri, totuși, în mod curent, el utilizează numai două, sensul literal și cel spiritual, după modelul *literă-spirit* oferit de apostolul Paul. Sensul spiritual este cel care descoperă în Scriptură misterul lui Cristos și al Bisericii. Adeseori, sensul spiritual este cel care deschide perspectiva asupra înțelegerii escatologice<sup>129</sup>.

#### **b. Apologeticul**

Profilul apologetic al lui Origene se creionează cu pregnanță în lucrarea sa *Contra lui Celsus*. Această scriere se dorește un răspuns adresat celor care, ca și Celsus, încercau să combată religia creștină cu arma criticii istorice și a dialecticii<sup>130</sup>. Fără să dorească a-și etala mulțimea cunoștințelor și profunzimea acestora, Origene a demonstrat că și un creștin, nu doar un păgân, poate fi cult și instruit<sup>131</sup>. Lucrarea denotă că Origene cunoștea în afară de Vechiul și Noul Testament<sup>132</sup> și scrierile patristice apărute până la acea dată. De asemenea, cunoaște multe alte opere păgâne: poeții se pare că îi sunt apropiați și dintre aceștia îl citează mai des pe Homer pe care îl consideră cel mai bun<sup>133</sup>; îl cunoaște pe Hesiod și citează un lung fragment din *Munci și zile*<sup>134</sup>; îi pomenește pe Aristofan, pe Euripide, pe care îl acuză că a pus în gura unor sclavi precepte ale lui Anaxagoras<sup>135</sup>; vorbește despre istorici precum Herodot<sup>136</sup> și Tucidide<sup>137</sup>, filosofi ca Heraclit, Platon, Zenon și numeroși alții, mai ales stoici; nu ignoră nici scriitorii evrei de limbă greacă, ca de exemplu Filon, de la care a preluat metoda alegorică și Iosif Flavius, pe care îl ia drept argument pentru a

<sup>129</sup> Villey f.a., p. 44.

<sup>130</sup> Celsus afirma că Scriptura este o colecție de legende, Cristos un om comun stăpân pe anumite rituri magice, creștinii o masă de amăgitori și ignoranți... Răspunsul lui Origene este precis: între creștini există oameni cu ingeniozitate și cultură aleasă, iar personalitatea lui Isus este redată de complexitatea activității acestuia, a faptelor, a predicării și a munilor, a învierii sale.

<sup>131</sup> Corneanu 1999, p. 29-30.

<sup>132</sup> *Contra Celse* 1968, III, 45, p. 129-133.

<sup>133</sup> *Contra Celse* 1969, VI, 7, p. 193.

<sup>134</sup> *Contra Celse* 1968, IV, 38, p. 279-283.

<sup>135</sup> *Contra Celse* 1969, VII, 36, p. 99.

<sup>136</sup> *Contra Celse* 1968, III, 26, p. 61-65.

<sup>137</sup> *Contra Celse* 1969, VIII, 21, p. 221-223.

susține istoricitatea lui Isus, a lui Ioan Botezătorul și altor personaje biblice<sup>138</sup>. De altfel, Origene nu trece cu vederea nici o mărturie dată de Dumnezeu în favoarea religiei: profeții, miracole etc. arătând forța morală și perfecțiunea Bisericii. Origene folosește numeroase citate din operele filosofilor (145), precum și din ale poezilor (aproximativ 60) sau ale istoricilor (mai puțin de 40)<sup>139</sup>. El manifestă aproape aceeași cultură ca și apologetii, deoarece citează preferențial pe Homer (45 citări), apoi Herodot (25 citări) Euripide (aproape 15 citări) și Hesiod (6 citări). În ce privește filosofia sunt citați cu precădere presocraticii, Aristotel și Platon de aproape 50 de ori.

Această operă apologetică respinge una câte una toate acuzațiile pe care filosoful păgân le aduce împotriva creștinismului în cartea sa polemică intitulată *Adevărata doctrină*. Dar riposta lui Origene nu se rezumă doar la aspectele doctrinale directe, ci deschide perspectivele unei lumi noi în care Evanghelia, primită de către toți, romani și barbari, face inutile violența și vărsarea de sânge. El ține să arate că și creștinismul poate oferi elitei cunoștințe proprii, mai profunde și mai rare decât credința celor simpli: „este mai bine să aderi la dogme prin rațiune și înțelepciune decât prin simplă credință; dacă Verbul a dorit în anumite cazuri credința simplă, este pentru a nu lăsa oamenii în întregime fără apărare. Credința simplă este o cunoștință necesară, dar fără îndoială elementară; este laptele copiilor, mila lui Dumnezeu pentru cei care sunt prea slabi să se ridice la înălțime pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu în înțelepciunea de Dumnezeu”<sup>140</sup>. Celsus atacă și morală creștină reproșând că nu aduce nimic nou și este comună. Răspunsul lui Origene consistă în a sublinia universalitatea moralei: toți oamenii au în virtutea ideilor comune o prenoștină în domeniul etic, reluând astfel o teză stoică<sup>141</sup>.

Ca și procedeu, el utilizează o manieră întâlnită în epocă răspunzând unui argument al unei școli printr-un argument caracteristic altei școli. De exemplu, pentru a zdruncina argumentul de origine platonistă a lui Celsus despre numărul constant de rele în lume, Origene utilizează *Tratatul elementar despre bune și rele* al stoicului Chrysippe care, folosindu-se de exemplul prostituției care se agravează de-a lungul secolelor, afirmă că răul nu este întotdeauna de aceeași gravitate<sup>142</sup>. Argumentul reușitei creștinismului apare la Origene în două forme: creștinismul s-a răspândit datorită puterii lui Cristos<sup>143</sup> și creștinismul este un factor de progres moral<sup>144</sup>.

Origene este cel care a unit, plasându-le la cel mai înalt nivel, tradițiile nefilosofice ale Bisericii cu tendințele gnostice și neoplatoniste ale secolului său, creând un sistem filosofic și teologic a cărui structură logică este fără cusur.

#### IV. Concluzii

A doua jumătate a secolului II și începutul secolului III marchează perioada în care a luat naștere literatura creștină, cu fizionomie diferită în Orient față de Occident, datorită

<sup>138</sup> *Contre Celse* 1967, I, 16, p. 117-119.

<sup>139</sup> Dorival 1998, p. 433-435.

<sup>140</sup> *Contre Celse* 1967, I, 13, p. 111-113.

<sup>141</sup> *Contre Celse* 1967, I 4, p. 85-87.

<sup>142</sup> *Contre Celse* 1968, IV 63, p. 341-343.

<sup>143</sup> *Contre Celse* 1967, I 27, II 13, p. 149-151; p. 319-325.

<sup>144</sup> *Contre Celse* 1969, VI 1, p. 179-181.

faptului că în Orient creștinismul se răspândise cu mai mare rapiditate și pătrunse în toate clasele sociale. În Biserică, scriitorii creștini nu se limitează doar la a se apăra de acuzele păgânismului, ci au trecut la înfruntarea directă a primelor erezii. Printre aceștia, gândirea lui Clement și cea a lui Origene permite definirea scrierilor produse în acea epocă drept literatură alexandrină a secolului III, o literatură cu caracteristici proprii: mai mare rigoare metodică, responsabilitate față de ceea ce se afirma, maturitate și metodă consistentă de cercetare.

Alexandria este locul unde creștinismul venit dintr-un mediu semitic își va desăvârși educația sa greacă în același timp cu elenismul care își va desăvârși educația sa creștină. Rolul școlii alexandrine pentru învățământul creștin a fost însemnat prin faptul că a reușit să combată tendințele gnostice care amenințau credința, prin utilizarea filosofiei platonice în filosofie, dublată de explicația alegorică a Sfintei Scripturi în exegeză. De la acest punct de vedere polemic trebuie plecat pentru a înțelege caracteristicile învățământului său. Antrenați de exigențele apostolatului doctrinal propriu Alexandriei și de acțiunea mediului filosofic, profesorii de aici, Clement și Origene, vor crea un puternic curent intelectual, caracterizat de principii bine definite și de o metodă proprie pe care ei o foloseau pentru dezvoltarea științei sacre. Împrumutând ajutorul inteligenței pentru a apăra credința, școala alexandrină a deschis calea studiului științific al revelației, considerând doctrina creștină ca un tot și făcând o expunere sistematică a acesteia.

Doctrina teologică implica distincția a trei ipostasuri în Trinitate, iar cristologia era întemeiată pe Logos, mediatorul creației și al mântuirii omului. Platonismului cosmic și antropologic îi corespund distingerea unor niveluri de sensuri în Scripturi și superioritatea sensului alegoric asupra celui literal<sup>145</sup>. Acest curent intelectual a devenit rivalul școlii din Antiohia, Clement pregătindu-i fundamentul prin doctrina sa morală și prin filosofia sa, iar Origene ridicând-o la apogeu.

Prezența doctrinelor profane în învățământul creștin este aproape sigură, dar acest fapt nu atestă ideea că aceste școli teologice ar fi asigurat și un învățământ profan pe lângă cel doctrinal și exegetic<sup>146</sup> deoarece nu era vorba de a-i forma pe discipoli în doctrinele profane, ci de a-i învăța cum să utilizeze părțile cele mai bune din acestea într-un scop apologetic, polemic, metodologic sau chiar propedeutic. În acest sens, putem considera școala din Alexandria drept o universitate creștină, care asigura elevilor o formare completă, atât exegetică și scripturistică, cât și filosofică și gramaticală<sup>147</sup>. Dar trebuie menționat că școala nu se dorea un concurent pentru școlile filosofice ale vremii, ci doar o școală ce furniza destinatarilor argumentele necesare polemicii filosofice.

Școala din Alexandria reia, așadar, efortul intelectualilor evrei din Alexandria, dintre care cel mai cunoscut este Filon, pentru a încultura iudaismul în elenismul dominant. Școala creștină din Alexandria, prin reprezentanții ei Clement și Origene, urmează acest efort de inculturare, dar în profitul creștinismului. Drept urmare, primii teologi creștini vor beneficia de un puternic curent sincretic, în același timp filosofic și religios. Pentru

<sup>145</sup> Moreschini-Norelli 2001, p. 277-279.

<sup>146</sup> Pouderon 1998, p. 264.

<sup>147</sup> Eusebe 1955, VI, 18, 2-3, p. 140.



alexandrini, gnoza este în interiorul credinței și al tradiției Bisericii, un efort de pătrundere intelectuală a Revelației și a Scripturii, și în același timp o dorință de cunoaștere, care să fie comuniune de iubire și rugăciune. Din această întrepătrundere culturală dintre Orient și Occident se va naște un ansamblu de concepte filosofico-religioase care vor oferi un limbaj comun și accesibil mediilor cultivate și cunoscătoare a limbii grecești. Școala creștină din Alexandria, prin reprezentanții săi, va oferi un impuls intelectual scriitorilor creștini ai secolelor ce vor urma.

### Abrevieri bibliografice și bibliografie Izvoare

*Biblia sau Sfânta Scriptură*, f. ed., f. l., 1979

Eusebe 1955

Eusebe de Cesarée, *Histoire Ecclesiastique*, II, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1955.

Eusebe 1986

Eusebe de Cesarée, *Histoire Ecclesiastique*, I, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1986

Eusebe 1987

Eusebe de Cesarée, *Histoire Ecclesiastique*, IV, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1987

*Le Pedagogue I*

Clement d'Alexandrie, *Le Pedagogue*, I, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1960

*Le Pedagogue II*

Clement d'Alexandrie, *Le Pedagogue*, II, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1991

*Le Pedagogue III*

Clement d'Alexandrie, *Le Pedagogue*, III, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1970

*Les Stromates* 1981

Clement d'Alexandrie, *Les Stromates*. Stromate V, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1981

*Le Protreptique*

Clement d'Alexandrie, *Le Protreptique*, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1976

*Contre Celse* 1967

Origene, *Contre Celse*, tome I, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1967.

*Contre Celse* 1968

Origene, *Contre Celse*, tome II, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1968

*Contre Celse* 1969

Origene, *Contre Celse*, tome III, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1969.

*Traité des principes* 1978

Origene, *Traité des principes*, tome I, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1978

### **Dicționare și enciclopedii**

Bailly 1901

A. Bailly, *Abregé du dictionnaire grec francais*, Hachette, Paris 1901

Di Berardino 1990

A. Di Berardino, *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. II, Cerf, Paris 1990

Cabrol 1910

Cabrol F. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey et Ane Editeurs, Paris 1910.

Theo 1992

Theo, *L'Encyclopédie catholique pour tous*, Droguet-Ardant/Fayard, Paris 1992

### **Lucrări generale**

Brown/ Fitzmeyer/ Murphy 1997

R. E. Brown, J.A. Fitzmeyer, R.E. Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Editrice Queriniana, Brescia 1997

*Originile creștinismului* 2002

*Originile creștinismului*, Polirom 2002

Pierrard 1972

P. Pierrard, *Histoire de l'Église catholique*, Desclée, Paris 1972

### **Lucrări speciale despre Sfinții Părinți ai Bisericii**

Beatrick, 1987

P. Beatrick, *Introduction aux Pères de l'Église*, Mediaspaul/Editions Paulines, Paris/ Montreal 1987

Bardy 1947

G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, Cerf, Paris 1947

Baudry 1999

G.-H. Baudry, *La voie de la vie. Étude sur la catéchèse des pères de l'Église*, Beauchesne, Paris 1999

Bosio/ Covolo/ Maritano 1991

G. Bosio, E. dal Covolo, M. Maritano, *Introduzione ai padri della Chiesa, secoli II e III*, Società editrice internazionale, Torino 1991

Campenhausen 1963

H. F. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Édition de l'Orante, Paris 1963

Cayre 1927

F. Cayre, *Précis de patrologie. Histoire et doctrine des pères et docteurs de l'Église*, tome premier, livres I et II, Desclée et Cie, Editeurs Pontificaux, Paris, Tournai, Rome 1927

- Călugăr 2002  
D. Călugăr, *Catehetica*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2002
- Coman 1999  
I. G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mânăstire Derwent 1999
- Danielou 1961  
J. Danielou, *Message évangélique et culture hellénistique au II et III siècle*, Desclée, Tournai 1961
- Dorival 1998  
G. Dorival, L'apologetique chrétienne et la culture grecque în B. Pouderon et J. Dore sous la direction, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, de coll. Theologie historique, nr. 105, Beauchesne, Paris 1998, p. 423-464
- Fliche/ Martin 1938  
A. Fliche/ V. Martin dir., *Histoire de l'Église. De la fin du II<sup>e</sup> siècle à la paix constantinienne*, par J. Lebreton, J. Zeiller, vol. II, Bloud/ Gay 1938
- Liebaert 1986  
J. Liebaert, *Les Pères de l'Église*, vol. I Bibliotheque d'histoire du Christianisme, nr. 10, Desclée 1986
- Marrou 1997  
H. I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, vol. II, Ed. Meridiane, București 1997
- Moreschini/ Norelli 2001  
Cl. Moreschini/ E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, Polirrom 2001
- Quasten 1955  
J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. II, Cerf, Paris 1956
- Pelikan 2004  
J. Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, I, Nașterea tradiției universale (100-600), Polirrom 2004

#### Lucrări speciale

- Corneanu 1999  
N. Corneanu, *Origen și Celsus. Confruntarea creștinismului cu păgânismul*, Anastasia, București 1999
- O'Leary 1995  
J. S. O'Leary, Le destin du Logos Johannique dans la pensée d'Origène în *Recherches de science religieuse*, nr. 2, 1995, p. 283-292
- Pouderon 1998  
B. Pouderon, Sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au II<sup>e</sup> siècle: les „écoles” d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie, în B. Pouderon et J. Dore sous la direction, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, de coll. Théologie historique, nr. 105, Beauchesne, Paris 1998, p. 237-263
- Valentin 1963  
P. Valentin, *Clément d'Alexandrie*, Les Éditions Ouvrières, Paris 1963

Villey f.a.

L. Villey, Origène, lecteur de l'Écriture, *Cahiers Évangile, Supplément*, Cerf, nr. 96, f.a. [1995]

**Site-uri**

Vigouroux 2004

Vigouroux F., L'École chrétienne d'Alexandrie, 2004, [www.personame.com/bulletin/article140.html](http://www.personame.com/bulletin/article140.html)

## EPISTOLA SF. APOSTOL PAUL CĂTRE ROMANI – ASPECTE TEOLOGICE

Sorin MARȚIAN

### RÉSUMÉ: L'Épître de saint Paul aux Romains-aspects théologiques.

Dans l'épître de saint Paul aux Romains nous trouvons une réflexion sérieuse et dense sur le moyen du Salut (la loi juive ou la foi en Jésus Christ) et sur les sujets de la Redemption: les Juifs comme les Grecs, c'est-à dire toute l'humanité. L'enjeu est celui de la vraie „justice” et de la „justification”, au sens où Dieu seul peut nous rendre justes. La libération apportée par Jésus Christ, en réunissant dans la même foi le Juif et le Grec (et tout être humain), révèle du même coup qu'ils étaient l'un comme l'autre soumis au même esclavage, victimes de la même puissance du péché. Mais la victoire de la grâce se produit au lieu même où le péché avait montré sa sinistre puissance. Car c'est la faute même d'Adam qui révèle la force de l'Amour de Dieu. Vraiment „rien ne pourra plus nous séparer de l'Amour de Dieu manifesté en Jésus Christ !” (Rm. 8, 39).

Epistolele pauline sunt documente pastorale adresate de către sfântul Paul primelor comunități creștine cu scopul de a oferi răspunsuri problemelor de viață cu care acestea se confruntau. Cel ce s-a făcut „tuturor toate”(1 Cor. 9, 22) și a răspuns chemării lui Isus Cristos (Fil. 3, 12) a arătat Bisericii ce se năștea atunci că Evanghelia poate face posibilă trăirea fraternității între creștini, fie că sunt născuți evrei, fie că vin din rândurile națiunilor păgâne. Universalismul creștinismului este o trăsătură importantă a teologiei pauline. Sf. Paul vorbește comunităților creștine din lumea greco-romană pornind de la propria lui experiență de credință. Mesajul epistolelor sale este actual, căci Vestea cea Bună se adresează tuturor.

Specialiștii susțin că Epistola către romani este cea mai importantă dintre lucrările pauline, bogată în dezvoltări doctrinare și remarcabil structurată. Acest text, care a avut o poziție privilegiată în istoria exegezei, a fost comentat de Origene, sf. Ioan Crisostomul, sf. Augustin, sf. Toma de Aquino și mulți alții. Interpretarea sa a jucat însă un rol decisiv în două momente din istoria Bisericii, cu ocazia crizei pelagiene<sup>1</sup>, în secolul V, și apoi în secolul XVI, la începuturile Reformei<sup>2</sup>. În ochii multor istorici, comentariul făcut de Martin Luther Epistolei către romani, în 1516, a

---

<sup>1</sup> Erezia pelagianistă s-a născut în Occident la începutul secolului V. Plecând de la o exagerare a puterilor liberului arbitru, pelagienii negau necesitatea harului divin, transmiterea păcatului originar, distincția dintre ordinea naturală și ordinea supranaturală. Vezi Vacant *et alii* 1933, p. 675-715.

<sup>2</sup> T. O. B. 1989, p. 435.

fost punctul de plecare al Reformei<sup>3</sup>. Dacă epistola a influențat profund protestantismul, ea nu și-a pierdut niciodată locul privilegiat în teologia catolică<sup>4</sup>.

Ar fi greșit să susținem că epistola poate fi considerată o sinteză a teologiei pauline. Nu este completă și în acest sens reformatorii secolului XVI, care vedeau în ea sumarul doctrinei creștine, au exagerat în mod evident<sup>5</sup>. Ea nu face decât să dezvolte o temă îndelung meditată de apostol: aceea a mântuirii oferită de Dumnezeu prin Evanghelie, mai întâi iudeilor, apoi păgânilor; mântuire necesară tuturor și oferită tuturor (Rm. 1, 1-2)<sup>6</sup>.

### **Împrejurările în care a fost scrisă epistola, data și destinatarii ei**

Originile Bisericii din Roma sunt puțin cunoscute. Cert este că foarte devreme creștinii au ajuns în capitala Imperiului, întemeierea unei comunități stabile nefiind rodul unei misiuni organizate. Biserica din Roma s-a încheat prin venirea emigranților aparținând noii religii, mulți dintre ei fiind evrei sau prozeliți convertiți la auzirea predicii lui Petru în ziua de Rusalii (Fapte 2, 10). Este puțin probabil ca Petru să fi înființat comunitatea creștină romană, din moment ce el nu a vizitat orașul înainte de anii 50-60. Din rândurile epistolei putem afla că Biserica romană era alcătuită în majoritate din credincioși veniți din păgânism (Rm. 1, 6; 1, 13; 11, 13). De asemenea, aici se afla și o comunitate a iudeo-creștinilor (vezi Rm. 2, 17 la 3, 8; 3, 21-31; 4, 1; 6, 1 la 7, 6; cap. 9 la 11; 14, 1 la 15, 13).

Paul își plănuise să călătorească în Occident și să ajungă în Spania. Cu ocazia acestui drum ar fi dorit să treacă prin Roma și să vadă comunitatea creștină de aici, pe care o considera importantă ca și punct de plecare în răspândirea mesajului creștin. Astfel, în primăvara anului 57, spre sfârșitul călătoriei pentru colecta de la Corint, el va scrie epistola care trebuia să-i pregătească pe membrii comunității romane pentru vizita sa. Dorea ca prin rândurile acesteia să le prezinte mesajul Evangheliei „sale”. Deja în Epistola către galateni, apostolul a anunțat o teză: singura cale spre mântuire este credința în Isus Cristos. Ea a fost dezvoltată însă într-o atmosferă polemică, oarecum tensionată<sup>7</sup>. Acum, el dorește să reia expunerea cu un ton calm și mai relaxat. Studiind-o astfel, vom vedea că Epistola către romani este legată strâns de activitatea misionară a lui Paul.

---

<sup>3</sup> Teologia lui Martin Luther s-a cristalizat pornind de la o experiență personală de credință. În atmosfera unui secol marcat de frica dramatică în fața mâniei lui Dumnezeu, promotorul Reformei a considerat că mijloacele de mântuire prin și în Biserică presupun niște condiții ce păreau a fi imposibil de atins. Răspunsul liniștitor a venit dinspre textul Epistolei sf. apostol Paul către romani. În opinia lui Luther, lectura și exegeza acestui text ar duce la concluzia că omul se mântuiește „numai prin credință”. Vezi Ratzinger 2001, p. 45; *passim*.

<sup>4</sup> Robert-Feuillet, vol. II, 1957, p. 470.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 457.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 456-457.

<sup>7</sup> Cerfaux 1962, p. 370; Harrington 1971, p. 821.

### Aspecte teologice

În primele opt capitole ale epistolei, Paul meditează asupra semnificației importante a istoriei lui Isus. El arată că îndreptățirea prin credință îi eliberează pe oameni de eforturile epuizante depuse pentru a-și asigura ei înșiși îndreptățirea, cerând-o de la idoli sau de la adevăratul Dumnezeu, dar prin recurgerea la o lege care i-ar putea îndreptăți. Or, după Paul, promisiunea eliberării definitive în Cristos eliberează energiile umane de sub robia păcatului, oferind o iubire creatoare, pusă în serviciul construirii istoriei, căreia i se oferă un sens<sup>8</sup>.

Paul afirmă în Gal. 3, 22: „Dar Scriptura a închis totul sub păcat, pentru ca prin credința în Isus Cristos făgăduința să fie dată celor ce cred”. Afirmarea aceasta se regăsește în Rm. 11, 32. Ea este dezvoltată în Rm. 1, 18 la 3, 19. Apostolul zugrăvește un tablou sumbru al umanității păcătoase (iudei și păgâni), umanitate aflată sub mânia lui Dumnezeu. Absent din Gal., termenul „mânie” este frecvent întâlnit în Rm. (1, 18; 2, 5; 2, 8; 3, 5; 4, 15; 5, 9; 9, 22; 12, 19; 13, 4-5). Paul subliniază incapacitatea omului de a se elibera de sclavia păcatului, fie prin resursele inteligenței sale (păgânii), fie prin practicarea Legii (iudeii). Dar intervine dreptatea lui Dumnezeu (Rm. 3, 22-24). În limbaj biblic „dreptatea lui Dumnezeu” este fidelitatea lui față de promisiunile făcute. A spune despre Dumnezeu că este drept înseamnă a afirma că el dorește binele omului, este fidel angajamentelor sale și în particular marii promisiuni făcute lui Avraam (Gen. 12, 2-3). Dumnezeu se arată drept atunci când realizează în Isus Cristos mântuirea umanității, conform planului său. Îndreptățirea despre care se vorbește în epistolă este situația nouă în care se găsește de acum înainte omul „grațiat”, adică primitor de har. Omul îndreptățit trăiește în Spirit (Rm. 8, 9). El aduce de acum înainte roade lui Dumnezeu (Rm. 7, 4), roade ale Spiritului (vezi Gal. 6, 22-24).

Apostolul demonstrează însă că nu putem primi îndreptățirea prin observarea Legii. De la regimul Legii se trece la cel al harului. A căuta dreptatea în observarea Legii înseamnă a afirma că Isus a murit degeaba (Gal. 2, 21). Legea nu numai că nu este necesară pentru mântuire, ci, mai mult, a ne pune încrederea în ea înseamnă a renunța la mântuire. Unde trebuie căutată aceasta? Paul răspunde: „socotim că prin credință se va îndreptăți<sup>9</sup> omul, fără faptele Legii” (Rm. 3, 28)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Focant 1997, p. 1.

<sup>9</sup> Prin expresia „a fi îndreptățit” (*δικαιουσθαι*) se poate înțelege sensul practic al unei declarații juridice („a fi declarat drept”) sau un sens mai profund, soteriologic, prezent în Sf. Scriptură. Verbul „a îndreptăți”, cu varianta de traducere „a justifica” (*δικαιωσ*), semnifică a acorda darul dreptății (justiției), în sensul unei reimpăcări, în sensul iertării păcatelor și ispășirii, datorită morții și Învierii lui Cristos. Iertarea păcatelor și reimpăcarea nu sunt simple acte juridice. Cel păcătos știe prin credință că relațiile sale cu Dumnezeu s-au schimbat. El era supus mâniei lui Dumnezeu, dar acum el este prietenul său, iar această nouă condiție e o realitate. De-acum omul este drept, aparținând unei „rase noi”. Este o transformare reală a ființei profunde a omului. Mai multe elemente de analiză a terminologiei găsim în Cerfaux 1962, p. 386-392; *passim*.

Această doctrină a îndreptățirii îi vizează direct pe iudei și pe iudaizanți, pentru care era important, în vederea primirii harului de la Dumnezeu, să observe Legea și să practice „faptele Legii”. Dar învățătura lui Paul are o semnificație mult mai largă. Îndreptățirea nu poate fi obținută prin nici o lucrare (nici o faptă) oricare ar fi ea. Ea este rezultatul credinței și numai al credinței<sup>11</sup>. Ceea ce ne face să spunem că omul este absolut incapabil să realizeze propria îndreptățire. Harul lui Dumnezeu este cel care ne îndreptățește. Îndreptățirea este o manifestare a îndurării divine (vezi Rm. 5, 8).

Îndreptățirea prin credință nu vrea să spună că este vorba de o perspectivă cu aspect magic, în care Cristos ispășește în locul nostru și ne înlocuiește la judecata lui Dumnezeu. O astfel de lectură nu ar atinge decât tangențial istoria concretă a oamenilor, cu luptele și suferințele ei. Acest tip de lectură nu ar corespunde modului în care Paul vorbește despre Dumnezeu „care-i va da fiecăruia după faptele lui” (Rm. 2, 3) și nici întrebărilor pe care Paul le pune în ce privește judecata lui Dumnezeu (Rm. 3, 4-8). Dacă citim 1 Cor. 3, 13 vom vedea că o judecată nu este posibilă decât pentru un om liber și nu aservit păcatului. Or, pentru apostol, în perioada dinainte de venirea lui Cristos, lumea întregă era aservită păcatului<sup>12</sup>. Iată de ce Dumnezeu a lăsat nepedepsite păcatele de-odinioară, în timpul îngăduinței sale (Rm. 3, 25-26). El nu l-a judecat pe om. Însă acum îi poate arăta dreptatea sa în timpul prezent (Rm. 3, 26).

Pentru a fi dreaptă, judecata lui Dumnezeu trebuie să fie una și aceeași pentru toți. Ea nu poate avea drept criteriu Legea pentru că aceasta nu a fost dată tuturor. Acum credința este criteriul întregii umanități (Rm. 3, 29-30).

A spune că Dumnezeu îndreptățește nu semnifică faptul că el ar declara drepti în mod miraculos pe cei care sunt sclavii păcatului. El judecă pe om drept după fapta în care vede maturitate și libertate creatoare, fără ca aceasta să nege omului prezența păcatelor.

---

<sup>10</sup> Acest verset a devenit celebru datorită interpretării lui Luther. Explicându-l, el a adăugat textului cuvântul „numai”: „*hominem justificari solum per fidem*”. Luther nu a fost primul care s-a exprimat astfel. Aceași formulă apare în Ambrosiaster (comentariu al Epistolelor pauline compus la Roma sub papa Damasus (366-384) și atribuit în mod eronat sf. Ambrozie, mărturie importantă a exegezei textului latin al Epistolelor pauline înainte de epoca sf. Augustin), la sf. Bernard și mai ales la sf. Toma de Aquino. Însă, pe parcursul acutizării polemicilor cu catolicii, Luther a venit cu noi formulări, așa cum a procedat în comentariul său la Epistola către galateni: „*fides sine et ante caritatem justificat*”. Vezi amănunte la T. O. B. 1989, p. 451; Focant 1997, p. 7; Brown 2000, p. 614; Ratzinger 2001, p. 45-46. Așa cum observă Claude Tresmontant, dacă omul este îndreptățit prin credință fără faptele Legii nu înseamnă că el este scutit să dovedească prin fapte credința sa, prin realizări concrete, reale. Cu scopul de a preveni o interpretare sofistică a gândirii pauline, Epistola lui Iacob înțelege prin „fapte” nu respectarea preceptelor iudaice, așa cum spune Paul, ci respectarea poruncii iubirii dată de Dumnezeu (Ic. 2, 14). Prin aceasta nu se înțelege că ar exista o contradicție între gândirea lui Paul și cea a lui Iacob. Este vorba, mai degrabă, de accente diferite puse în momentul explicitării aceluiași idei teologice fundamentale. Detalii în Tresmontant 1956, p. 118-119; Harrington 1971, p. 915-917.

<sup>11</sup> Harrington 1971, p. 831.

<sup>12</sup> Focant 1997, p. 8.



Putem înțelege mai bine acum aparentele contradicții care se ivesc atunci când Paul vorbește despre Lege, când la modul pozitiv, când negativ. Aceste contradicții se nasc din faptul că Legea este o etapă provizorie a planului lui Dumnezeu de mântuire. Ea este bună pentru omul „imatur” încă (vezi Gal. 4, 1-7), dar devine rea când omul se atașează de ea și o valorizează pentru ea însăși, fără să țină cont că ea subjugă și ne împiedică să trăim ca fii, ca moștenitori ai lui Dumnezeu, prin Isus Cristos<sup>13</sup>.

Paul știe că misiunea sa este aceea de a vesti Evanghelia pretutindeni. Din această perspectivă, în Epistola către romani, el clarifică răspunsul la o întrebare esențială pentru noi: care este destinul întregii umanități? Dacă grecii ca și iudeii sunt chemați la aceeași credință în Evangheliie, ei sunt deci mântuiți împreună, având un același destin, aparținând unei aceleași istorii umane<sup>14</sup>. Astfel, după ce a vorbit despre Moise și Lege (1 Cor.), despre Avraam și credința sa (Gal.), iată că apostolul se întoarce în timp „la origini” și la Adam (Rm. 5, 14).

În 1 Cor. 12, 13 și Gal. 3, 28, apostolul spune că „nu mai este iudeu nici elen” și că toți suntem una în Cristos Isus. Nu mai există deci o diferență între iudei și greci, ceea ce ne face să presupunem că a existat un timp când diferența aceasta era vădită. Paul spune că poporul iudeu și națiunile păgâne se află într-o aceeași situație, căci eliberarea adusă de Isus Cristos, reunind în aceeași credință iudeul și grecul deopotrivă (și de fapt fiecare persoană umană), arată că aceștia erau supuși unei aceleiași sclavii, victime ale aceleiași puteri a păcatului (vezi Rm. 3, 23-24). Vorbind despre experiența fundamentală a Botezului (pe care toți creștinii îl primesc), apostolul va clarifica și va arăta care este planul lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate, care este destinul ființei umane.

Mântuitorul creează între toți oamenii pe care îi reunește prin harul său o nouă comuniune, care depășește toate dezbinările ce îi separa. Însă înainte de această întâlnire toți oamenii erau uniți: uniți în umanitatea lor și supuși toți păcatului. Expresia „păcat originar” i se datorează lui Paul (Rm. 5, 12-14) și nu textului Genezei (Gen. 3)<sup>15</sup>. Paul spune că toți oamenii, urmându-l pe Adam, sunt atinși de păcat și că toți sunt eliberați prin moartea și învierea lui Cristos (Rm. 5, 15). Toți sunt capabili să facă binele și răul, să aleagă binele și răul, însă cel care comite răul va avea de suferit, pe când cel ce face binele va fi răsplătit.

Paul spune că prin neascultarea unuia (Adam) mulțimea oamenilor a devenit păcătoasă, pentru a adăuga repede că prin ascultarea Unuia (Isus) mulțimea a devenit „dreaptă” (Rm. 5, 19). Între toți oamenii există diferențe de limbă, de culturi, de dezvoltare. Dar păcatul lui Adam este cel al tuturor, credința lui Avraam este cea a tuturor fiilor săi spirituali și viața în Isus Cristos îi unește pe toți creștinii într-un singur corp<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Mourlon Beernaert 1997, p. 42.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

La începutul istoriei umane se află deci păcatul lui Adam. Explicațiile greșite date acestui „păcat de origine” au lăsat multe urme neplăcute în sufletele multora. Dacă însă știm să-l înțelegem pe Paul, vom observa că este necesară citirea împreună a celor două jumătăți ale afirmației; ele nu sunt separate:

Toți au păcătuit și sunt sub robia păcatului...

Toți sunt îndreptățiți și mântuiți în Isus Cristos...

Expresiile care par șocante (a) nu au sens decât atunci când vine imediat cealaltă jumătate din enunț (b), nu numai pentru a reda echilibrul, ci pentru a da adevăratul sens primei jumătăți (a). Când apostolul anunță Evanghelia tuturor, gândirea sa se bazează pe Scripturile poporului său. Singurul fragment din Biblie care poate aduce lumină asupra destinului întregii umanități este cel în care ni se vorbește despre Adam și Eva. Acest text este însă o expunere a unei căderi, vorbind despre destinul actual al umanității, care pare a fi crud, dar nu disperat. Din niște texte alcătuite după modelul miturilor<sup>17</sup> primitive din Orientul Mijlociu și scrise pentru a lăsa să se înțeleagă că Dumnezeu ar fi dorit să-i împiedice pe oameni să lase păcatul (și moartea) să intre în lume mulți comentatori au făcut o istorie în sensul modern al cuvântului, o realitate istorică ce ar fi garantată de Cuvântul lui Dumnezeu<sup>18</sup>. Paul nu vede aici o relație de tip istoric. El găsește în Geneză realitatea umană cu istoria ei dureroasă, realitatea aventurii în care Dumnezeu s-a angajat creând universul și mai ales umanitatea. Iubirea este cea care construiește această aventură, o iubire capabilă să salveze tot ceea ce este pe cale să se piardă și anume umanitatea liberă. Astfel putem înțelege valoarea alianțelor dintre Dumnezeu și om (Noe, Avraam, Moise și David).

În Epistola către romani este importantă adevărata relație a oamenilor cu Dumnezeu și adevărata percepție pe care oamenii trebuie să o aibă despre Dumnezeu. Or, percepția noastră este de multe ori falsă. În loc să privim lumea ca pe un dar al lui Dumnezeu și să-i mulțumim, îl bănuim de o gelozie ascunsă, crezând că Dumnezeu ar vrea să țină doar pentru El întreaga sa măreție. Sub forme diferite, fondul păcatului este același<sup>19</sup>. El desfigurează chipul lui Dumnezeu, atingând întreaga creație. Ni s-ar putea forma impresia că Dumnezeu este un Dumnezeu mânios, rău, care pedepsește păcatul. Nu este așa! Dumnezeu este îndelung răbdător. Dumnezeu cel Viu nu este Dumnezeul mâniei, ci Dumnezeul tandreței și al bunătății (Ex. 36, 4).

Astfel, „unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul” (Rm. 5, 20). Victoria harului se produce în locul în care păcatul și-a arătat puterea și fața sinistră. Căci greșala lui Adam scoate în evidență forța iubirii lui Dumnezeu (Rm. 5, 9. 10. 15. 17).

Secretul victoriei harului este iubirea lui Dumnezeu (Rm. 5, 5. 8 și 8, 35. 39). Această iubire este o experiență de pe urma căreia noi primim tot ce este bun și în același timp este o experiență pe care de acum înainte o purtăm în noi, căci „s-a vărsat

<sup>17</sup> Există texte care dau grupului ce le-a transmis adevăratul sens al vieții. Ele pot fi numite „mituri”, dar nu în sensul banal al unei istorii inventate, ci în sensul adânc al unui text inaugural, care include conștiința întregului grup. Fragmente de acest tip pot fi regăsite în cultura tuturor popoarelor, inclusiv în Biblie. Vezi amănunte la Vermeylen 1999, p. 89-94.

<sup>18</sup> Murlon Beernaert 1997, p. 44.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

în inimile noastre” (Rm. 5, 5). Prin și din această iubire unică Dumnezeu dă Fiului său puterea de a-și da viața pentru cei care-l urăsc. Dumnezeu ne dă Spiritul său, în care trăim experiența acestui dar. De acum înainte „ne lăudăm în nădejdea slavei lui Dumnezeu” și ne lăudăm chiar și în necazuri (Rm. 5, 2-3). Speranța noastră se întemeiază pe apartenența la umanitatea noastră a Fiului lui Dumnezeu. Astfel, „nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu vor putea să ne despartă de iubirea lui Dumnezeu cea întru Isus Cristos, Domnul nostru” (Rm. 8, 39). Acest verset este centrul teologiei pauline, reprezentând optimismul și încrederea creștinilor în planul de mântuire pregătit lor de Dumnezeu<sup>20</sup>.

Iată cum promisiunea eliberării definitive în Cristos eliberează de fapt omul de sub robia păcatului în vederea unei iubiri creatoare, pusă în slujba construirii istoriei.

### **Abrevieri bibliografice și bibliografie**

#### **Izvoare**

*Nouveau Testament interlinéaire grec/ français*, Alliance Biblique Universelle, Cerf/ Société Biblique Française, Paris-Swindon 1993.

*Noul Testament*, Sapienția, Iași 2002.

T. O. B. 1989

*Nouveau Testament. Traduction Oecumenique de la Bible*, Cerf, Paris 1989.

#### **Dicționare**

Vacant et alii 1933

A. Vacant și colab., *Dictionnaire de Theologie Catholique*, tome douzieme, Letousey et Ane, Paris 1933, p. 675-715.

#### **Lucrări generale**

Brown 2000

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

Harrington 1971

W. Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, Cerf, Paris 1971.

Robert-Feuillet, vol. II, 1957

A. Robert, A. Feuillet, *Introduction à la Bible. Nouveau Testament*, vol. II, Tournai 1957.

Vermeylen 1999

J. Vermeylen, *Dix clés pour ouvrir la Bible*, Cerf, Paris 1999

#### **Lucrări speciale**

Cerfaux 1962

L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Cerf, Paris 1962

Focant 1997

C. Focant, *Justification par la foi et liberation (Rm 1-8)*, Lumen Vitae, Bruxelles 1997.

Mourlon Beernaert 1997

P. Mourlon Beernaert, *Paul saisi par le Christ. Christologie des lettres de*

---

<sup>20</sup> Cerfaux 1962, p. 377.

*Paul*, Lumen Vitae, Bruxelles 1997

Ratzinger 2001

J. Ratzinger, Jusqu'où porte le consensus sur la doctrine de la justification?, *Communio*, nr. XXVI, 5, 2001, p. 41-57.

Tresmontant 1956

C. Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Seuil, Paris 1956

## ELEMENTE SIMBOLICE ÎN ROMANUL *ZACHEI ORBUL DE VASILE VOICULESCU*

Bianca MASTAN

**RÉSUMÉ: Éléments symboliques dans le roman *Zachée l'aveugle de Vasile Voiculescu*.** Cet article constitue une interprétation du roman *Zachée l'aveugle* de Vasile Voiculescu du point de vue de l'histoire des religions et surtout de l'analyse biblique. À une toute première lecture, on se trouve face à un fil narratif relativement simple; si l'on procède pourtant à la décodification des éléments symboliques bibliques, on plonge dans le monde du claire-obscur où la lumière dont le personnage a besoin ne peut pas être trouvée. Sa guérison s'avère impossible dans l'espace de l'ambiguïté, où le bien et le mal co-existent en harmonie, se dissimulant réciproquement. C'est pourquoi dans ce monde la vie est la première fonction affectée. C'est de l'extérieur que provient la déficience de Zachée et sa guérison ne peut pas s'accomplir dans un monde impure, mais seulement dans le monde où Christ est la lumière que les ténèbres ne peuvent pas vaincre.

### 1. Introducere

Articolul de față este o analiză a romanului<sup>1</sup> *Zabei orbul* a lui Vasile Voiculescu. Ceea ce îmi propun să realizez este o abordare din perspectivă biblică a unei teme literare. Ce m-a determinat să mă orientez spre o astfel de interpretare a romanului a fost, în primul rând, abundența simbolurilor biblice care fac din roman unul de factură religioasă. În al doilea rând, faptul că, până în prezent, critica literară nu a încercat un astfel de studiu al cărții decât într-o mică măsură. Voi aminti în acest sens articolele lui Ioan Petru Culianu, menționate și în bibliografie, prin care autorul explică anumite simboluri întâlnite în roman atât din punct de vedere biblic cât și în raport cu alte religii ale lumii.

Articolul are la baza elaborării sale consultarea criticii de specialitate pentru analiza literară, însă, pentru abordarea propusă, am folosit în primul rând romanul, încercând o analiza directă pe text, Sfânta Scriptură, pentru eventuale analogii, și mai multe dicționare de simboluri biblice.

Într-o mare măsură, interpretarea textului în urma analizei simbolice este personală, prin urmare, îmi asum eventualele concluzii eronate sau formulate în baza unor argumente mai puțin concludente.

---

<sup>1</sup> Despre specia literară în care trebuie încadrată opera, aprecierile criticilor sunt opuse datorită structurii narative de povestire (vezi: prefața la Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefață și cronologie de Roxana Sorescu, București, ed. Anastasia 1998, p. 43 și Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, București, ed. Minerva 1980, p. 203) și a dimensiunii de roman (vezi: Anton Cosma, *Romanul românesc contemporan*, vol. II, Cluj, Presa Universitară Clujeană 1998, p. 76).

## 2. Câteva premise

### 2. 1. Scurtă prezentare a genezei romanului

Vasile Voiculescu<sup>2</sup> dă dovadă, atât prin poezia religioasă cât și prin proza sa, de o dorință însetată de atingere a transcendentului, lucru dovedit prin nuvelele sale de factură fantastică<sup>3</sup> și prin dramaturgia sa<sup>4</sup>. Scrierile sale de factură religioasă nu se referă strict la religia creștină, ci preiau o sumedenie de simboluri din alte religii și culturi ale lumii, el însuși experimentând mai multe domenii ale misticii: „Am trecut prin toate fazele experienței mistice, de la budism la teozofie și o curiozitate pe care nu știu cum s-o explic m-a împins spre ocultism și chiar spre cărțile de chiromanție. Am avut o foame sufletească pe care n-am săturat-o nici cu literatura, nici cu vreo faptă mare”<sup>5</sup>. Pe lângă această mărturisire, în articolul Confesiunile unui scriitor și medic apărut în revista *Gândirea* în octombrie 1935 va declara următoarele: „Legăturile dintre artă și credință sunt vechi legături de pură dependență. Arta nu a relevat. Arta a slujit totdeauna credința, de-a lungul tuturor religiilor. De când arta a devenit ea însăși o religie, care cere credincioșilor săi să o slujească numai pe ea, să ție numai ritul și formele ei, de atunci nu se mai poate sluji drept la doi domni. Cine vrea să facă artă pură trădează credința cea pură. Adevărata inspirație religioasă, care mai poate împreuna arta și credința, a rămas numai rugăciunea”.

Prin romanul *Zabei orbul* el ne oferă o noua formă de rugăciune, de alergare spre divinitate, însă într-o modalitate mai puțin concretă. Punctul de plecare al scriitorului în redactarea cărții este în anul 1949 când scrie ultimul capitol al cărții, *În satul Cervoiului*, urmând ca abia între anii 1952-1954 să scrie celelalte capitole<sup>6</sup>. Cu toate acestea, romanul va fi editat pentru prima dată în anul 1970, la editura Dacia, Cluj-Napoca, după șapte ani de la moartea autorului.

Tema orbului nu este necunoscută autorului. În poemul *Orbul* aparținând volumul de poezii *Destin* din 1933, Voiculescu va reinterpretă episodul vindecării orbului prin atingerea ochilor cu noroi<sup>7</sup>. Accentul cade aici nu pe vindecarea fizică, ci pe vindecarea spirituală: „De cum mi-ai deschis ochii de tină,/ Văd lucruri, dar nu zăresc lumină./ Ce folos că mi-ai redat privirea,/ Eu n-așteptam vederea, ci mântuirea.”

### 2. 2. Subiectul romanului

La o primă lectură, romanul simbolic *Zabei orbul* nu pare a fi nimic mai mult decât epopeea unui orb gigantic prin lume în căutarea vindecării. Destinul său nu este unul simplu. Rămas fără vedere datorită consumării unei băuturi otrăvite, pornește spre schitul Derventului, locul în care credea că își va putea recăpăta vederea. În drumul său spre

<sup>2</sup> Prozator și poet român a cărui operă va cunoaște adevărata apreciere doar *post-mortem* datorită regimului politic comunist în care și-a desfășurat activitatea creatoare. Datorită orientării religioase pe care opera sa o are, va fi arestat în 1958, cinci ani mai târziu decedând (25/26 aprilie 1963).

<sup>3</sup> Dintre nuvelele fantastice se pot aminti: *Șarpele Aliodor*, *În mijlocul lupurilor*, *Ultimul Berevoi*, *Loștrița* etc.

<sup>4</sup> Vol. *Dubul pământului – Teatru românesc*, București, Fundațiile culturale regale 1943.

<sup>5</sup> Interviu acordat lui N. Crevedia, *Universul literar*, 18 mai 1930.

<sup>6</sup> Tabel cronologic de Roxana Sorescu în V. Voiculescu, *Zabei orbul*, editura Herra, p. 16-17.

<sup>7</sup> In. 9, 1-41.

împlinirea idealului se strecoară mai mulți călăuzitori, care, oferindu-i ajutorul, nu doresc decât să profite de forța lui fizică și de naivitatea sa. Pentru Panteră, prima călăuză, *o bălțătură sălbatecă*, cazul preferat al medicilor și spaima târgurilor și a bălciurilor, Zahei este cerșetorul ideal, „o mină de aur”, cea mai bună momeală pentru lipitorile bălților, un robot care învârte o comedie în bălci. Pentru Caliopi, curtezana senzuală și cu gusturi rafinate, orbul este bărbatul cel mai indicat pentru „mari izbânzi ale patimii”, în timp ce pentru arendașul Lagradora este cel care-i va ispăși pedeapsa pentru uciderea Caliopei, țiutoarea lui. Din acest moment, destinul său ia o întorsătură radicală.

În cei cincisprezece ani petrecuți în ocnă va avea prilejul să-și găsească iluminarea interioară. Voiculescu reușește să înfățișeze o lume neagră, a obscurului în lumina rece a „negrei catedrale”, o lume ce încearcă să copieze viața exterioară după propriile legi, o lume degradată, mizeră, însă nu dezumanizată. Acest spațiu va fi locul cel mai luminos pentru Zahei sub călăuzirea lui Boeru, unul dintre cei care a reușit să se impună printre ocnași ca lider.

Momentul în care părăsește ocna reprezintă pentru Zahei un nou început spre necunoscut. Singur, în incapacitatea fizică de a vedea – cu un corp marcat de anii grei ai detenției – „orbului nu-i rămăseseră numai osemintele instinctelor, scheletul firii lui sălbătice, ciolanele tari ale urii și ale răzbunării”; de aceea, la eliberare rămâne o vreme sprijinit de zidurile închisorii „izgonit parcă din paradis”. Urmează un nou șir de rătăcirii prin lume spre schitul Derventului, însă ajuns acolo, în locul lui nu mai găsește nimic altceva decât „o movilă înaltă de moloz și cărămizi, sub care pierise crucea tămăduitoare” și „câteva păsări sălbătice”. Pus în fața unei realități atât de greu de acceptat, atitudinea lui este surprinzătoare: „N-a țâșnit măcar o singură scânteie, din fundul orbeniei lui. (...) S-a lăsat dus înapoi de mână ca un copil”. Deznădejdea-i este exteriorizată prin dorința de a se arunca în apele Dunării care, însă, îl încarcă de vitalitate.

Singurul scop al existenței sale este acum răzbunarea pe cârciumarul care-l orbise și pe arendașul căruia îi datora anii petrecuți în ocnă. Destinul îl privează și de acest lucru, deoarece aceștia au căzut victime ale evenimentelor istorice din perioada detenției lui – primul război mondial, în cazul cârciumarului Stavarache, respectiv, răscoala de la 1907, pentru arendaș.

Speranța vindecării reînvie. În satul Cervoiului, un preot olog săvârșește vindecări miraculoase. Cei doi își vor completa incapacitățile fizice printr-o fuziune: Zahei îl va căra în spinare iar preotul îi va reda parțial vederea ținându-i mâna pe cap. Însă preotul săvârșește un dublu sacrilegiu: vrea să boteze un copil muribund pentru a-l umili pe tatăl acestuia, preotul tânăr al satului, dar copilul moare înaintea săvârșirii actului ritualic iar, în disperarea sa, preotul răstoarnă potirul cu Euharistia. Acest fapt nu-i cauzează doar pierderea harului tămăduitor, ci și moartea. Astfel, Zahei rămâne din nou fără vedere „încremenit într-o metanie năruită, așteptând să se scoale amândoi la trâmbița judecării de apoi”. Acesta este pe scurt itinerarul existențial al orbului Zahei.

### 3. Elemente simbolice în roman

Faptul că romanul este unul ce tratează un subiect de factură religioasă este remarcat chiar din titlu.

### 3. 1. Numele personajului principal

Numele personajului ne duce imediat cu gândul la vameșul Zahei din Noul Testament care, în urma vizitei lui Isus în casa sa, se hotărăște să-și îndrepte greșelile și să-și împartă jumătate din avere săracilor. În rândurile ce urmează voi încerca o punere în paralel a celor două personaje.

Despre etimologia cuvântului *Zahei* se pot spune următoarele: *Zabreies* înseamnă în grecește *violent*<sup>8</sup>. Latura violentă a orbului este evidențiată în mai multe momente ale evoluției lui în roman: în spital „nu-l potoliseră decât cu doctorii amorțitoare”, iar – în momentul în care circarii îl provoacă – Zahei este „gata să plesnească pe oricine s-ar fi apropiat”. Așadar, nu întâmplător Voiculescu și-a numit astfel personajul. Despre vameșul Zahei evanghelistul nu ne oferă nici o informație în acest sens. Un alt termen grecesc care trimite la etimologia numelui este *zabreios* și înseamnă „care are nevoie (de)”<sup>9</sup>.

De ce au nevoie cei doi?

Cele două personaje – Zahei orbul și vameșul Zahei – par a fi personaje antitetice raportat atât la trăsăturile fizice, cât și la poziția socială a fiecăruia. Astfel, despre Zahei orbul știm că este „un voinic năstrușnic” având un „piept athletic”, „brațele căzute (...) își atârnau buturii cărnăși” capul lui este un „masiv gogonat” iar „grumazul puternic numai coarde și mușchi”. În opoziție cu acest „Hercule”, vameșul Zahei este un om mic de statură.

Pe plan social, diferențele dintre cei doi sunt la fel de evidente: orbul este „fecior de pescar, rămas de mic fără părinți și crescut prin chervanalele bălților Dunării” ale căror ape îl chemă cu dor, și hrănit doar cu pește, pe când vameșul este „om bogat, mai marele vameșilor”<sup>10</sup>.

Ce au totuși în comun cei doi Zahei? Ei se înrudesc prin dorința de a vedea. Ceea ce Zahei orbul caută nu este doar o vindecare anatomică, ci și o iluminare lăuntrică, iar vameșul vrea să-l vadă pe Isus. Așadar, ambii au nevoie de Lumină, lumina pe care Cristos ne-o oferă: „Eu sunt lumina lumii. Cine mă urmează, nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții”<sup>11</sup>.

De remarcat este și faptul că episodului biblic care ne înfățișează vizita lui Isus la vameș îi este precedent vindecării unui orb cerșetor<sup>12</sup>. Singura condiție pe care Mântuitorul o impune pentru ca acesta să fie vindecat este credința. Să fi încercat Voiculescu să asocieze în romanul său cele două personaje (orbul cerșetor și vameșul)? Atunci ce-i lipsește eroului pentru a dobândi vindecarea având în vedere faptul că pe parcursul romanului ne convinge că are credință în puterea lui Dumnezeu? Asta voi încerca să evidențiez pe parcursul analizei mele.

<sup>8</sup> Ioan Petru Culianu, Mit și simbol în proza lui V. Voiculescu, *Studii românești*, vol. I, București, editura Nemira 2000, p. 19-20.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Vameșii erau persoanele care ridicau taxele de trecere dintr-o provincie romană în alta. Venitul lor era mare datorită faptului că taxele erau aplicate în mod arbitrar de fiecare dintre ei.

<sup>11</sup> In. 8, 12.

<sup>12</sup> Lc. 18, 35-43.



### 3. 2. Apa

Romanul insistă pe legătura ce există între personaj și apă. Simbolul magico-religios al apei este multiplu: suma universală a virtuților: ele sunt *font et origo*, rezervorul tuturor germenilor, ele simbolizează substanța primordială din care toate formele se nasc și în care toate se reîntorc, prin agresiune sau cataclism<sup>13</sup>.

Să vedem cum aceste simboluri se descoperă în textul romanului propus spre analiză. Apa afundării și a mântuirii<sup>14</sup> ne este înfățișată în momentul în care puhoaiile Buzăului îi înecă falșii tovarăși în drum spre Dervent. Voiculescu ne ilustrează un nou potop, o răzbunare a apelor asupra celor care au profitat de neputința orbului, episod ce poate fi asociat cu povestea potopului din Vechiul Testament<sup>15</sup>: „umflată ca o creastă uriașă, neagră-vânăta, unda se rostogolea furioasă înaintea puhoiului”, „apele năboiau sodom, într-un iureș nebun”, „unda îi izbi”, „ai fi zis un iezer liniștit, dacă n-ai fi amețit privind iuțea sa sălbatică cu care apele alergau urlând”. Potopul apelor îl cruță pe Zahei, ba mai mult, îi dă prilejul de a se salva, desfăcându-se din mijlocul vârtejurilor o undă mică, o șuviță de șuvoi aparte, pusă de-a curmezișul balaurilor de puhoiae, și bătând către mal”. Zahei ne apare ca un alt Noe. Dacă nu dispune de o arcă, are îngăduința apelor pentru a fi singurul care să se mântuiască, pentru a-și putea duce la bun sfârșit drumul spre lumină. Simbolul potopului are drept corespondent o a doua moarte a sufletului, dar echivalează cu o reintegrare trecătoare în nediferențiat, urmată de o nouă creație, de o nouă viață sau de un om nou<sup>16</sup>. Episodul poate fi asociat, de asemenea, cu trecerea poporului Israel prin Marea Roșie<sup>17</sup>. Scena biblică înfățișează rolul salvator al apei (traversarea Mării Roșii este calea pe care Dumnezeu o oferă poporului ales pentru a scăpa de urmărirea oastei Faraonului), dar și natura ucigătoare a apei (prin înecarea oastei).

Cufundarea în apă simbolizează reintegrarea în modul nediferențiat al preexistenței. Apele implică atât moartea, cât și renașterea, pentru că presupun întotdeauna o regenerare: pe de o parte, disoluția este urmată de o „nouă naștere”, pe de altă parte, imersiunea fertilizează și amplifică potențialul vieții<sup>18</sup>.

Fragmentul în care, deznădăjduit din cauză că a ajuns prea târziu la schit, se arunca în apele Dunării cu intenția de a se îneca este, de asemenea, de o mare valoare semnificativă. În loc să-l ucidă, „apele credincioase nu-l uitară: îl primesc bucuoase ca pe fătul lor bun, îl spală de păcate, îl leagă în brațele lor puternice și-l mângâie, în loc să-l înghită ca pe un nemernic. Înotătorul auzea cum ele îi dau iar gust și îndemn la viață”. Așadar, apa îndeplinește aici un rol purificator, reprezintă o sursă de viață la fel cum în Biblie spălătul dobândește o valoare rituală<sup>19</sup>, de spălare a păcatelor: „Apoi vă voi stropi cu

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Morfologia religiilor – prolegomene*, editura Jurnalul Literar 1993, p. 125.

<sup>14</sup> Maurice Cocagnac, *Simboluri biblice. Lexic Teologic*, București, editura Humanitas 1993, p. 55.

<sup>15</sup> Gen., 7-8.

<sup>16</sup> Miercea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, București, editura Humanitas 1994, p. 187.

<sup>17</sup> Ex. 14, 26-31.

<sup>18</sup> Miercea Eliade, *Imagini...*, p. 187-188.

<sup>19</sup> Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 58.

ape curate și vă voi curăți de toate spurcăciunile voastre”<sup>20</sup>. Un exemplu în acest sens găsim și în Psalmul 50, 3 și 8: „Mai vârtos mă spală de fărădelegea mea și de păcatul meu mă curățește (...)/ Spăla-mă-vei și mai vârtos decât zăpada mă voi albi”. Să nu uităm nici minunea pe care Dumnezeu o săvârșește prin Moise făcând să țâșnească în deșert apă, o apă a vieții, pentru a feri poporul Israel de sete<sup>21</sup>. Purificarea prin apă se datorează proprietății acesteia de a dezintegra orice formă, de a aboli orice istorie; nimic din ce a fost mai înainte nu mai subzistă după o imersiune în apă<sup>22</sup>.

Îmbrățișarea dintre Dunărea mamă și orb, fiul ei, poate fi considerată un botez raportându-o la imaginea iconografică a Botezului lui Isus în râul Iordanului: Isus este cuprins între apele Iordanului și lumina ce izvorăște din cer ca reprezentare a glasului Tatălui ce-l recunoaște ca pe Fiul său *cel iubii*<sup>23</sup>. Că această imersiune în apele Dunării poate fi văzută și ca un botez este evidențiat prin efectul pe care îl are asupra lui Zahei, cel de regenerare. Acest efect este admirabil reprezentat de Ioan Gură-de-Aur (Omilia XXV, 2) care, vorbind despre plurivalența simbolică a botezului scrie: „El reprezintă moartea și înmormântarea, viața și învierea... Când ne cufundăm în apă, ca într-un mormânt, omul vechi este înecat, în întregime înmormântat; când ieșim din apă, apare dintr-o dată omul nou.”<sup>24</sup>

Pot fi surprinse aici și alte semnificații ale apei, însă consider că sunt concludente cele expuse mai sus pentru a evidenția, din nou, interpretarea teologică pe care o propun destinului lui Zahei<sup>25</sup>.

### 3. 3. Șarpele

În proza lui Voiculescu, șarpele este unul din simbolurile cele mai fascinante, în special prin caracterul ambiguu pe care i-l imprimă. Ultimul capitol al romanului, capitol care în întregime poartă o semnificație religioasă deosebită<sup>26</sup>, este marcat de prezența șarpelui.

În vechea biserică din pădurea satului Cervoiului în care preotul în fuziune cu Zahei slujește, după ce timp de mai mulți ani fusese lăcașul dobitoacelor sălbatice și al cailor furați de către preot, la auzul clopoțelilor cădelniței, un șarpe iese „de sub talpa altarului”. Acesta va fi hrănit cu lapte dintr-un vas așezat lângă „cristelnița pentru botezuri” pe care, de asemenea, exista „un șarpe meșteșugit să ajungă sus la buze, unde, după ce alcătuita două toarte, înălța capul (...) să privească deasupra apei.” Pe suprafața vasului sunt sculptate în bronz două imagini care „tălmăceau înțelesul”: prima îl reprezintă pe Moise înălțând șarpele de aramă spânzurat pe o stinghie și toți câți ridicau ochii la el se vindeau. În cea de-a doua Cristos zvârcolit se răsuca la fel pe crucea sub care se deschideau gropile morților înviați.

<sup>20</sup> Ez. 36, 25-26.

<sup>21</sup> Ex. 17, 5-6.

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *Morfologia...*, p. 129

<sup>23</sup> Mc. 1, 10-11.

<sup>24</sup> M. Eliade, *Imagini...*, p. 190

<sup>25</sup> Apa ca mamă ocrotitoare poate fi interpretată și prin prisma complexului lui Oedip

<sup>26</sup> Critica l-a considerat a fi incompatibil cu primele capitole tocmai datorită acestei puternice încărcături religioase.

Cele două imagini gravate pe vas ne trimit direct la textul Bibliei: Num. 21, 8-9 – prima reprezentare: „Iar Domnul a zis către Moise: «Fă-ți un șarpe de aramă și-l pune pe un stâlp; și de va mușca șarpele pe vreun om, tot cel mușcat care se va uita la el va trăi». Și a făcut Moise șarpele de aramă și l-a pus pe un stâlp; și când un șarpe mușca vreun om, acesta privea la șarpele de aramă și trăia.” Și In. 3, 14-15 – a doua reprezentare: „Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică.”

Faptul că descifrarea simbolică a șarpelui este ambiguă este marcat de chiar etimologia termenului. Denumirea ebraică care desemnează termenul *șarpe* este, în general, *nāhāsh*. În cazul șarpelui de arama termenul folosit este *sarāph* (plural *separhim*), a cărui traducere în română este „șarpe veninos” (sau „șarpe înfocat”)<sup>27</sup>. Însă, serafimii sunt un rang îngeresc<sup>28</sup>. Prin urmare, în reprezentările de pe vas, șarpele ne apare ca simbol al Divinității. Evidența acestui lucru este dată și prin faptul că obiectul pe care este reprezentat este unul cu valoare ritualică de sfințire, fiind vorba de vasul de botez. Vasul nu este niciodată gol, ci cu apa peste care se înalță șarpele gravat. După cum știm, în textul biblic, șarpele de aramă are rolul de a vindeca, ba chiar de a dăruia viața celor mușcați de șerpui veninoși. Era suficient ca suferinzii să privească spre șarpe pentru a trăi. Șarpele gravat pe vas privește în apă, așadar, îndeplinește rolul de purificator al apei, transformându-o în apa botezului.

Pe lângă aceste reprezentări iconografice, în roman apare un șarpe viu care va asista la ritualul liturgic și va fi blagoslovit de către preot. După cum menționam și mai sus, el apare de sub talpa altarului la auzul clopoțelilor cădelniței. Între el și preot se naște o legătură strânsă. Nici o liturghie nu se săvârșește fără ca mai întâi șarpele să fie hrănit cu lapte încălzit la sânul lui, iar întârzierea șarpelui la auzul clopoțelilor (din momentul final) este pentru preot *un semn rău*. Într-adevăr, premoniția lui va fi confirmată de șirul de evenimente ce va urma. Atât șarpele cât și preotul vor muri într-un mod mai puțin firesc: șarpele este călcat pe cap de către Zachei, iar preotul moare în urma săvârșirii unor sacrilegii. Dacă pentru preot prezența șarpelui în altar este un semn de confirmare a prezenței lui Dumnezeu, în Vechiul Testament șarpele în templu este considerat a fi obiect de cult păgân și este distrus: „Și a stricat șarpele cel de aramă, pe care-l făcuse Moise; chiar până în zilele acelea fiii lui Israel îl tămăduiau și-l numeau Nehuștan”<sup>29</sup>. În general, în Biblie șarpele este văzut ca reprezentare a răului. În acest sens, textele Sfintei Scripturi sunt concludente. Începând cu Vechiul Testament unde este considerat a fi „cel mai șiret dintre toate fiarele de pe pământ”<sup>30</sup> și *cumpli*<sup>31</sup>, în Noul Testament el este considerat de origine demonică<sup>32</sup>.

A demonstra că în contextul romanului prezența acestei vietăți este una ce-l reprezintă pe Satana este dificil datorită rolului pe care preotul îl asumă.

<sup>27</sup> I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 22.

<sup>28</sup> Is. 6, 1-2.

<sup>29</sup> 4 Rg. 18, 4.

<sup>30</sup> Gen. 3, 1.

<sup>31</sup> Înț. 16, 5.

<sup>32</sup> Lc. 10.19; Apoc. 12, 9; 20, 2; In. 8, 44.

Viclenia șarpelui este evidențiată în momentul în care el se ridică pe vasul de botez pentru a imita poziția șarpelui de aramă (analizat mai sus) și a se înălța și el deasupra apei. Este un mod de a induce în eroare, de a-și atribui o altă personalitate. Efectul este impurificarea apei, fapt care cauzează imposibilitatea botezării copilului. Dacă șarpele de aramă avea rolul de a dărui viață, celălalt este aducător de moarte. Deznodământul romanului îl surprinde pe șarpe în *chinurile năpârlirii*, adică în momentul demascării, moment ce aduce cu sine seria de sacrilegii și de morți (a șarpelui, a copilului nebotezat, a preotului și, se pare, a orbului). Astfel, prezența diavolului este evidentă. Moartea șarpelui este, de asemenea, de factură simbolică biblică: Zahei „în drum călca pe capul șarpelui adormit care, strivit, icni un ușor țipăt, ca un sughiț”. Sfârșitul lui este identic cu predestinarea pe care Dumnezeu i-o face: „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul”<sup>33</sup>. Faptul că Zahei nu-l ucide în mod intenționat nu înseamnă că moartea lui nu este o răscumpărare. Dușmănia nu este între șarpe și Zahei, ci între șarpe și cea a cărui sămânță este orbul. Cea pe care Zahei o recunoaște ca mamă nu este o femeie, ci este Dunărea, adică apa. Cea pe care șarpele din povestire o impurifică, de asemenea, nu este o femeie ci apa din cristelnița pentru botezuri. Așadar, în cazul textului literar, dușmănia este pusă între șarpe și apa.

În contextul biblic, șarpele nu ripostează la auzul sentinței, și-o asumă în tăcere. În cadrul romanului, deși este adormit, deci într-o stare inconștientă, în momentul morții scoate un țipăt; este singura cale de împotrivire în fața destinului său.

### 3. 4. Simbioza orb-olog

Ultimul capitol al cărții este de încercătură simbolică și prin reprezentarea celor două personaje ale sale – Zahei și Popa Fulga – în simbioză: Zahei îl cară în spinare pe preotul olog care îi va reda orbului vederea prin punerea mâinilor pe creștetul acestuia. Avem aici imaginea ființei reîntregite<sup>34</sup>.

Problemele pe care această ființă născută din fuziunea celor doi le pune sunt exprimate de însuși Zahei prin întrebările pe care i le adresează preotului: „Nu cumva, părinte, noi amândoi alcătuim fiara cea cu două capete a apocalipsului?” Ei nu pot fi fiara apocalipsului pentru că „fiara aceea are un singur cap și șapte coarne pe el”, însă ființa formată este tot de natură animalică: „patru urechi lungi, și nici un fir de minte dedesubt.” Diferențierea dintre cele două fiare se face în baza numărului de elemente fizice care le compune. Fiara apocalipsei din descrierea lui Voiculescu are un singur cap și șapte coarne<sup>35</sup>.

Să ne oprim asupra semnificațiilor pe care cifrele din descriere le au în cultura iudaică. Cifra unu (un cap) reprezintă cifra perfecțiunii, la fel și cifra șapte (șapte coarne). Numărul doi (două capete) este considerat un număr imperfect, fiind cuprins între două numere perfecte (unu și trei), iar patru (patru urechi) este compus din doi și doi. Astfel, ființa pe care cei doi o compun prin simbioză este o reprezentare a imperfecțiunii, prin

<sup>33</sup> Gen. 3, 15.

<sup>34</sup> Cf. I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>35</sup> În realitate, în Apoc. 13; și Apoc. 17, fiara are zece coarne și șapte capete.

analogie cu numărul elementelor care o formează, iar fiara apocalipsei în viziunea preotului este întruchiparea perfecțiunii.

### 3. 5. Preotul

Așa cum și celelalte elemente simbolice și religioase prezente în roman au o semnificație bivalentă în raport cu balanța bine/ rău, tot așa și preotul are un statut ambiguu în același raport. Pe de o parte, prin minunile săvârșite și prin statut<sup>36</sup>, el este slujitorul Domnului. Doar prin rugăciune harul său se declanșează asupra bolnavului: „lăsa patrafirul pe creștetul plecat, deschidea evanghelia și citea, desfăcea ceaslovul și spunea molitva”. Există însă în text pasaje în care preotul este învăluit parcă de un mister demonic. Acest mister se declanșează în general în urma întrebărilor orbului. Am văzut mai sus un prim moment prin răspunsul preotului cu privire la fiara apocalipsei.

De asemenea – răspunzându-i la întrebarea: „Nu cumva îi fi Sfințenia ta îngerul care mă cârmuiește la vindecare?” – preotul se asociază cu o identitate satanică: „îngerul ți-ar sta de-a dreapta și te-ar călăuzi de mână, nu ca mine, cocoțat în cărca ta, cum stau numai diavoli.” O altă formă de a descoperi identitatea preotului o încearca Zahei prin întrebarea: „Cum ți-s ochii, părinte?” Însă, Popa Fulga nu știe ce să-i răspundă, folosind pretextul că i-a uitat. Uitarea să fie semn al îmbătrânirii sau, mai mult, semn al nerecunoașterii propriului suflet<sup>37</sup>? Ambiguitatea se declanșează aici inclusiv în autocunoaștere: a uitat cum îi erau ochii, dar nu știe nici cum îi sunt azi: „Nu mai știu – se-ncurca popa – i-am uitat.” De observat faptul că întrebarea cere un răspuns privitor la momentul prezent iar răspunsul dat de către Popa Fulga trimite la o realitate a momentului trecut<sup>38</sup>. Este soluția imediată pe care cel întrebat o găsește pentru a evita răspunsul cerut. Întrebările îl incomodează pe preot, îl înfioară, îl iau prin surprindere: uneori însă ticluirile orbului îl clătinau. Toate aceste reacții spontane dovedesc o umbră de mister, de tănuire<sup>39</sup>.

### 4. Concluzie

Dacă la începutul expunerii mele prezentam un traseu al personajului relativ simplu ca mod de narare, iată că, decodând elementele simbolico-biblice, constat că, dincolo de aparent, se înfățișează o lume a clar-obscurului în care singurul element cu o identitate definită este însuși Zahei. Este singurul care va rămâne până la sfârșit într-o ipostază concretă: cea a unui orb al cărui ideal este vindecarea (atât în plan fizic, cât și spiritual). Nici în cele mai dramatice momente ale evoluției lui în roman, el nu va renunța la speranța unei tămăduiri. El se desparte de roman așteptând „într-o metanie năruită” să se scoale la „trâmbița judecății de apoi”. Dacă idealul vieții lui nu a putut să se realizeze în viața de pe

<sup>36</sup> Cf. Fernand Comte, *Dicționar de creștinism*, București, editura Niculescu 1999, p. 248, preoții sunt funcționarii a ceea ce este sfânt; preoția este o funcție și o putere capabilă să ia contact cu divinitatea.

<sup>37</sup> Ochii sunt părțile corpului care, pe lângă funcția lor anatomică de a da vedere spre lumea exterioară, au și rolul de dezvăluire a sufletului.

<sup>38</sup> Evidențiat atât prin adverbul *mai*, cât și prin verbul la modul indicativ, timpul perfect-compus *am uitat*.

<sup>39</sup> A nu se confunda cu misterul pe care cunoașterea lui Dumnezeu îl presupune, acest mister fiind mai degrabă o incapacitate de cuprindere a rațiunii umane. În contextul romanului, este vorba de o tănuire intenționată a unor aspecte ce țin de personalitatea personajului.

pământ, în ciuda tuturor loviturilor pe care ea i le dă, el nu renunță la lupta pentru împlinirea lui nici dincolo de moarte. Moartea lui este de fapt un nou episod din aceasta epopee a lui spre Lumină. Faptul că personajul își încheie traseul spre vindecare prin moarte nu înseamnă că destinul lui a fost unul al eșecului, ci o triumfare în lumina vieții de apoi.

Revenind la întrebarea care a rezultat în urma analizei etimologice a numelui Zahei – ce-i lipsește personajului pentru a dobândi vindecarea? – o voi reformula în contextul în care romanul se încheie fără ca vindecarea să se realizeze:

Ce-i lipsește personajului pentru a dobândi vindecarea în această viață? Vindecarea lui era imposibilă într-o lume a ambiguității. Nici unul din elementele care-i definesc existența nu este concret. Începând de la nume (care, așa cum am văzut, se explică printr-o amplă antiteză, la rândul ei biplană – fizică și socială – cu personajul biblic – personaj cu o identitate definită și cu un destin îndreptat spre mântuire), continuând cu elementul care părea a fi cel mai important pentru existența lui, apa (simbolizată de asemenea bivalent) sau șarpele (martor al presupusei lui vindecări) și terminând cu preotul Fulga (cu care încearcă chiar o completare a handicapurilor prin unire fizică), toate sunt de fapt reprezentări ale obscurului. Nu se identifică în totalitate nici cu forța divină, nici cu cea demonică. Binele și răul trăiesc în aceste identități în perfectă armonie. Nu există nici un moment în care talerele acestei balanțe să se încline mai mult pe partea unuia dintre cele două elemente. Cele două laturi care explică simbolurile nu se vor trăda, ci se vor camufla una pe alta în momentul în care una dintre ele poate fi descoperită. Nu avem nici o reprezentare pură a luminii și nici un întuneric pur. Așadar, în aceasta lume a clar-obscurului, a bivalenței, vederea este prima funcție care are de suferit. În acest amalgam de nuanțe, este imposibil să poți descifra ceva cu exactitate.

În concluzie, deficiența lui Zahei este una ce vine din exterior. Nu este de mirare că vindecarea lui nu s-a putut împlini aici, într-o lume infestată de impur. Spațiul în care vindecarea este posibilă este cel în care Cristos luminează și unde nici o umbră a întunericului nu poate cuprinde această lumină.

## LA QUESTIONE DEL METODO IN TEOLOGIA

Andrzej PERZYŃSKI

**REZUMAT: Chestiunea metodei în teologie.** Articolul descrie itinerariul teologiei de la o formalitate preconciliară, la o teologie postconciliară, scoțând în evidență motivul acestei tranziții. Conciliul Vatican II a constituit un punct de cotitură pentru teologie deoarece a schimbat înțelegerea revelației, privind-o dintr-o perspectivă istorică și aplicând această perspectivă teologiei. În acest mod a avut loc trecerea de la o teologie existențialistă (care corespunde unei viziuni existențialiste asupra credinței, revelației și analizei adevărului) la o teologie structurată pe istorie (care corespunde înțelegerii credinței, revelației și adevărului în schimbarea lor istorică, ele fiind noțiuni fundamentale ale teologiei). Concluzia arată că limitările teologiei preconciulare pot fi reduse la separarea instituționalizată în mod arbitrar a rațiunii de credință. Astfel, ele pot fi depășite prin reîntoarcerea la unitatea antropologică dintre credință și rațiune.

La questione del metodo e sempre all'ordine del giorno in ogni disciplina. Sembrava potessero far eccezione le discipline di carattere sperimentale che per il loro procedimento basato essenzialmente sulla osservazione empirica si riteneva potessero svilupparsi per incremento lineare e accumulativo progressivo delle nozioni; in realtà si è dovuto riconoscere che l'eccezione è almeno dubbia, perché il riferimento all'osservazione sperimentale non è mai esclusivo, in quanto non è isolabile dalla precomprensione più o meno riflessa, entro la quale assume senso e che funge da supporto teorico sempre esposto a „rivoluzioni” di carattere anche radicale<sup>1</sup>.

In ogni caso non fa eccezione la teologia. Da quando esiste ha dovuto dibattere la questione del metodo. In epoca medievale, nel riferimento al quadro aristotelico della scienza, il dibattito ha contrapposto i sostenitori della teologia come scienza „speculativa” (S. Tommaso), ai sostenitori della teologia come scienza „pratica” (Duns Scoto)<sup>2</sup>. All'inizio dell'epoca moderna, nella tensione a superare il quadro aristotelico della scienza, sotto la duplice convergente pressione del nominalismo e dell'interesse per la scienza empirica, si profila la ristrutturazione della teologia come „composizione” di teologia „positiva” e teologia „speculativa” (Melchior Cano). Sul finire dell'epoca moderna, Leone XIII (enciclica *Aeterni Patris*, 1879), propizia efficacemente la ristrutturazione della teologia, mediante la restaurazione della „filosofia tomista”<sup>3</sup>. In epoca contemporanea il concilio Vaticano II, mettendo a tema la nozione di rivelazione (costituzione *Dei Verbum*), mette a

---

<sup>1</sup> Cf. Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1972.

<sup>2</sup> Cf. I. Biffi, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano 1995; *idem*, *Grazia, ragione e contemplazione. La teologia, le sue forme, la sua storia*, Jaca Book, Milano 2000.

<sup>3</sup> Cf. C. Colombo, *La metodologia teologica dal 1900 al 1950*, *idem*, *Scritti teologici*, Venegono Inf. 1966, p. 9-31.

tema il fondamento della teologia, postulandone la ricomprensione (decreto *Optatam totius*). Ovviamente è solo la rievocazione delle grandi tappe di un compito mai interrotto e continuamente ripreso<sup>4</sup>.

Superfluo richiamare che la messa a tema della rivelazione nella costituzione *Dei Verbum*, non era intenzionata direttamente alla teologia; ma aveva una valenza generale per la vita della chiesa e coerentemente per la storia dell'umanità cui la chiesa partecipa direttamente e attivamente. Se, da un lato, raccoglieva il risultato di più di un secolo di ricerca scientifica intorno alla „questione biblica”; d'altro lato esprimeva la tensione profonda del „popolo di Dio” di risalire al proprio principio e di abbeverarsi alle proprie sorgenti. Precisamente lo studio della „questione biblica”, aveva mostrato che essa non era solo questione di scienza; ma sopra tutto questione di vita per il „popolo di Dio”. Ormai uscito, grazie alle mutate condizioni sociali dallo stato di minorità intellettuale, e grazie alle mutate condizioni ecclesiali, ormai liberato dalla polemica plurisecolare con la Riforma protestante, il popolo di Dio esige di adire direttamente ai testi della rivelazione, per attingere alimento incomparabilmente più ricco per la propria fede e per la propria vita, in tutte le sue espressioni: liturgica, pastorale, missionaria e teologica<sup>5</sup>.

Inevitabile che, riportata al suo principio, la fede della chiesa si rinnovi, non ovviamente nel senso di annullare o rinnegare la propria storia, ma nel senso di liberarla dai condizionamenti sovrapposti dalle contingenze particolari, necessari nei vari momenti, ma fatalmente destinati all'obsolescenza. Riportata al suo principio, la fede della chiesa si rinnova perchè ne riassume tutta la virtualità per una traduzione storica intenzionalmente coerente con la nuova situazione. È in senso proprio l'operazione dell'*aggiornamento* – con la parola cara a Giovanni XXIII – che si fa però, non „aggiornamento” superficialmente le espressioni terminali della vita della chiesa, ma scendendo in profondità a ricercare una migliore coerenza con i principi. Solo dai principi può venire la luce per decifrare i „segni” e comprendere i tempi<sup>6</sup>.

Nel contesto generale della vita della chiesa e situata la teologia. Nella sua identità di comprensione riflessa della fede – *fides quaerens intellectum* – la teologia ha come suo oggetto la fede della chiesa che, da un lato, rimanda alla rivelazione come al suo principio – la fede infatti è l'accoglienza della rivelazione; e, dall'altro, rimanda al vissuto della chiesa, perchè la fede della chiesa non è un'essenza, ma una pratica di vita, non cieca e quindi obiettivamente conforme a una dottrina. Dalla correlazione reciproca che lega insieme la comprensione storica della rivelazione e la comprensione storica della fede è venuto l'impulso a rinnovare ancora una volta la metodologia teologica<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cf. C. Vagaggini, *Teologia*, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Alba 1982, 1597-1711.

<sup>5</sup> Cf. G. Bof, *Teologia cattolica*, Paoline, Milano 1995.

<sup>6</sup> Cf. F. Arduoso, *Teologia contemporanea*, *Nuovo Dizionario di Teologia*, 2051-2067.

<sup>7</sup> Cf. St. Kamiński, *Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego* (Singularità metodologica della conoscenza teologica), *Roczniki Filoz.* 2(1977), p. 81-96. The article attempts to provide such a definition of theology which would distinguish it from theological ontology, theological anthropology, the comparative study of religions, theology of religion or any type of rationalization of the Revelation; cf. Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna* (Metodologia teologica), Lublin 1998.



### 1. La teologia tra rivelazione e storia

È acquisizione pacifica che il cammino nella comprensione della rivelazione dal concilio Vaticano I al concilio Vaticano II si è compiuto sostanzialmente nel passare da una comprensione concettualistica e quindi astorica a una comprensione reale e storica. A spingere in questa direzione ha operato efficacemente il contesto culturale che ha riconosciuto il carattere essenzialmente storico dell'uomo, e coerentemente ha imposto la correzione di prospettiva, postulando il passaggio nella considerazione dell'antropologia, dalla prospettiva in termini di essenza a quella in termini di storia<sup>8</sup>. Su questa svolta epocale si è inserito il concilio Vaticano II<sup>9</sup>.

È noto che al concilio Vaticano I la nozione di rivelazione, senza essere tematizzata, fu „precompresa” solo negativamente nel concetto di „soprannaturale” e quindi nella contrapposizione alla ragione/ conoscenza „naturale”. Al concilio Vaticano II, invece, messa direttamente a tema, la nozione di rivelazione è stata compresa positivamente nella sua realtà di „*oeconomia*, costituita *gestis verbisque intrinsece inter se connexis*, o *historia salutis*, che si realizza in Gesù Cristo *mediator simul et plenitudo totius revelationis*” (DV, § 2). Inevitabilmente la mutata comprensione della rivelazione postula la riformulazione della figura della teologia. Precisamente perché in ultima analisi la teologia si autocomprende come funzione della rivelazione mediata dalla fede, la figura di teologia „derivata” dalla nozione di rivelazione del concilio Vaticano I dev'essere „aggiornata” nella nuova figura derivata dalla nozione di rivelazione del Vaticano II<sup>10</sup>.

In premessa è da richiamare che la nozione di rivelazione non sta „a sé” o „in sé”; ma è correlativa alla nozione di fede, così che le due nozioni, nel loro oggettivo rapporto, sono intimamente solidali, non solo nel senso che non può esistere la fede (teologica) senza la rivelazione; ma nel senso „ulteriore” che la „natura” della fede è determinata dalla „natura” della rivelazione, e coerentemente la comprensione della fede si determina in funzione della comprensione della rivelazione.

Emerge immediatamente che la nozione di fede, in quanto determinata dalla nozione di rivelazione, non si riduce alla nozione semplicemente „indotta” e precompresa dalla contrapposizione alla nozione di ragione; la contrapposizione infatti si limita a dichiarare che la fede non è la ragione, secondo una connotazione puramente negativa, che nulla può dire della nozione propria di fede; la quale effettivamente, per la chiarificazione positiva, è rimandata necessariamente alla rivelazione. È da riconoscere in conclusione che sia il mancato rispetto della correlazione oggettiva rivelazione-fede; sia la predeterminazione della nozione di fede nella contrapposizione alla ragione, non possono che falsificare il discorso della teologia, presumendogli un senso, in realtà o pregiudicato o

---

<sup>8</sup> Cf. J. Ratzinger, *Storia e dogma*, Milano 1971.

<sup>9</sup> Cf. R. Gibelini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992; C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972.

<sup>10</sup> Cf. G. Volta, La nozione di rivelazione al Vaticano I e al Vaticano II, *FTIS* (a cura di), *La teologia italiana oggi*, La Scuola-Morcelliana, Milano 1979, p. 195-244.

indeterminato<sup>11</sup>. Su queste premesse si può comprendere da un lato quale fu la teologia „uscita” dal concilio Vaticano I; e dall’altro quale deve essere la teologia conforme al concilio Vaticano II<sup>12</sup>.

In particolare si comprende che la teologia „uscita” dal Vaticano I abbia potuto strutturarsi nella forma del sillogismo deduttivo. Considerata la Bibbia (o la Tradizione) come fonte di verità soprannaturale, ogni verità (soprannaturale) si offriva alla comprensione del credente, ma più in particolare del teologo, come premessa da sottoporre al trattamento sillogistico per enuclearne l’implicito o il virtuale rivelato e „approfondire” così la conoscenza della rivelazione. Solo nella sua formalità sillogistica la teologia sembrava riagganciare la tradizione della scolastica classica; in realtà l’assunzione dell’elemento moderno della „ragione pura” ne mutava radicalmente la sostanza. Per „ragione pura” è infatti da intendere la ragione filosofica, che dall’inizio dell’età moderna si era staccata dalla fede e procedeva autonoma e separata dalla fede. Di qui la differenza: mentre le „conclusioni teologiche” della scolastica si svolgevano nella prospettiva propria della fede, mantenendo coerentemente la propria formalità teologica; quelle della neo-scolastica, ricavate dalla „pura ragione”, e quindi sotto questo profilo subordinate ad essa, risultavano obiettivamente esposte a compromettere la propria formalità teologica riducendosi alla funzione di aumentare materialmente il patrimonio della *fides quae*. A evitare l’esito non può evidentemente conferire la doverosa precisazione che nel contesto del pluralismo filosofico, vario e persino contraddittorio, prodottosi in età moderna, la „pura” ragione era da intendere nel senso della „sana” ragione o *recta ratio*, che la riforma di Leone XIII (enciclica *Aeterni Patris*) ha poi identificato, senza soluzione di continuità nella *philosophia christiana*, o filosofia *ad mentem Sancti Thomae*. In conclusione la teologia si determina come „combinazione” ma più precisamente „giustapposizione” di fede e ragione, la fede in quanto verità rivelata da conoscere, cioè oggetto della conoscenza e la ragione – la *recta ratio*, e rispettivamente la filosofia tomista – come lo strumento concettuale necessario per la conoscenza.

Dovrebbe essere superfluo richiamare che questa figura di teologia non era in ultima analisi che la traduzione concettuale della visione della realtà quale si era costituita a partire dall’età moderna. Separandosi dalla fede infatti, la ragione moderna ne ha rifiutato il mondo, circoscrivendosi in alternativa nel mondo proprio, costruito sulla propria misura, il mondo così detto della „natura pura”, pura precisamente da ogni interferenza della fede e della grazia. Nato dalla contrapposizione dialettica alla fede, precisamente in quanto prodotto dalla ragione „pura”, è da riconoscere che il mondo della „natura pura” è il risultato di una predeterminazione concettuale, cioè di una ragione che si è attribuita il compito di costruire la realtà, anziché quello di riconoscerla. D’altro lato però, è anche da riconoscere che in questa operazione la ragione „pura” è stata assecondata in modo troppo compiacente dalla stessa teologia; che, da parte sua, precisamente a partire dall’inizio dell’età moderna, ha accettato di rinchiudersi nel mondo della fede come suo proprio

<sup>11</sup> Cf. G. Lorizio, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Paoline, Torino 2003.

<sup>12</sup> Cf. C. Rocchetta, R. Fisichella, G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna 1985.

mondo, collocato in posizione contigua ma separata dal mondo della ragione. Si è costituita così, nell'accondiscendenza della teologia alla cultura moderna e precisamente sulla struttura della separatezza della ragione dalla fede, la così detta teologia „del duplice ordine” che riserva in esclusiva alla fede l'ordine/ il mondo „soprannaturale” e concede, pure in esclusiva, l'ordine/ il mondo „naturale” alla ragione (filosofica e scientifica). Poiché era la teologia del tempo, il concilio Vaticano I e nella sua scia, senza soluzione di continuità, l'enciclica *Aeterni Patris* non hanno potuto che rifletterla nei propri testi<sup>13</sup>.

È però da rilevare che precisamente la separazione della fede dalla ragione insita in questa figura della teologia, ne ha provocato la critica, ancora prima del concilio Vaticano II. Da un lato infatti, essa riduce tendenzialmente la fede alla *fides quae*, o, con terminologia tomista, all'*enuntiabile*, correlativamente dall'altro, proprio perché fa riferimento all'*enuntiabile* invece che *ad rem*, l'operazione teologica – propriamente la „conclusione teologica” – risultò priva del suo carattere formalmente teologico, riducendosi tendenzialmente a operazione filosofica.

Contestualmente oggetto della critica divenne progressivamente anche il carattere storico della verità professata. Identificata nella „essenza” della realtà, la verità era intesa come trascendente la storia; ma per ciò stesso, tendenzialmente esposta al processo di oggettivazione, precisamente nella misura in cui la sradicazione dalla storia ne comportava la separazione dal soggetto, che nella contrapposizione dualistica ha finito per ridurla a oggetto di verifica empirica. Si comprende che per questa via la scienza sia subentrata almeno provvisoriamente alla filosofia a gestire la questione della verità. In realtà né l'evidenza puramente concettuale della filosofia, né l'evidenza empirica della scienza sono le misure adeguate della verità. In entrambi i casi, anche se in modo diverso, il vizio radicale è la riduzione oggettivistica della verità, o – si potrebbe dire – la „spersonalizzazione” della questione della verità. Non sorprende che, costrette dai rispettivi presupposti, filosofia e scienza siano confluite a rimuovere la questione della verità, senza evidentemente riuscire a liquidarla<sup>14</sup>.

Oltre al limite di struttura di questa teologia, è anche da rilevare che le conclusioni teologiche risultano inidonee a formalizzare il discorso teologico sistematico. Solo al concilio Vaticano II infatti, si scoprì, ma come fosse una „novità”, che si doveva riconoscere alle verità della rivelazione un'unità interiore, in quanto legate secondo una „gerarchia”. Effettivamente nella teologia „uscita” dal Vaticano I, non erano né le verità rivelate né le conclusioni teologiche da esse dedotte a fornire lo schema del discorso teologico globale; lo schema era infatti variamente precompreso e sostanzialmente trasmesso dalla tradizione scolastica alla teologia manualistica. Poiché non era mutuato dalla rivelazione, restava oggettivamente aperto alle possibili rettifiche. Precisamente l'insufficiente aderenza della teologia alla rivelazione, ma più a monte la mancata

<sup>13</sup> Cf. St. Kaminski, Czy filozofia służy teologii? (Filosofia serve teologia?), *idem*, *Jak filozofować?*, TN KUL, Lublin 1989, p. 373-380.

<sup>14</sup> Cf. G. Colombo, *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1998.

determinazione positiva della nozione di rivelazione, spiega che si sia potuta oscurare l'idea che la rivelazione è il principio della teologia.

È accaduto dopo il concilio Vaticano I, ma senza soluzione di continuità. All'inizio del secolo, in reazione alla posizione modernista che professa l'alternativa inconciliabile tra storia e dogma, e coerentemente tra metodo storico-critico e metodo teologico, la teologia cattolica appella alla mediazione del magistero ecclesiastico, istituendolo come anello di congiunzione tra le due ricerche. Se l'operazione, al di là degli equivoci della congiuntura storica, non era sprovvista di una sua legittimazione oggettiva; d'altro lato però si è radicalizzata producendo l'effetto esorbitante di promuovere il magistero ecclesiastico a principio della teologia, non solo in senso formale, cioè in quanto interprete autorevole e a determinate condizioni infallibile, della rivelazione, ma in senso persino materiale, in quanto propone alla teologia di partire dall'insegnamento del magistero e di concludersi nella dimostrazione della sua verità.

Senza accedere alla conclusione indebita che in questo modo la teologia cattolica poneva il magistero ecclesiastico „sopra” la rivelazione<sup>15</sup>; è però da riconoscere che in qualche modo, cioè identificando nell'insegnamento del magistero ecclesiastico il proprio oggetto, la teologia cattolica rinunciava a riferirsi direttamente alla rivelazione, con la conseguenza di limitare pericolosamente il proprio ambito di competenza. È infatti pacifico che il riferimento „strutturale” del magistero alla rivelazione non si propone in nessun modo l'esplorazione sistematica della rivelazione, ma si determina in funzione della vita della comunità credente, da alimentare nella sua crescita e da proteggere contro gli errori e i pericoli. In ultima analisi, è la finalità „pastorale” – nel senso più proprio del termine – a legittimare il carisma proprio del magistero nella interpretazione della rivelazione; che coerentemente trova nel vissuto della comunità ecclesiale e quindi nella contingenza storica le ragioni prossime del suo esercizio. Conseguo che una teologia costruita direttamente sull'insegnamento del magistero è una teologia fatalmente „parziale” e in un certo senso „sovradeterminata” rispetto all'universo della rivelazione e correlativamente al compito proprio della teologia, che non è quello di „ridurre” – sia pure solo tendenzialmente – la rivelazione all'insegnamento del magistero; ma viceversa, nell'assunzione fedele e integrale dell'insegnamento del magistero, risitarlo nell'universo della rivelazione, dove soltanto trova la sua piena intelligibilità.

In conclusione, varie e correlate o in ogni caso confluenti sono le ragioni, che hanno sollecitato la teologia „uscita” dal concilio Vaticano I a reclamare il ritorno al proprio principio, la rivelazione<sup>16</sup>.

L'autocomprensione storica della rivelazione, prodotta dal concilio Vaticano II non intende ovviamente contraddire l'autocomprensione storica del Vaticano I, ma assumerla e integrarla. Secondo un'operazione che in ogni caso e pregiudizialmente ritiene di poter escludere l'alternativa concettuale tra verità e storia. È la consapevolezza espressa dal concilio Vaticano II nella sua intenzionalità dichiarata di mantenere la continuità col

<sup>15</sup> Cf. W. Kasper, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia 1968.

<sup>16</sup> Cf. A. Bertuletti, P. Sequeri, *La rivelazione come „principio” della ragione teologica*, *FTIS* (a cura di), *La teologia italiana oggi*, La Scuola-Morcelliana, Milano 1979, p. 149-193.

Vaticano I. È però da riconoscere che l'orientamento generale della cultura, sia pure con qualche eccezione, va nel senso contrario di professare l'alternativa; così che la scelta della storia è stata intesa come la rinuncia alla questione della verità per attenersi esclusivamente alla questione del senso e coerentemente ha comportato la dimissione della ragione veritativa, da sempre impegnata a riconoscere la verità, per assumere la ragione ermeneutica mirata a perseguire il senso della storia, a prescindere dalla questione della verità<sup>17</sup>.

La pressione esercitata da questo orientamento culturale ha causato un certo sbandamento nella teologia postconciliare, che, da un lato riteneva di non potersi distaccare dalla cultura, per non cadere nella insignificanza; ma dall'altro non poteva rinunciare alla verità, per non snaturare e svuotare la teologia. Rinunciare alla verità significa rinunciare alla rivelazione perché la rivelazione è precisamente la rivelazione della verità. Conseguentemente la teologia che precedentemente riteneva di potersi istituire direttamente sulla verità ignorando la storia, ha dovuto reistituirsi coniugando la verità con la storia, cioè riconoscendo la verità nella storia.

## 2. Verità e storia

Effettivamente riconoscendo la rivelazione della verità nella persona e nella storia di Gesù di Nazareth, nel quale la Trinità si è autocomunicata agli uomini, il Vaticano II libera la nozione di verità dalla precomprensione storica tendenzialmente oggettivante, restituendola alla sua identità propria di evento storico<sup>18</sup>. La verità infatti è indissociabile dall'evento, pena la deriva formalistica.

Quanto all'evento, è da comprendere solo nel riferimento al „compimento”, cioè al tutto, e precisamente alla realtà di Dio, la realtà trinitaria, rivelata nella persona e nella storia di Gesù. Si comprende che la verità di Dio – da intendere ovviamente non in senso limitativo, perché Dio non si può limitare, ma nel senso della verità in assoluto, cioè *sic et simpliciter* – può autocomunicarsi e quindi diventare „realtà storica”, mantenendo come pacifico il presupposto – eventualmente contro i possibili equivoci – che sia almeno improprio attribuire una storia alla Trinità. In altri termini, si comprende che la „questione” della verità è propria dell'uomo e intrinseca alla sua natura – a prescindere da altre eventuali nature razionali create; precisamente una natura storica che, „creata in Cristo” ha in Dio/ la Trinità il proprio fondamento o „principio” e solo in Dio/ la Trinità può trovare il proprio compimento.

Conseguentemente emerge che la „questione” della verità si determina propriamente in un duplice rapporto (o „spazio logico”): da un lato nel rapporto tra l'uomo e Gesù Cristo, nel senso che la verità dell'uomo si trova realmente e pertanto „esemplarmente” in Gesù Cristo, e quindi solo nella „conformità” a Gesù Cristo l'uomo può trovare – o „fare” – la verità; e, dall'altro, nel rapporto tra il proprio principio e la

<sup>17</sup> Cf. Cz. S. Bartnik, Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej (Fatto storico nella teologia cristiana), *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 23 (1976), fasc. 2, p. 5-17.

<sup>18</sup> Cf. G. O'Collins, Rivelazione: passato e presente, R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella Ed., Assisi 1987, p. 125-135.

propria fine che segna per ogni uomo lo spazio della sua storia, caratterizzata in ogni caso dall'esercizio della propria libertà.

Superfluo precisare che il duplice rapporto non è da intendere in parallelo, ma secondo l'intrinseca correlazione. La duplicità sta infatti soltanto nella diversa prospettiva. In realtà l'esercizio della libertà dell'uomo, che specifica e personalizza, o semplicemente „realizza” la sua storia, legando insieme il principio e la fine, la nascita e la morte, si esercita in ultima analisi proprio nel riferimento a Gesù Cristo, che costituisce così la prospettiva veritativa della storia precisamente in quanto scelta possibile del rapporto di conformità (che „realizza” la verità dell'uomo) o di difformità, (che nella varietà delle forme negative lo manca).

È infine da raccogliere la conclusione che nella configurazione fondamentale e fondante di Gesù Cristo e derivata e relativa dell'uomo, la verità, in coerenza col suo carattere storico, si presenta non nella forma del compimento, ma dell'anticipazione o promessa del compimento, cui conviene la connotazione di „simbolo reale”. L'espressione vuole significare una valenza critica, sia verso ogni concezione puramente formalistica della verità, che si produce quando si disgiunge la verità dalla realtà (o evento) – nella fattispecie Gesù Cristo, e derivatamente l'uomo; sia verso la concezione mitico-oggettivistica della verità, che si produce quando si reifica la verità come fosse un'ipostasi in sé e per sé. La nozione del simbolo-reale intende evitare le due opposte derive, affermando che il „dato” – rispettivamente Gesù Cristo e l'uomo – è realmente la verità; ma poiché è la verità data, non nella sua forma propria, che è quella definitiva del compimento, ma quella storica, che non può essere se non quella dell'anticipazione o promessa del compimento – ancora una volta Gesù Cristo e l'uomo – in questo senso e sotto questo profilo si legittima la terminologia del „simbolo”<sup>19</sup>.

### 3. Verità e fede

Se questa è la figura della verità, si comprende la sua intrinseca destinazione alla fede. Proponendosi non come „compimento”, ma come „anticipazione o promessa” nella forma del „simbolo reale”, si propone infatti per ciò stesso, come l'oggetto della fede e correlativamente può essere riconosciuta solo atteggiamento della fede.

In particolare, in quanto costituisce l'oggetto della fede, è da sottolineare che Gesù Cristo ha dato forma storica sia alla rivelazione sia alla verità. Se nella loro formalità astratta le due nozioni restano distinte, tanto che nella teologia del Vaticano I, risultano semplicemente giustapposte; nella determinazione storica esse s'identificano. Gesù Cristo è infatti la determinazione storica sia della rivelazione sia della verità, proponendosi in quanto tale come l'oggetto della fede. La fede infatti, crede (in) Gesù Cristo, che è la verità, che è la rivelazione.

È però da richiamare che Gesù Cristo non è un nome, ma una storia, propriamente la storia „singolare” del „crocifisso risorto”. Precisamente in quanto tale si propone come il „contenuto” della rivelazione e quindi come la verità rivelata e quindi come l'oggetto della fede. Si propone infatti come la storia „esemplare” dell'uomo, cioè di ogni uomo, nel

---

<sup>19</sup> Cf. Cz. S. Bartnik, *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii* (Persona e storia. Saggi sulla filozofia della storia), Lublin 2001.

senso che solo nella storia di Gesù e quindi nella conformità alla storia di Gesù si trova la verità dell'uomo.

Nel riferimento alla storia di Gesù riemerge pregiudizialmente che l'uomo può trovare la verità solo nella propria storia e non fuori di essa; più precisamente l'uomo trova la verità solo nella conformità della propria storia alla storia di Gesù; fuori di qui non esiste la verità, perché nella storia dell'uomo difforme dalla storia di Gesù la verità è negata invece che „realizzata“; e fuori della storia dell'uomo può esistere solo la rappresentazione concettuale (o formale) della verità, ma non la verità. Conseguentemente e più compiutamente, l'uomo viene a sapere la verità prestando fede a Gesù Cristo. Vivendo nella fede di Gesù Cristo infatti, l'uomo „verifica“ nella propria esistenza il valore veritativo, propriamente salvifico-veritativo, dell'esistenza storica di Gesù Cristo.

Superfluo rilevare che Gesù Cristo e quindi la sua storia singolare di crocifisso risorto, in quanto oggetto della fede, si propone con le caratteristiche della „credibilità“, che l'analisi classica dell'atto di fede ha messo in risalto e formalizzato nella identificazione dei „criteri di credibilità“, necessari alla legittimazione dell'atto di fede. In altri termini, non è minimamente da temere che il riconoscimento del carattere storico dell'oggetto della fede e quindi della verità rivelata riduca l'esigenza critica della fede; semplicemente la assume nella prospettiva storica. La precisazione che in questa prospettiva s'intende riconoscere alla storia di Gesù un valore normativo, esclude ogni ambiguità in merito.

È invece da rilevare che, sottraendo la nozione di rivelazione alla pura concettualità formale, la predispose alla verifica storica, affidata inevitabilmente alla libertà dell'uomo. Poiché l'oggetto della fede è il „riconoscimento“ della storia di Gesù (nel suo valore salvifico-veritativo), non solo la fede ma correlativamente la rivelazione, risultano determinate in funzione di essa, senza potersi risolvere in esperienza puramente soggettiva. Nella prospettiva della storia di Gesù, che non è finita con la sua morte/risurrezione, si comprende l'esistenza e la funzione della chiesa, in particolare nella sua identità storico-istituzionale di „custode“ della rivelazione, cioè propriamente della „storia di Gesù“.

Evidentemente il termine „custode“ è solo una metafora il cui significato proprio è da calibrare sulla realtà del compito e della funzione che intende esprimere. Già la precisazione apportata alla rivelazione nei termini della storia di Gesù suggerisce che non è da intendere semplicemente nel senso della difesa di verità astratte contro le interpretazioni erranee o pericolose; ma più radicalmente e fondamentalmente è da intendere nel senso del tener viva la storia di Gesù nella vita vissuta del „popolo di Dio“, precisamente in quanto è il popolo che presta fede alla storia di Gesù attendendo da essa il compimento della verità salvifica. In questa prospettiva si situa entro il „popolo di Dio“ la preoccupazione per la conformità alla storia di Gesù, che apre lo spazio logico e coerentemente legittima il compito proprio del magistero, precisamente nella funzione d'interprete autentico e „garantito“ della fedeltà alla storia di Gesù nel suo plesso teorico-pratico. D'altro lato è pure evidente che solo la fedeltà oggettiva alla storia di Gesù può costituire il „popolo di Dio“ nello stato di testimone, o piuttosto di „testimonianza“ resa alla storia di Gesù, e coerentemente di annunciatore, o piuttosto „annuncio“ effettuale

della verità salvifica della storia di Gesù<sup>20</sup>. Senza la garanzia della fedeltà, risulta incerto il valore della testimonianza, perché più radicalmente rischia di risultare non ben determinato l'oggetto della fede.

Identificata nel suo oggetto, è da precisare che la fede è richiesta per vivere nella prospettiva della verità, in quanto la verità è data solo nella rivelazione di Gesù Cristo (genitivo soggettivo) e la rivelazione di Gesù Cristo può essere accolta dall'uomo soltanto nella fede. Dalla sua relazione strutturale alla rivelazione/ Gesù Cristo emerge che la fede non può essere intesa „intellettualisticamente”, cioè come „rappresentazione” della verità. La concezione intellettualistica della fede è infatti correlativa alla riduzione oggettivistica della verità. Conseguentemente resta radicalmente esclusa nel riferimento alla verità intesa come „simbolo reale”. In questa prospettiva la fede si determina come adesione della libertà alla verità della rivelazione data nella forma o figura o persona di Gesù Cristo.

A scanso di equivoci è da mettere in risalto che la determinazione della fede può darsi solo nel riferimento alla rivelazione e non a prescindere da essa. Conseguentemente sotto questo profilo è da denunciare il limite della nozione di fede comunemente invalsa a partire dall'inizio dell'età moderna. Poiché non è istituita sul riferimento alla rivelazione, ma sulla semplice contrapposizione – contrapposizione frontale – alla ragione, risulta non „propria” della fede e fatalmente fuorviante. È quindi opportuno liberarsene per riconfigurare la fede nella relazione diretta alla rivelazione/ Gesù Cristo.

Coerentemente risulta pregiudizialmente precipitosa e riduttiva la risoluzione della fede nella sua dimensione psicologica. Antecedentemente e più profondamente della sua valenza psicologica, comunque da determinare, la fede „appellata” strutturalmente dalla rivelazione, si propone come una determinazione ontologica. „Corrisponde” infatti alla finalità intrinseca – *finis operis* – della rivelazione. Coerentemente, sotto questo profilo, non è da intendere come „sovrapposta” accidentalmente e casualmente all'uomo già costituito, ma è da intendere come „costitutiva” dell'uomo, nel senso che l'uomo è originariamente „rivolto” verso la rivelazione/ verità e „legato” ad essa inscindibilmente in un rapporto che inevitabilmente si determina in un'opzione. Coerentemente si comprende che il „compimento” e quindi la salvezza dell'uomo possa realizzarsi solo nella fede. La fede infatti, in quanto adesione positiva dell'uomo alla rivelazione, non è estranea alla struttura antropologica, ma ad essa intrinsecamente conforme; propriamente la „realizza”, determinandone la semplice possibilità. Aderendo alla rivelazione infatti, adesione che si può dare solo nella fede e con la fede, l'uomo aderisce alla verità e la verità „fa” l'uomo vero, cioè „fa” l'uomo.

La conformità o coerenza della fede alla struttura antropologica esprime la razionalità della fede, dove, ancora una volta, la nozione di razionalità non è da intendere secondo la riduzione intellettualistica, ma nel suo senso originario più comprensivo, di conforme alla natura dell'uomo, precisamente alla natura razionale dell'uomo. D'altro lato, la „razionalità” della fede non è da comprendere nel senso di un'adesione necessitata, ma al contrario, di un'adesione libera. „Razionalità” e „libertà” infatti, oltre alla

---

<sup>20</sup> Cf. Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptoris Missio*, § 27.



„soprannaturalità”, sono le „proprietà” essenziali e quindi irrinunciabili che l’analisi classica dell’atto di fede scopre e mette in risalto.<sup>21</sup>

È forse superfluo precisare, per quanto attiene la soprannaturalità, che la componente „grazia”, dalla quale la soprannaturalità deriva, esprime la gratuita iniziativa – e quindi presenza – divina nell’atto di fede e conseguentemente nella virtù della fede che la teologia connota pertinentemente come virtù „teologale”. È però da comprendere non solo nel senso della grazia „attuale” o „abituale” concessa alla singola persona per poter compiere l’atto di fede; ma più radicalmente anche nel senso del suo „principio”, cioè dell’autocomunicazione della Trinità in Gesù Cristo, che è il principio ultimo o il fondamento dell’„economia” della fede, in quanto originaria e libera iniziativa della Trinità e conseguentemente di ogni atto di fede, precisamente dell’atto di fede di ogni persona credente.

Inoltre è da richiamare che la razionalità e la libertà, legate rispettivamente all’intelligenza e alla volontà, sono da ricondurre più radicalmente alla fondamentale unità originaria dell’uomo. Ma sopra tutto non sono da intendere secondo il modulo della pura essenza dell’uomo. Si tratta infatti in ogni caso della razionalità e della libertà di un soggetto storicamente determinato e inevitabilmente „condeterminato” dalla situazione storica, sulla quale la libertà spicca come la sintesi originale e irriducibile, ma senza nulla preterire di quanto è entrato a costruire la sua storia. Più precisamente l’uomo storicamente esistente è caratterizzato essenzialmente dalla determinazione positiva o negativa della sua libertà di fronte alla rivelazione/ verità/ Gesù Cristo. Coerentemente in questa prospettiva la libertà umana presenta un carattere trascendentale sempre in atto, da riconoscere in tutte le determinazioni categoriali nelle quali si esprime concretamente e attraverso le quali si costruisce, costruendo la storia dell’uomo.<sup>22</sup>

#### 4. La figura della teologia

La relazione strutturale rivelazione-fede genera la ragione teologica profilando contestualmente la figura della teologia. Dimessa infatti l’accezione precritica della fede, che la definisce convenzionalmente nella semplice alternativa alla ragione, la fede si qualifica nella sua identità propria di adesione alla rivelazione. In quanto tale, cioè nella sua relatività alla rivelazione, la fede si propone come intrinsecamente soprannaturale e inoltre con le caratteristiche della libertà e della razionalità. Se le due proprietà sembrano incompatibili è solo perché si è istituita pregiudizialmente l’alternativa tra la fede e la ragione, riconoscendo conseguentemente alla fede il carattere della libertà e alla ragione quello della necessità. Logicamente però se l’alternativa non si sostiene, viene a cadere anche la incompatibilità. Di fatto la libertà non è per definizione irrazionale. Al contrario solo l’agire libero è conforme alla natura razionale dell’uomo, che precisamente nella determinazione „razionale” invece che „irrazionale” della propria libertà rivela la propria

<sup>21</sup> Cf. P. Sequeri, *L’idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002.

<sup>22</sup> Cf. L. Ladaria, *L’uomo alla luce di Cisto nell’Vaticano II*, R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella Ed., Assisi 1987, p. 939-951.

natura razionale e libera insieme. D'altro lato, il carattere di necessità attribuito alla ragione, è solo la conseguenza della rinuncia da parte della ragione a svolgere il suo compito originario. Più precisamente la rinuncia esplicitamente dichiarata dalla ragione in tempi recenti alla possibilità di venire a sapere la verità dell'uomo, e più in generale la verità, è da ritenere il risultato della distrazione della ragione dal suo compito originario. Polarizzata sui suoi compiti „secondari” e „derivati” della costruzione del mondo, la ragione si è in ultima analisi autoridotta su di essi, assumendo inevitabilmente il carattere di ragione pratica, guidata deterministicamente dall'evidenza di tipo sperimentale (o ad essa riducibile). Coerentemente in questa prospettiva la razionalità si propone col carattere della necessità, escludente, perché alternativa, la libertà.<sup>23</sup>

Nel rifiuto radicale opposto a questo esito, la ragione teologica recupera la sintesi originaria di razionalità e libertà che caratterizza l'uomo, riconducendo la ragione al suo compito primario di riconoscere la verità, propriamente la verità rivelata in Gesù Cristo. Superfluo richiamare che la verità non può essere se non la verità *tout court*, in altri termini è unica, non tollera limitazioni e nella forma storica di Gesù Cristo si propone non come „sovrapposizione” o „sopraggiunta” alla realtà creata, propriamente alla realtà umana già costituita; bensì come „principio” o „fondamento” e in questo senso „costitutiva” della realtà creata (o più in generale finita) e in particolare della realtà umana. La realtà finita infatti e quindi la realtà umana dell'attuale ordine storico, non solo non ha in se stessa il proprio principio o fondamento, ma non ha altro principio e fondamento che la Trinità – suo principio/ fondamento totale ed esclusivo. Precisamente nell'autocomunicazione di Gesù Cristo, la Trinità si è comunicata *ad extra* dando „principio” al mondo creato e finito.

Emerge che concepire l'esistenza del mondo creato e quindi della realtà umana antecedentemente all'autocomunicazione della Trinità in Gesù Cristo risponde all'esigenza logica di salvaguardare la libertà di Dio e nella fattispecie l'assoluta gratuità del soprannaturale mediante l'affermazione della possibilità della natura pura (DS 3891) non esprime invece il fatto storico della libertà di Dio, che si è determinata precisamente ed unicamente nell'autocomunicazione della Trinità in Gesù Cristo, cioè nell'incarnazione del Verbo, che comporta la creazione dell'umanità di Gesù Cristo, e più radicalmente la creazione degli uomini „in Cristo”.

Conseguentemente, correggendo l'abitudine di pensiero arbitrariamente indotta dalla teologia „del duplice ordine” che l'ha derivata dal pregiudizio della separatezza della ragione dalla fede, è importante rilevare che l'uomo non si dà – di fatto e quindi a prescindere dalla pura possibilità – se non nella relazione alla Trinità e reciprocamente la Trinità si autocomunica e quindi si rivela – anche qui di fatto a prescindere dalla pura possibilità – solo in Gesù Cristo e quindi nell'uomo. Conseguentemente che se la Trinità (in sé e nell'uomo, „immanente” ed „economica”) non è oggetto della pura esperienza razionale, ma è conoscibile solo per la rivelazione di Gesù Cristo e quindi per la fede in Gesù Cristo, la fede, in quanto è conforme e non difforme alla natura razionale dell'uomo, non è da pensare – per la verità, più secondo fantasia che non secondo ragione – „sovrapposta”, nel senso di „estrinseca” alla ragione dell'uomo; né correlativamente la

---

<sup>23</sup> Por. P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000.

ragione è da pensare „estrinseca” – né tanto meno alternativa – ma „intrinseca” alla fede. Emerge in conclusione che solo sul presupposto della separatezza dalla ragione si può formulare contro la fede l'accusa di essere una „sovrastruttura” e coerentemente contro la teologia l'accusa di essere ideologia.

Annullata la dualità preconcepita e recuperata l'unità originaria, fede e ragione sono da restituire nella loro obiettiva funzionalità originaria derivante dal riferimento alla realtà da riconoscere, che è la verità rivelata in Gesù Cristo, e precisamente la verità dell'uomo nella sua relazione originaria alla Trinità.

D'altro lato, poiché la prospettiva propria della teologia è quella della fede, da intendere propriamente nella relazione strutturale alla rivelazione proposta da e in Gesù Cristo (e non in alternativa o nella separatezza dalla ragione), la teologia, precisamente perché parte dalla fede, riconosce nella rivelazione il proprio principio; e poiché la rivelazione è da intendere nel senso storico che ha il suo momento „conclusivo” nella persona e nella storia di Gesù, la teologia si autocomprende ultimamente come il discorso sulla realtà alla luce della storia di Gesù. Superfluo rilevare che nella prospettiva della storia di Gesù, la rivelazione introduce una predeterminazione antropologica nella realtà, nel senso che la realtà è da riconoscere o da comprendere secondo una determinazione fondamentalmente antropologica. Da essa non deriva tuttavia la visione antropocentrica che suscita i timori, per la verità talvolta piuttosto ingenui, espressi nella letteratura ambientalista e animalista. L'„antropocentrismo cristiano” è in realtà una *contradictio in terminis*, perché la visione cristiana si caratterizza non per l'antropocentrismo, ma per il cristocentrismo, nel quale soltanto l'uomo trova la sua verità.

Emerge coerentemente che due sono i centri d'interesse fontale costitutivi della teologia: la storia di Gesù e la storia degli uomini; da comprendere però non separatamente o nella semplice giustapposizione, secondo tutte le possibili varianti; ma secondo la relazione „originaria” rivelata da e in Gesù Cristo stesso, che lega intrascendibilmente l'uomo e la sua storia alla Trinità. Poiché la relazione trinitaria, prodotta dalla creazione „in Cristo”, non è da intendere come „sovrapposta” o „sopraggiunta” sull'uomo già in sé costituito, ma come „costitutiva” – nel senso sopra spiegato – dell'uomo, essa si propone come principio ermeneutico dell'uomo stesso, senza consentire in nessun modo lo scorporo pregiudiziale dell'antropologia dalla teologia, neutralizzando in radice il pericolo insito nella teologia „del duplice ordine”. Conseguentemente nella prospettiva teologica della sua relazione trinitaria, da intendere „radicalmente”, perché non semplicemente „sovrapposta” all'uomo già costituito, la libertà di ogni uomo di accettare o rifiutare la relazione o il „dono” trinitario, si risolve nella libertà di accettare o rifiutare se stesso. Detto diversamente: la libertà che si determina nella fede o nel rifiuto della fede è l'atto originario dell'uomo. Né può essere diversamente, poiché l'uomo, previamente a ogni suo atto, si trova già „gettato nell'essere”. Conseguentemente non ha alcun potere sul proprio cominciamento; ha solo il potere di riconoscerlo, riconoscendo se stesso come essere „donato”, oppure negarlo, ma senza speranza, cioè senza poter mutare la situazione. Evidentemente il riconoscimento o la negazione avviano due percorsi diversi, aprendo due visioni diverse sull'uomo. La teologia propone la visione della fede elaborata nella

prospettiva della storia di Gesù, svolgendo il compito di farla valere in sede critica e quindi argomentandola nelle sue ragioni, contro tutte le eventuali contestazioni.

Dalla storia di Gesù viene logicamente il rimando ai *loci* della storia di Gesù, fondamentalmente la Bibbia; ma insieme, con le precisazioni del caso, la Tradizione che la trasmette e il magistero che la interpreta autorevolmente (*DV*, § 11). Superfluo rilevare, per quanto attiene la Bibbia, che è da intendere in tutta la sua estensione, perché il Nuovo Testamento non si comprende se non alla luce dell'Antico e, d'altro lato, il Nuovo Testamento impone la rilettura dell'Antico in chiave cristologica.

Quanto alla storia degli uomini è da riconoscere che rientra totalmente nell'interesse della teologia, senza possibilità di riduzione. In particolare è da superare la riduzione obiettivamente praticata dalla teologia precedente la svolta storica che limita l'interesse per l'uomo alla sua filosofia. Non solo la filosofia ma anche le scienze umane e tutto ciò che ha attinenza alla storia degli uomini pertiene alla teologia, precisamente in quanto si propone (come) capace di svelare la verità dell'uomo, che nella sua identità storica non è da ritenere svelata una volta per sempre, ma sempre nuovamente problematizzata.

È da precisare che la verità dell'uomo svelata dalla teologia direttamente fa conoscere l'uomo posto di fronte alla rivelazione, precisamente in quanto libertà „suscitata” dalla rivelazione e „per” – nel senso indeterminato di pro o contro – la rivelazione, che comporta contestualmente: la rivelazione della possibilità di salvezza per l'uomo, che per se stesso appare destinato alla morte; la rivelazione che la salvezza può realizzarsi solo „per grazia”; la rivelazione che la salvezza è legata alla determinazione della libertà e imprecisamente alla fede.

Effettivamente il discorso teologico, in reale continuità col *kerygma* e quindi nel riferimento a Gesù di Nazareth morto e risuscitato, è *in recto* una soteriologia e *in obliquo* la condanna di ogni autosoteria. Emerge conseguentemente l'inclinazione della teologia attuale da un lato a privilegiare la cristologia, e contestualmente dall'altro, a privilegiare l'antropologia; non però come discipline „speciali”, ma come la disciplina „fondamentale”. In ultima analisi è ancora la teologia fondamentale preconiliare, dove però il binomio fede-ragione, precisamente perché è da intendere non astrattamente ma storicamente, si è determinato come rivelazione/ storia di Gesù Cristo e correlativamente storia dell'uomo.

## JEAN-LUC MARION ET LA THÉOLOGIE. TROIS ENTRÉES

Alin TAT

**REZUMAT. Jean-Luc Marion și teologia. Trei intrări.** În prezentul articol doresc să propun o cale de acces la opera filosofului catolic JLM prin intermediul interesului său speculativ pentru teologie.

Analiza mea privilegiază trei texte, care pot fi privite ca tot atâtea intrări în tema teologicului, abordate de către autor în cheie fenomenologică. Sunt cercetate, rând pe rând, conceptele de revelație, fenomen saturat, nominație divină. Un loc aparte îl ocupă investigația marioniană asupra lui Dionisie Areopagitul. Analiza se încheie cu o relaure a dezbaterii dintre Marion și Derrida cu privire la posibilitățile teologiei negative.

Dans cette étude, nous nous proposons d'analyser le rapport de Jean-Luc Marion à la théologie chrétienne. Il faut souligner dès le départ que le philosophe français entend par théologie un discours non-métaphysique et, par conséquence, il peut privilégier la théologie négative d'inspiration dyonisienne.

Notre démarche consiste en trois étapes en suivant trois textes publiés par Marion en 1977, en 1989 et en 1999. Nous avons choisi à commenter ces pages pour plusieurs raisons: premièrement, pour montrer que l'intérêt de notre auteur pour la théologie mystique est une constante tout au long de son œuvre, deuxièmement, pour regarder un développement philosophico-théologique assez surprenant, opéré durant deux décennies, troisièmement, pour fournir un itinéraire de lecture de l'œuvre marionienne à travers son concept de théologie et quatrièmement, pour pouvoir évaluer à partir d'un cas particulier l'importance de la théologie négative d'inspiration dyonisienne dans les débats contemporains en philosophie de la religion, mais aussi en théologie proprement dite, en la comparant, par exemple, avec l'influence du thomisme et d'une pensée théologique de l'Être divin.

La première étape de notre parcours porte sur un article marionien qui traite phénoménologiquement le problème de la révélation, dans un second temps nous analysons le chapitre sur Denys l'Aréopagite de *L'idole et la distance* et dans la troisième partie nous abordons un texte plus récent occasionné par un débat avec Jacques Derrida autour de la théologie négative.

### 1. Philosophie et révélation chez Jean-Luc Marion

En 1989 Jean-Luc Marion publia dans *Studia Patavina* un article intitulé *Filosofia e Rivelazione*<sup>1</sup>. Dans la première partie de la présente étude nous analysons le contenu de ce texte en le plaçant dans la perspective d'ensemble de la problématique

---

<sup>1</sup> *Studia Patavina* 36, 1989, p. 425-443.

théologique dans l'œuvre marionienne. Nous suivons dans notre commentaire les quatre étapes de la démarche proposée par l'auteur.

Cet article de 1989 synthétise un développement philosophique effectué dans *Réduction et donation*, livre publié la même année et dans lequel Marion met en question le projet phénoménologique des deux fondateurs, Husserl et Heidegger. D'autre part, l'auteur esquisse ici la doctrine des phénomènes saturés, comme une conséquence de cette critique, intuition retravaillée par la suite dans son ouvrage intitulé *De surcroît*<sup>2</sup>.

I. Marion part dans son analyse de la question sur la pertinence de la phénoménologie en matière de philosophie de la religion. Au-delà ou, plus précisément, en deçà des ouvrages dédiés à la philosophie de la religion traitée phénoménologiquement, Marion considère qu'il faut revoir le fondement même de cette démarche: „Innanzitutto perché dei fatti non permettono mai, per quanto importanti essi siano, di giustificare il diritto della fenomenologia di applicarsi alla religione, poi perché non permettono il riconoscimento da parte della religione della particolare convenienza di un metodo fenomenologico”<sup>3</sup>.

L'argumentation de l'auteur cherche à fonder la pratique phénoménologique en philosophie de la religion au niveau *des choses mêmes*, c'est-à-dire dans le dévoilement du sacré dans le champs de sa manifestation: „Se la religione possa diventare il campo di una fenomenologia, è un problema che può essere risolto mettendo in luce, attraverso il metodo fenomenologico, dei fenomeni che, senza di essa, sarebbero rimasti, nell'ambito religioso, mascherati o semplicemente perduti; così la fenomenologia potrà applicarsi alla religione come a dei fenomeni potenziali”<sup>4</sup>.

Ce que pour un Eliade – praticien, mais également théoricien du domaine – paraît aller de soi comme phénoménologie de la religion, dans le sens d'une description des multiples formes du phénomène religieux, a besoin, pour Marion, d'une élucidation philosophique supplémentaire: comment les catégories phénoménologiques peuvent-elles se rapporter a priori aux objets de la religion?

La difficulté de la tâche apparaît dans le concept même de Révélation, notion qui entrecroise deux thèses qui semblent inverses et, par conséquent, contradictoires :

La religion s'exprime au degré maximum comme révélation: „la forza di provocazione della Rivelazione sta tutta nel fatto che essa parla universalmente, senza che tuttavia questa parola possa fondarsi ragionevolmente nei limiti del mondo. Finché questo paradosso non è amesso, o almeno onestamente pensato, il fenomeno della religione resta misconosciuto”<sup>5</sup>.

La philosophie, entendue comme métaphysique, recourt au concept de cause ou de raison (*causa sive ratio*) pour fonder ultimement tout phénomène: „La religione, in questo contesto, non resta ammissibile se non rinunciando ad una Rivelazione in

<sup>2</sup> J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris 2001.

<sup>3</sup> Filosofia e Rivelazione (abrégé FR), p. 1.

<sup>4</sup> FR, p. 1.

<sup>5</sup> FR, p. 2.

senso pieno — essa resta pensabile per la metafisica solo disertando il suo ultimo compimento<sup>6</sup>.

L'exemple de Kant qui conçoit une religion dans les limites de la pure raison, c'est-à-dire sans une révélation qui compte, ou de Hegel, avec son idée de révélation épuisée en raisons philosophiques, au travail du concept. La solution marionienne vise un dépassement de ce faux dilemme dans la direction de ce qu'il appelle *une possibilité de l'impossible*: „Se la fenomenologia, riconoscendo dei fenomeni senza la condizione preliminare di una *causa sive ratio*, ossia così come sono e in tanto in quanto sono dati, riesce a ritornare alle cose stesse, allora non le spetterebbe, per eccellenza, di liberare il pensiero della rivelazione in generale? La sola appropriata filosofia della religione nella sua essenza, cioè in quanto rivelazione, sarebbe allora la fenomenologia<sup>7</sup>.

II. Pour expliciter la portée de son argument concernant l'exclusive pertinence de la méthode phénoménologique en philosophie de la religion, Marion procède à une sorte d'archéologie des concepts fondamentaux. Ainsi, à partir de Kant, il y a une équivalence entre intuition et donation, qui se traduit chez Husserl en deux principes: a. l'intuition requiert la donation et b. la donation présuppose une intuition, sensible ou, contre Kant, catégoriale. La recherche de la cause est suspendue parce que tout ce qui se montre existe et n'a pas besoin d'un pourquoi: „La fenomenologia, eliminando il divieto della ragione sufficiente, libera la possibilità, dunque apre il campo, a fenomeni eventualmente segnati da impossibilità. Trà le altre possibilità, i fenomeni religiosi appaiono di nuovo, in filosofia, come fatti giustificati *di diritto*, perché dati *di fatto*<sup>8</sup>.

La doctrine de l'intentionnalité, de la présence d'une visée dans la conscience, s'applique aussi aux phénomènes religieux en mettant provisoirement entre parenthèses la prétendue objectivité des choses correspondantes: „Il fatto che manchi spesso la loro pretesa spiegazione adeguata, cioè, di fatto, la loro causa o la loro ragione sufficiente, tutto ciò non mette in questione la loro legittimità di fenomeni, ma soltanto la loro oggettività al di fuori dei limiti dell'immanenza; il fatto che il darsi resti immanente, non proibisce che un fenomeno sia dato effettivamente: innanzitutto perché *fenomenalità non vuol dire oggettività*<sup>9</sup>.

Dans sa méditation philosophique, Heidegger approfondit l'acquit phénoménologique en parlant même d'une phénoménologie de l'inapparent. Ainsi, pour Marion, commentateur de Heidegger: „L'essere non può dunque accedere a la fenomenalità se non per il fatto che la fenomenologia concerne anche quello che, di primo acchito, per l'appunto, non si manifesta. In occasione del non-fenomeno dell'essere, la fenomenologia tenterà dunque di inglobare anche quello che non si dà fenomenologicamente<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> FR, p. 2.

<sup>7</sup> FR, p. 4.

<sup>8</sup> FR, p. 6.

<sup>9</sup> FR, p. 6.

<sup>10</sup> FR, p. 7.

III. La phénoménologie, tant husserlienne que heideggerienne, établit pourtant certaines limites à la donation du phénomène religieux, ce qui conduit à une réduction de la révélation divine selon un horizon de l'ego constituant. Pour faire droit au phénomène investigué, la méthode doit dépasser le niveau de l'ego envers la manifestation comme telle parce que: „la rivelazione merita in effetti il suo nome soltanto in quanto sorprende ogni anticipazione della prescrizione e supera ogni analogia della percezione; di quello che si rivela, l'*io* non ha alcuna idea, alcun abbozzo, alcuna attesa. C'è di più: non solamente ciò che la rivelazione rivela si sottrae indubbiamente alla sua costituzione da parte di qualunque *io*, ma potrebbe darsi che l'*io* non ne provi talvolta alcun vissuto; quello che si prova nella rivelazione può essere riassunto nell'impotenza a provare checchessia; *il ricettore della rivelazione non conserva alcuna misura comune con quella che la rivelazione gli comunica*, se no la rivelazione non sarebbe stata necessaria”<sup>11</sup>.

Marion procède à un élargissement théorique de la méthode, qui le conduit à une réinterprétation de la tradition phénoménologique en inversant la place de l'ego avec celle du phénomène même. Dans la révélation – si ce phénomène existe – l'ego n'est plus constituant, mais il se laisse surprendre par un inattendu et inespéré, par une manifestation sans conditions préalables. Le remaniement de la méthode phénoménologique est nécessaire pour ne pas retomber dans les erreurs d'un Bultmann, théologien qui reste trop attaché à une philosophie heideggerienne déficiente en matière religieuse: „Così, o il pensiero della rivelazione si sottomette all'esigenza fenomenologica di ridursi all'immanenza del vissuto (o ai modi dell'esistenza), dunque all'*io* (o al *Dasein*), – e allora il rivelato si rinchiede nel vissuto del rivelato (fede ecc.), senza ricevere il rivelante rivelato stesso; o il pensiero pretende di restare aperto alla rivelazione, come tale, ma allora deve liberarsi della sua immanenza nell'*io* (o nel *Dasein*). Il concetto stesso di riduzione, poiché istituisce l'*io* (o il *Dasein*) come l'istanza originaria della fenomenalità, offusca la possibilità di una rivelazione in quanto tale”<sup>12</sup>.

Marion questionne justement la priorité des horizons constitutifs des phénomènes: l'ego chez Husserl ou l'être chez Heidegger. Pour le dernier, la différence ontologique comme problème tout-à-fait primordial conduit à une appropriation de la question théologique en termes inadéquats: „come uno degli essenti, benché eccellentissimo, Dio non riceve la sua apparizione ontica che dall'apertura disposta dall'essere stesso; la verità dell'essere precede la luce dell'essere-Dio (...). Senza dubbio l'essente-Dio si vede sempre concedere il diritto alla manifestazione, ma a una manifestazione determinata *a priori* secondo le dimensioni di un orizzonte, le dimensioni dell'essere”<sup>13</sup>.

La critique marionienne remplace le traditionnel horizon de la phénoménologie par un autre, *sui generis*. Le phénomène de révélation se donne lui-même un horizon, il

---

<sup>11</sup> FR, p. 10.

<sup>12</sup> FR, p. 11.

<sup>13</sup> FR, p. 11-12.



n'est pas tributaire à des conditions de constitution préalables. Et cela pour au moins une raison: parce que tout horizon humain doit être essentiellement fini et, donc, impropre à une possible révélation infinie. Le donné révélé signifie une manifestation de soi qui crée, en même temps, les conditions de possibilité de son humaine réception. L'auteur remarque aussi, à travers le cas de Rahner, que ces présuppositions n'ont pas été toujours reconnues par les théologiens mêmes: „Anche la teologia cristiana può essere tentata di cedere al desiderio di dare norme alla rivelazione di Dio, tramite Dio, *per limitarla* alla misura dell'orizzonte ontologico della manifestazione (...). Il concetto stesso di orizzonte, perché fissa per essa *a priori* una dimensione, una spazio, dunque un limite, squalifica la possibilità di una rivelazione, nel momento stesso in cui rende possibile ogni manifestazione”<sup>14</sup>.

La situation de la philosophie de la religion, qui étudie des phénomènes comme la révélation, mais déjà les difficultés de penser l'autre à l'intérieur des présuppositions du projet husserlien, conduisent à une distinction phénoménologiquement pertinente, entre des phénomènes *de droit commun* et des phénomènes *spéciaux*, appelés dans la quatrième partie de cet article des phénomènes *saturés*<sup>15</sup>. Le changement opéré dans le dispositif théorique de la phénoménologie n'est pas du tout négligeable parce qu'il s'agit d'une modification de ce que Husserl appelait *le principe des principes* de sa démarche spéculative<sup>16</sup>, c'est-à-dire l'ego ou, pour Heidegger, le *Dasein*.

IV. Toutefois, la philosophie ne fonde pas la théologie parce qu'elle ne peut pas établir la réalité de la révélation. Ce qu'elle peut démontrer, au contraire, c'est le fonctionnement et les règles de la perception des phénomènes religieux, y compris dans leurs plus hautes dignités, comme révélation. Ainsi, le philosophe-phénoménologue à la Marion rend plus perspicace le regard du théologien et le préserve de tomber aux pièges des mirages de l'affectivité ou du rationalisme religieux: „La fenomenologia non può dare il suo statuto alla teologia, perché le condizioni della manifestazione contraddicono, o almeno differiscono, dalla libera possibilità della rivelazione. Ma non ne risulta necessariamente un divorzio, perché può essere prospettata un'ultima possibilità: la teologia non può forse, in virtù delle sue esigenze proprie e in vista della sua sola formulazione, suggerire alla fenomenologia certe modificazioni di metodo e di operazioni? In altri termini, ci si può interrogare sulle condizioni (incondizionali) alle quali il metodo fenomenologico dovrebbe sottostare per accedere ad un pensiero della rivelazione? Le esigenze della rivelazione potrebbero permettere alla fenomenologia di oltrepassare i suoi propri limiti, per raggiungere finalmente la libera possibilità – alla quale essa pretende, fin dall'origine, di ambire”<sup>17</sup>.

Selon ce passage, le fait de penser phénoménologiquement la religion a amené Marion à un approfondissement de son outil philosophique au point d'inverser la priorité des termes à l'intérieur de l'intentionnalité. Nous ne sommes pas du même avis que Dominique Janicaud qui critique l'entreprise marionienne en l'accusant de

<sup>14</sup> FR, p. 12-13.

<sup>15</sup> Cf. FR, p. 18.

<sup>16</sup> Cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 24.

<sup>17</sup> FR, p. 14-15.

subversion théologique<sup>18</sup>, mais cela ne doit pas occulter l'importance du facteur religieux dans la philosophie de l'auteur. Pour être plus précis, il faut dire que la pensée de la religion a été pour Jean-Luc Marion une source d'inspiration et de *réctification* philosophique, ce qui n'est pas équivalent avec l'accusatio de camouflage religieux dans sa phénoménologie. Le tournant théologique en question est plutôt extrinsèque à la démarche spéculative en soi ou comme une occasion pour tester la validité de la méthode adoptée dans un autre domaine que celui d'origine.

Pour dépasser ces apories de l'ego constituant, Marion renverse les termes dans une sorte de paradoxe de la révélation: „chi è l'*io*? L'*io* è originario o derivato? Se è derivato, da dove, da cosa, da che? Non conviene già a questo punto invertire la relazione e la dipendenza? Lungi dal restringere fenomenologicamente mediante l'*io* la possibilità di una rivelazione, non si dovrebbe forse accettare il rischio che l'*io* acceda alla sua possibilità fenomenologica solamente a partire da un darsi inconstituibile, inoggettivabile e anteriore – forse persino di una rivelazione?”<sup>19</sup>.

La destitution de l'ego doit être accompagné par la mise en question de l'idée d'horizon comme condition de visibilité phénoménologique. Ainsi, Marion rejète tour à tour l'horizon husserlien de l'objectivité, celui heideggerien de l'être, celui lévinasien de l'éthique ou celui merleau-pontyen de la chair en faveur d'une fondation ultime dans l'idée même de révélation: „Se la rivelazione ammette un orizzonte, essa riconosce un *a priori*, dunque rinuncia alla possibilità, cioè a se stessa, e regredisce al livello di una semplice manifestazione costituita. Se la rivelazione esclude per principio ogni orizzonte, non può più allora mettersi in scena da nessuna parte, per nessuno sguardo né per nessun fenomeno: perde così ogni rapporto con la fenomenologia e con la sua messa in scena, ma soprattutto con la fenomenalità come tale. Come pensare allora il rapporto della rivelazione con l'orizzonte (dunque con la fenomenologia), se i due estremi non possono ammettersi l'un l'altro? La rivelazione implica una messa in scena, dunque essa accondiscende ad assumere un orizzonte, ma rifiuta ogni condizione *a priori* imposta alla sua possibilità; queste esigenze paradossali designano esattamente la risposta corretta; la rivelazione si mette in scena in un orizzonte saturandolo”<sup>20</sup>.

Avec ce nouveau commencement, Marion réassume tous les points de départ proposés (l'être, l'autre, la chair, etc.) en les plaçant dans l'horizon ultime de la possibilité d'une révélation saturante: „una rivelazione entra nella fenomenalità soltanto sotto il segno del paradosso – dei fenomeni saturati che saturano a loro volta all'orizzonte intero della fenomenalità. *Fenomeno saturato* vuol dire: mentre la fenomenalità comune ambisce all'adeguazione dell'intuizione all'intenzione ed ammette, nella maggioranza dei casi, il darsi insufficiente di un oggetto

<sup>18</sup> Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991 et *La phénoménologie élatée*, Paris 1998. D'autre part, plus nuancée, est l'étude d'E. Gabellieri, De la métaphysique à la phénoménologie: une *relève*?, *Revue Philosophique de Louvain* 94, 1996, p. 625.

<sup>19</sup> FR, p. 16.

<sup>20</sup> FR, p. 17.

incompiutamente intuito, benché compiutamente ambito, la rivelazione dà oggetti in cui l'intuizione supera lo scopo intenzionale; l'intuizione offre, sotto il segno della rivelazione, non tanto quanto o meno, ma *infinitamente di più* dell'intenzione, dunque dei significati elaborati dall'*io*'<sup>21</sup>.

Les conséquences de ce renversement méthodologique dû à la problématisation du phénomène de révélation sont importantes aussi en matière de compréhension de la vérité. Celle-ci ne peut plus être regardée seulement comme constituée subjectivement dans l'activité connaissante, mais instituée pour ainsi dire à partir de l'objet qui se donne à voir et à entendre: „La verità, in questa situazione, non appartiene più alla *doxa*, apparizione (giusta o sbagliata), ma al *paradoxon*, all'apparizione che contraddice l'opinione, l'apparenza e, soprattutto, satura l'orizzonte”<sup>22</sup>.

La conclusion provisoire de cet article est formulée en deux thèses qui synthétisent le progrès phénoménologique accompli:

Le sujet ou l'ego doit admettre son caractère non-originaire puisqu'il présuppose une donation plus originaire.

La révélation renverse les prétensions de constitution *a priori* de tout horizon en le saturant de manière totalement imprévisible.

## 2. Denys l'Aréopagite dans l'œuvre de Jean-Luc Marion

Dans la seconde partie de la présente étude nous analysons la place occupé par Denys l'Aréopagite dans l'ouvrage marionien *L'idole et la distance*, dans lequel l'auteur développe dans une manière spéculative des idées du *corpus* dyonisien<sup>23</sup>. L'intérêt du philosophe français pour ce mystérieux auteur chrétien et néoplatonicien du VI<sup>e</sup> siècle est présent dans un des premiers de ses articles de jeunesse intitulé *Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique*<sup>24</sup> et sera repris dans des textes ultérieurs, par exemple en 1999 dans *Au Nom*. Comment ne pas parler de *théologie négative*<sup>25</sup>.

Toutefois, le noyau spéculatif de la démarche marionienne concernant l'œuvre dyonisienne se trouve dans le chapitre de ce livre intitulé *La distance du Réquisit et le discours de louange*: Denys. Il traite au long de quatre sous-chapitres le thème de la *distance* instituée dans la prière de louange qui se trouve chez Denys. La visée de la démarche apophatique dyonisienne est annoncée dès le début du livre: „L'entreprise de Denys ne vise évidemment pas à récuser tout discours sur Dieu, au profit d'une apophas douteuse, mais à travailler le langage assez profondément pour qu'il n'entre plus en contradiction méthodologique avec ce qu'il ose prétendre énoncer: discours de louange”<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> FR, p. 18.

<sup>22</sup> FR, p. 18.

<sup>23</sup> Le traitement spéculatif des textes est explicitement assumé par l'auteur cf. *L'idole et la distance*, Paris 1977 (abrégié ID), p. 41.

<sup>24</sup> *Résurrection* 38, 1971, p. 89-122.

<sup>25</sup> *Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, p. 339-363.

<sup>26</sup> ID, p. 12.

Nous gardons et suivons dans notre analyse les sous-titres choisis par Marion dans son chapitre sur Denys.

### L'éminence impensable (§ 13)

L'enjeu du livre est le problème de la possibilité de la nomination de Dieu. Denys est convoqué ainsi dans des débats très actuels en théologie et en philosophie de la religion postheideggerienne. Dieu ne doit pas se confondre facilement avec un étant, même suprême, d'où le besoin théorique du concept de *distance*. Il ne s'agit pas de dire l'Étant suprême, dans une prédication dont il serait l'objet. Ni de le laisser énoncer, comme sujet absolu, une prédication de lui-même par lui-même. Il s'agit de désigner l'advenue en nous d'un retrait. Nul étant, même suprême, ne se donne à saisir, puisque le don surpasse ce que tout étant pourrait ici donner. Doublement indicible, cet enjeu ne se caractérise pas moins par les conditions même de son ineffabilité. Car si, comme le pose en principe Denys, „il faut entendre divinement les choses divines”, les impossibilités de pensée coïncident avec les conditions d'authentification de ce qui se donne à penser. La distance impose, comme une censure et comme une condition, de penser un double impensable par excès (suprématie sur l'étant en général) et par défaut (retrait comme insistance, sans étant)<sup>27</sup>.

Le langage qui convient à la distance n'est pas la simple prédication qui se confond, pour Marion, avec la présence, mais une langue qui puisse approcher l'impensable et l'indicible. Le concept de distance interdit la pensée d'un Dieu-objet ou, dans le langage heideggerien, d'un Dieu sous l'emprise de l'ontique. La célèbre référence dyonisienne selon laquelle „il faut entendre divinement les choses divines”<sup>28</sup> est invoquée pour fonder le nouveau concept de nécessaire *distance*. L'impossibilité d'une approche d'un *objet* divin se montre dans la question du Nom qui médiatise la connaissance des choses divines. En effet, „le Nom n'appartient pas à notre langage, mais lui advient d'ailleurs. Le Nom paraît comme un don, où, du même geste, l'impensable nous donne un nom comme ce en quoi il se donne, mais aussi comme un don que donne l'impensable, qui ne se retire pourtant qu'en la distance du don (...). Le Nom livre et dérobe, du même mouvement”<sup>29</sup>. On reconnaît dans ce passage des thèmes marioniens ultérieurs, spécialement la problématisation du *don* et son rôle de fondation phénoménologique.

La distance introduite ne se limite pas au discours théologique sur les possibilités épistémiques des créatures, puisqu'il est pertinent aussi dans la théologie *ad intra*, c'est-à-dire dans la relation entre les personnes divines: „L'homologie du Fils au Père mesure celle de notre discours au Nom, reçu pour prédication. En clair: le langage humain doit recevoir le Nom, comme le Christ a reçu du Père le Nom. La réception impose le dépouillement, et l'abandon jusqu'à la mort. Aussi bien le langage mène-t-il son discours jusqu'à la négation et au silence”<sup>30</sup>. Les limites langagières –

<sup>27</sup> ID, p. 184.

<sup>28</sup> *Noms divins* VII, 2.

<sup>29</sup> ID, p. 186-187.

<sup>30</sup> ID, p. 189.

apophase et silence – sont pensées en analogie avec la mort, qui se trouve à la fin de la vie, dans le double sens de limite et d’accomplissement. Le thème johannique du Dieu-charité vient remplacer les apories de l’onto-théologie: „Seul l’amour peut prétendre connaître l’amour. Mais connaître suppose la médiation conceptuelle et, au moins, langagière. Le langage, y compris le langage conceptuel, peut-il devenir homogène à l’Amour?”<sup>31</sup>. L’amour qui seul connaît l’amour apparaît comme un cas particulier et éminent de la maxime dyonisienne citée de l’homologie entre le connaissant et le connu<sup>32</sup>.

En appliquant la critique heideggerienne de l’onto-théologie en théologie proprement-dite, Marion reformule le constat de l’oubli de l’être dans les termes de l’idolâtrie conceptuelle d’un discours insuffisamment purifié dans ses visées. La démarche théologique doit dépasser deux niveaux de cette idolâtrie théorique: le premier, par la négation des attributs tirés du sensible ou du figurable et le second, par une négation plus radicale des noms intelligibles mêmes. Sur les pas de Denys, le philosophe français souligne justement que la démarche négative de l’apophase a lieu „selon la transcendance, et non point selon l’insuffisance”<sup>33</sup>, c’est-à-dire qu’elle montre les limites de l’humaine capacité d’entendement et non pas la déficience de l’objet.

#### La requête du requisit (§ 14)

Le Nom divin ne peut pas représenter seulement un fondement ultime de la réalité, une *cause* ou une *raison*. Si tel était le cas chez Denys, il ne serait qu’une idolâtrie conceptuelle de plus, certes, très subtile, mais pourtant une idolâtrie. Le concept dyonisien de cause (*aitía*) ne fait que reconnaître l’impossibilité de clore métaphysiquement le discours théologique concernant les noms divins. A travers la distance instituée dans le même discours, la causalité de Dieu se comprend différemment: „Elle (la distance) dénote le mouvement positif de l’Ab-solu qui, par la mise en distance, se désapproprie extatiquement de Lui-même pour que l’homme se reçoive lui-même extatiquement en différence. En se recevant de la distance, l’homme comprend non seulement qu’elle le comprend, mais qu’elle le rend possible. La distance apparaît alors comme la désappropriation même par laquelle Dieu crée. Non la brisure de l’aliénation, mais le lieu extatique qui ménage l’altérité irréductible”<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> ID, p. 189.

<sup>32</sup> Le rôle du Christ dans la démarche dyonisienne est justement souligné par. G. Lafont qui écrit: „La distance est ce qui s’ouvre et se donne à parcourir, et on perçoit le jeu de ce parcours en examinant le jeu multiforme des hiérarchies, c’est-à-dire de l’ordre de l’amour, dans un jeu indéfini de don, de réception, de communication et de retour. Ici la figure du Christ révèle sa place centrale: par rapport à Dieu, dont elle manifeste le dynamisme intérieur, la Bonté théarchique, tandis qu’elle en opère l’accueil parfait. Par rapport aux hommes, à qui elle offre le paradigme de l’accueil et du don, tandis qu’elle médiatise la réalité de Dieu jusque et y compris dans les logia scripturaires: ce qui ramène à la dimension du langage”, *Mystique de la Croix et question de l’Être, Revue Théologique de Louvain* 1979, fasc. 3, p. 268.

<sup>33</sup> Cf. *Noms divins* VII, 2.

<sup>34</sup> ID, p. 199.

Dans le langage marionien spécifique, on trouve dans ce passage des indications brèves concernant l'idée de création divine. Elle est conçue non comme une aliénation, en manière hegelienne, mais comme une désappropriation de Dieu lui-même qui rend possible l'espace du créé. La distance institue un horizon commun à l'humain et au divin, un lieu de rencontre qui vaut plus qu'une simple connaissance abstraite.

Toutefois, cette mise en distance dyonisienne ne veut pas dire non plus un renoncement à toute connaissance possible, mais une relation plus riche, au niveau de l'existence humaine entière: „Il ne s'agit pas de renoncer à comprendre (comme s'il s'agissait de comprendre, et non d'être compris). Il s'agit de parvenir à recevoir ce qui ne devient pensable, acceptable plutôt, que pour qui sait le recevoir. Il ne s'agit pas d'admettre la distance malgré l'impensable, mais de recueillir précieusement l'impensable, comme le signe et le sceau de l'origine démesurée de la distance qui nous donne mesure”<sup>35</sup>.

Recevoir le mystère signifie plus que connaître d'une manière qui reste trop extérieure. La révélation comme automanifestation du mystère divin comprend intelligibilité et obscurité ou, dans les termes de la dyonisienne *Lettre III*: „La ténèbre demeure, même après la manifestation, ou pour dire la chose la plus divine, au sein de la manifestation elle-même. Car c'est ceci qui, du Christ, reste crypté, sans qu'aucun esprit ni qu'aucun discours n'en vienne à bout comme tel, en sorte que, proféré, il demeure indicible, et connu, inconnu.”<sup>36</sup> Les thèses marioniennes sont ici redevables à l'exégèse balthasarienne de Denys dans la *Herrlichkeit* <sup>37</sup>.

Bien plus, dans le langage platonicien de la participation, il reste toujours pour la connaissance humaine une transcendance divine imparticipable, une distance entre le Créateur et la créature impossible à franchir. Dans la participation il y a un mystère incompréhensible de la part de Dieu, qui reste inconnu dans l'acte même de l'appréhension humaine. Cette idée plaide en faveur de la thèse selon laquelle Denys ne peut pas être considéré simplement comme un platonicien de la tradition philosophique de cette école, mais d'abord comme un auteur chrétien qui utilise le vocabulaire des platoniciens en vue d'autre chose, en l'occurrence de la théologie apophatique: „Elle (l'*Aitia*) s'énonce comme concept opératoire de la critique de toutes les idoles, y compris conceptuelles, du divin: ne représentant rien, elle signifie l'opération même par laquelle l'esprit s'expose à l'impensable comme impensable, s'avançant sans masque vers l'impensable qui ne dissimule plus son (in)visibilité; non seulement elle ne procède pas idolâtriquement, mais elle procède à la disqualification des idoles, pour trouver, dans cette disqualification même, l'au-delà de toute disqualification. Elle outrepassa la disqualification parce qu'elle reçoit l'impensable comme Réquisit d'une Bonté elle-même hyperbolique, donc impensable”<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> ID, p. 201.

<sup>36</sup> *Lettre III*, 1069a .

<sup>37</sup> Cf. ID, p. 246, n. 35.

<sup>38</sup> ID, p. 207.

Marion renverse ici la thèse thomasienne selon laquelle dans la considération de la quiddité divine il faut accorder la priorité à l'être et donne la primauté à la bonté<sup>39</sup>. La Bonté représente la traduction philosophique du Nom de Dieu biblique qui se désigne lui-même comme charité: „La distance antérieure et offerte se révèle, dans la décence de son retrait, comme amour; la métaphysique n'a rien, ici, qu'elle touche encore; et l'amour, qui ne se donne qu'en se donnant à recevoir, en appelle lui-même à l'amour. La communion de deux amours devient l'ultime parcours de la distance qui, loin d'abolir, à proprement parler, la *consacre*.” On comprend pourquoi „avant toutes choses, et principalement avant la théologie, il faut commencer par la prière”<sup>40</sup>: la prière effectue la distance<sup>41</sup>.

### Médiation immédiate (§ 15)

Marion approfondit le concept dyonisien de mystère esquissé jusqu'ici. Il développe aussi à l'intérieur de celui-ci la notion de *hiérarchie*. Comme pour la distance précédemment thématized, la hiérarchie comporte également deux niveaux d'application: le premier, plus visible, porte sur l'organisation du sacré, mais qui est fondé sur la base du second plan, le divin lui-même: „La sacralité joue donc sur deux fronts: à l'origine et à l'achèvement de l'ordre”<sup>42</sup>. Et plusieurs citations dyonisiennes sont ici convoquées: „la hiérarchie est l'ordonnance sacrée, le savoir et l'achèvement conformés à la figure du divin autant qu'il est possible”<sup>43</sup>; „le but de la hiérarchie est la conformation et l'union à Dieu, autant qu'il est possible (...) l'achèvement, pour chacun des êtres à la hiérarchie, c'est de remonter, selon leur capacité propre, vers la semblance de Dieu”<sup>44</sup>; „le terme commun de toute hiérarchie, c'est l'amour appliqué à Dieu et aux choses divines.”<sup>45</sup>

Le concept de hiérarchie n'est pas pensé politiquement<sup>46</sup>, mais philosophiquement, comme permettant un système de *médiations immédiates*. Ainsi, Marion note avec netteté: „Certaines questions d'ecclésiologie ne méritent aucune réponse, parce que les termes dans lesquels on les formulent les exilent hors de toute situation authentiquement théologique. Les pouvoirs ne sont ni à partager, ni à

<sup>39</sup> Cf. J.-Y. Lacoste, *Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion*, *Archives de Philosophie* 50, 1987, p. 255.

<sup>40</sup> Denys l'Aréopagite, *Noms divins* III, 1.

<sup>41</sup> ID, p. 207.

<sup>42</sup> ID, p. 210.

<sup>43</sup> Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* III, 1.

<sup>44</sup> Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* III, 2.

<sup>45</sup> Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique* I, 3.

<sup>46</sup> En commentant ce texte, G. Lafont note justement: „Contrairement à l'usage commun du mot, hiérarchie n'est pas ici synonyme ou évocateur de pouvoir; le mot ne signifie pas l'occultation du sacré, destinée à le rendre inaccessible et à protéger ainsi sa toute-puissance (...) Le concept théologique qui nous est offert par Denys doit s'entendre autrement: il désigne l'origine et la manifestation du sacré; il vise une origine qui se donne, tout en restant inaccessiblement distante. Il s'agit du don ordonné de sainteté, de l'ordre dynamique de la charité. Puis, ce même mot désigne la communication de ce don jusqu'aux extrémités de la réalité, susceptibles de le recevoir et de le transmettre.”, *in art. cit.*, p. 270.

équilibrer ni à séparer, mais à récuser, là où il s'agit fondamentalement de communion – de médiation immédiate. Le modèle politique de la hiérarchie n'a rien à voir avec le mystère de la hiérarchie qui ouvre sur la communion des saints. L'équivoque, entretenue ou naïve, trahit la perversion du regard, et ne mérite pas la réfutation. Il ne s'agit que de voir ou de ne pas voir<sup>47</sup>.

Le verdict marionien se réfère à une erreur d'optique, qui ressemble à une faute phénoménologique due à un regard aveuglé<sup>48</sup>. La compréhension du concept de hiérarchie en matière religieuse ne requiert pas une technique opérante au niveau de l'intelligible, mais plutôt une thérapie philosophique appropriée, celle de la nécessaire distanciation pour apprécier le lien entre écart et unité. Cette relation apparemment paradoxale s'appelle, en langage marionien, médiation immédiate<sup>49</sup> et en théologie chrétienne elle est représentée par le Christ<sup>50</sup>.

D'autre part, l'opération apophasique a aussi comme conséquence l'inversion du rapport entre la connaissance du monde et celle de Dieu. Les objets mondains deviennent, selon le regard qui sait préserver la bonne distance, des icônes qui renvoient à un ailleurs, à une transcendance possible, sans clore prématurément l'univers du visible.

### **Le discours de louange (§ 16)**

Le Christ est *le Logos*, mais il se dissémine et se livre dans des *logia*. Le pluriel des manifestations s'accompagne d'une inscription historique de ce processus qui devient

---

<sup>47</sup> ID, p. 217.

<sup>48</sup> Selon G. Lafont: "Le sérieux de la tradition fait qu'elle peut devenir trahison, dans la mesure où celui qui a reçu le don manque à le transmettre et à se transmettre avec lui. La défaillance affecte toute la hiérarchie, du fait qu'on a manqué la redondance: trahison. La logique de ces développements exigerait, somme toute, qu'il n'y ait pas vraiment de mesure dans l'accueil, sinon celle qui viendrait du péché. Peut-être cette absence de mesure se dit-elle dans l'expression ici employée: médiation immédiate.", *in art. cit.*, p. 271-272.

<sup>49</sup> G. Lafont note: „Par cette expression paradoxale, on veut souligner la transitivité parfaite du don: de soi, rien ne se limite dans son dynamisme; le mot même de don inclut cette transitivité sans reste, sans sédimentation: immédiateté. Mais cette transitivité s'opère dans «un corps qui se livre»: il prend corps, et à cause de cela, se transmet en redondance: médiation.", *in art. cit.*, p. 272.

<sup>50</sup> Selon G. Lafont: "Le fait que le Christ ne retient pas sa divinité (le Réquisit), mais se met à la place et prend le rôle de l'homme (le requérant) exprime et réalise en perfection le don hiérarchique: immédiate médiation; de plus, cette démarche de l'Incarnation manifeste «adverbialement» la divinité, adverbialement, c'est-à-dire sans doute non à la manière d'un contenu, d'un étant ou d'une idée, mais à la manière d'un acte: se perdre soi-même dans le don. Réciproquement, si la divinité est manifestée par la dée par la démarche du Christ, cette même démarche exprime et réalise la vérité et la signification de la requête humaine, c'est-à-dire de l'ouverture maximale au don jusqu'au point de l'incorporation de celui-ci en l'homme qui se livre ainsi au jeu hiérarchique.", *in art. cit.*, p. 272.



ainsi tradition<sup>51</sup>. Ce nouveau concept est intimement lié à celui de distance puisque: „La tradition qui nous délivre des *logia* n’abolit pas la distance qui nous les livre, mais la souligne d’autant mieux, pour que les *logia* soient effectivement recus comme des dons”<sup>52</sup>. La distance, la tradition et le don se trouvent dans une situation de dépendance mutuelle.

Le sol de l’expérience théologique n’est pas, pour Denys, la Bible seule et même pas la Bible d’abord, mais le contexte liturgique dans lequel s’actualise le jeu de mise en distance et de tra-dition du don: „Le lieu d’où nous parlons ne saurait être, si nous parlons à propos du divin, que les *logia* où parle, mais où s’incarne le *Logos*. Ce que nous trouvons, en effet, dans les *logia*, ne tient pas d’abord en un *corpus* textuel défini, ni en une «pensée», mais dans le *Logos* non textuel qui s’y énonce et s’y laisse dénoncer. A chaque pas, pour ne pas le poser dans le vide, le théologien, ou celui qui en fait office, doit s’assurer d’un sol qui se découvre, à chaque fois, comme un don de dernière minute”<sup>53</sup>. La dimension continuellement donnatrice du jeu théologique assure sa vitalité et lui confère, en même temps, sa crédibilité.

L’espace liturgique est le lieu icônique par excellence, où se met en scène la théo-dramatique, c’est-à-dire la relation presque théâtrale entre Dieu et l’homme. En empruntant de nouveau des thèmes balthasariens, mais qui se retrouvent dans la source commune qui est Denys, Marion continue son élaboration théorique en amplifiant les rapports entre les concepts préalablement définis. Dans le dense passage suivant il écrit: „Inclure les *logia*, donc la pratique du langage dans le jeu hiérarchique de la distance, revient à en traiter comme d’une icône. L’icône conjuge en elle l’immédiateté du rapport au Réquisit surabondamment advenant, et la médiation d’une insistance que souligne le retrait. L’icône ne donne à voir que l’invisible, le langage ne devrait donc donner à dire que l’indicible. Mais seul l’invisible convient à l’icône parce que lui seul est à voir; et donc à l’indicible reviendra le langage – puisque l’impensable mérite seul qu’une parole s’efforce de le penser”<sup>54</sup>.

L’analogie à quatre termes entre icône/ invisible et parole/ indicible renvoie au thème subreptice de l’impensable comme vrai sujet de la théologie. Le discours spéculatif laisse la place à la prière de louange, qui représente la traduction adéquate du concept dyonisien de *cause*. Le langage devenu icônique joue le jeu de la distanciation en renonçant au rapport de prédication univoque en faveur d’un usage métaphorique qui rend justice de son essence: „Un énoncé se trouve proféré, mais toujours compris

---

<sup>51</sup> G. Lafont commente: “Les *logia* de l’Ecriture ont valeur de principe, non parce qu’ils fourniraient des propositions catégoriques sur Dieu, ce qui serait les prendre au niveau d’une forme ou d’un contenu en laissant échapper ce qui leur est essentiel: à savoir qu’ils appartiennent à la hiérarchie des icônes, c’est-à-dire que, comme le Christ et en dépendance de lui, ils sont investis «kénouiquement» par le Logos: en eux s’accomplit le mouvement de la distance. Ce qu’on cherche en eux, ce n’est pas une pensée, mais l’énoncé agissant du Logos.”, *in art. cit.*, p. 274.

<sup>52</sup> ID, p. 227.

<sup>53</sup> ID, p. 229.

<sup>54</sup> ID, p. 230.

dans un métalangage qui implique le locuteur dans la détermination même de l'énoncé (...). Le rapport entre le locuteur (métalangage) et l'énoncé manifeste en effet une objectivité toute autre, même si elle ne porte sur aucun objet (...). Le rapport entre le métalangage et l'énoncé, comme le jeu de leur implication, manifeste la distance. L'auto-implication ne suppose aucune réduction subjective, mais reprend la subjectivité du locuteur dans l'indépassable visée du Réquisit. Ainsi parle-t-il en distance<sup>55</sup>.

Marion emploie dans son analyse de la louange des concepts repris des théories contemporaines en philosophie du langage – comme la performativité, le métalangage, le locuteur et l'énoncé – pour prouver la modernité de la solution dyonisienne en matière de discours théologique. Ainsi, „La louange fonctionne bien comme un performatif, mais comme performatif qui, au lieu de faire des choses avec des mots, élabore avec des mots des dons. La louange joue d'autant plus comme performatif qu'elle extasie plus radicalement l'énoncé hors de l'énonciateur. A cette condition seulement, l'énoncé prend assez de consistance pour mériter la dignité d'un don – parcourir la distance. En sorte qu'à la limite, le discours de louange ne résorbe pas l'énoncé dans sa performance par le locuteur, mais absorbe le locuteur dans la performance du don par l'énoncé<sup>56</sup>.

Le lieu de cette performance est la liturgie, qui oriente en préservant la distance, qui explique en mettant en scène et en interprétant le drame du salut: „Le langage de louange utilise des significations invérifiables, mais, par l'intention et la «forme de vie»<sup>57</sup>, délivre un sens intelligible et de fait entendu: l'usage de la louange langagière ne se fonde pas dans une absurde vérification empirique du Réquisit, mais dans la „forme de vie” quasi-liturgique qui l'instaure en distance, pour une requête, à la manière d'un requérant. La distance dispense la signification du Réquisit d'une vérification parce que le requérant se livre entièrement à l'usage de la distance (...). Bref, le langage de louange joue son propre jeu, qu'il reste à comprendre à partir de lui-même<sup>58</sup>.

La nomination divine doit être comprise, en clef herméneutique chrétienne, à partir de l'Incarnation, qui donne elle seule la juste perspective sur le Nom du Père et sur le don de ce nom aux hommes<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> ID, p. 236.

<sup>56</sup> ID, p. 239.

<sup>57</sup> L'expression provient de Wittgenstein cf. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques* I, § 19.

<sup>58</sup> ID, p. 240-241.

<sup>59</sup> Selon G. Lafont: „La nomination du Christ est le don rendu visible, auquel répond d'une part l'invocation du Père par le Christ et la transmission aux hommes du Nom du Père dans tout le processus de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, et dans les logia de l'Écriture, qui exprime au niveau de la parole et de l'écrit le Logos qui les habite et en fait les moyens de la louange des hommes: le Christ communique aux hommes le Nom du Père, mais par cela il leur donne aussi leur nom de fils et les munit du langage qui peut leur permettre de retourner ces noms en louange. Le même processus s'étend aussi entre les hommes qui, incorporant le Nom qui leur est communiqué, le transmettent en se donnant aux autres, le rendent visible pour autrui sur leur propre visage et dans leurs propres paroles, provoquant aussi le mouvement de retour vers le Père.”, *in art. cit.*, p. 276.

A la fin de sa démarche spéculative vis-à-vis de Denys, Marion formule quelques conclusions pour souligner la pertinence des intuitions de l'Aréopagite: d'abord, que la théologie n'a rien à envier en matière de rigueur formelle ou de vérification empirique aux autres sciences, parce qu'elle dispose de sa propre conceptualité qui va jusqu'à la limite du pensable et même jusqu'à l'impensable et, ensuite, que le langage théologique (comme louange) n'est pas un des innombrables jeux de langage, mais qu'il a le privilège de fonder, par la distanciation, tous les autres.

### 3. Théologie apophatique et nomination divine

Dans la troisième partie de la présente étude nous faisons un commentaire d'un texte publié par Jean-Luc Marion en 1999 dans la revue *Laval Théologique et Philosophique* sous le titre *Au Nom. Comment ne pas parler de „théologie négative”*<sup>60</sup>. Le texte marionien représente en même temps un article et une prise de position occasionnée par la critique de Jacques Derrida vis-à-vis de la portée et des possibilités d'une théologie négative. Nous suivrons dans notre présentation la structure en sept parties du texte de Marion.

#### Métaphysique de la présence et théologie négative

L'expression *métaphysique de la présence* provient d'un développement opéré par J. Derrida de l'intuition heideggerienne selon laquelle l'histoire de la philosophie occidentale serait marquée par une faute presque originelle, par l'oubli de l'être au profit de l'étant, par la non-thématisation de la différence ontologique entre l'être et l'étant. La conséquence de cet oubli inaugural consiste précisément en une pensée de l'être comme simple présence.

D'autre part, le syntagme *théologie négative* provient du *corpus areopagiticum*, où il se trouve employé une seule fois<sup>61</sup>. Le débat Derrida-Marion autour de la nomination de Dieu doit être placée entre ces lieux de provenance et les approfondissements conceptuels successifs opérés par les deux auteurs. Marion avait traité les idées dyonisiennes en deux textes antérieurs<sup>62</sup> et ici il ne fait que reprendre et reformuler ses anciennes thèses, tandis que Derrida avait déjà entrecroisé le thème de la *théologie négative* dans son importante conférence de 1968 sur La différence<sup>63</sup> et dans un autre texte présenté en 1987<sup>64</sup>.

Marion reprend et répond aux trois conclusions des textes de Derrida:

- la théologie apophatique ne dit rien de positif sur Dieu.
- la théologie négative réinscrit la pensée théologique dans la *métaphysique de la présence*.

---

<sup>60</sup> Abrégé AN.

<sup>61</sup> Cf. Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique* III, 1032d.

<sup>62</sup> Cf. La distance du Réquisit et le discours de louange: Denys l'Aréopagite, J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977, p. 183-250 et Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique, *Résurrection* 38, 1971, p. 89-122.

<sup>63</sup> Cf. J. Derrida, La différence, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

<sup>64</sup> Cf. J. Derrida, Comment ne pas parler. Dénégations, *Psyché: inventions de l'autre*, Paris 1987.

- seul le concept derridéen de *différance* ne répète plus les échecs de la théologie négative en déconstruisant la même *métaphysique de la présence*.

Marion considère que la critique de Derrida méconnaît le caractère quasi-déconstructif de l'entreprise dyonisienne: „La *théologie négative* n'offre pas à la déconstruction un nouveau matériau ou une anticipation inconsciente, mais sa première concurrence sérieuse, peut-être la seule possible. Bref, pour la déconstruction, il y va, dans la «théologie négative», non pas d'abord de la «théologie négative», mais de la déconstruction elle-même, de son originalité et de sa prééminence finale. Il importe donc stratégiquement à la déconstruction de déconstruire aussi radicalement que possible la revendication de la prétendue «théologie négative»: déconstruire Dieu et néanmoins l'atteindre<sup>65</sup>.

Marion décompose l'argumentation de Derrida en la formulant en quatre objections:

- la théologie négative est une forme de l'onto-théologie, la variante la plus „grecque” de celle-ci.
- la théologie négative n'échappe pas à l'horizon de l'être.
- elle dénie l'essence, l'être ou la vérité de Dieu pour mieux les rétablir.
- la théologie négative conduit à une prière de louange qui reste une prédication déguisée, en opposition avec la prière pure et simple.

#### **La troisième voie: dé-nommer**

Est-ce que la théologie chrétienne, dans sa version dyonisienne, échappe-t-elle à ces critiques formulées par Derrida? Pour pouvoir répondre à cette question décisive, Marion procède à quelques remarques historiques concernant le sens de la *théologie négative*. Contrairement à une première impression donnée par les objections derridéennes, la voie négative ne s'oppose simplement à une voie prétendument affirmative, mais se trouve dans un triangle qui comprend aussi la *via eminentiae*. „La question devient donc désormais de mesurer en quoi le rétablissement d'une triplique au lieu et place d'un duel modifie le statut de chacun des termes, et, en particulier, la portée de la voie négative (...) la troisième voie se joue au-delà des oppositions entre l'affirmation et la négation, la synthèse et la séparation, bref le vrai et le faux. A strictement parler en effet, si la thèse et la négation ont en commun de dire le vrai (et d'écarter le faux), la voie qui les transcende doit donc transcender aussi le vrai et le faux; la troisième voie ne transgresserait rien de moins que les deux valeurs de vérités, entre lesquelles s'exerce toute la logique de la métaphysique<sup>66</sup>.

Transgresser les valeurs de vérité ou la logique de la métaphysique a comme conséquence une autre manière de penser Dieu, non pas en le nommant avec des termes univoques, mais en le dé-nommant: „Les noms les plus élevés (et les plus théologiques, qui concernent le plus directement la formulation de la Trinité elle-même) se trouvent ainsi disqualifiés sans retour, ni remords (...). Qu'on n'insinue surtout pas que ces négations restaurent, plus ou moins subtilement, des affirmations

---

<sup>65</sup> AN, p. 342.

<sup>66</sup> AN, p. 345-346.

déguisées; Denys insiste en effet explicitement que «nous ne proférons pas comme adapté à Dieu» même la bonté, pourtant «le plus vénérable des noms»<sup>67</sup>. Ainsi, une négation ne suffit jamais seule à faire une théologie, pas plus qu'une affirmation. A proprement parler, de Dieu, il n'y a jamais aucun nom propre, ni approprié. La multiplicité des noms équivaut ici à l'anonymat<sup>68</sup>.

Le concept de dé-nomination signifie en même temps un acte positif de nomination, mais qui est nié et transposé dans un autre plan que celui d'un Nom maîtrisable et compréhensible: „La dé-nomination porte dans son ambiguïté la double fonction de dire (affirmer négativement) et de défaire se dire du nom. Il s'agit d'une parole qui ne dit plus quelque chose de quelque chose (ni un nom de quelqu'un), mais qui dénie toute pertinence à la prédication, récuse la fonction nominative des noms et suspend l'empire des deux valeurs de vérité”<sup>69</sup>.

En parlant du Christ, Denys admet que „tout de lui à la fois se prédique et il n'est rien de tout cela”. *L'ainia* dénomme, en ne nommant pas, elle a une fonction strictement pragmatique et, donc, non-nominative.

La distinction marionienne entre nomination et dénomination répond à la troisième objection de Derrida en indiquant comment la voie théologique choisie par Denys va au-delà de la simple prédication car: „Denys pense toujours la négation comme il pense aussi l'affirmation – comme l'une des deux valeurs de vérité, l'une des deux figures de la prédication qu'il s'agit précisément de transgresser globalement, en tant que le discours de la métaphysique. Avec la troisième voie, non seulement il ne s'agit plus de dire (ou de nier) quelque chose de quelque chose, mais de ne plus ni dire ni dédire – il s'agit de se référer à Celui que la nomination ne touche plus. Il s'agit uniquement de dé-nommer”<sup>70</sup>.

### La louange et la prière

La quatrième objection derridéenne proteste contre le déguisement de la prédication en prière de louange. Cette accusation est fondée implicitement sur l'équivalence entre le nom et l'essence de ce qui est nommé, voire l'identité des deux. Pour Marion: „elle présuppose comme indiscutable que louer, c'est-à-dire attribuer un nom à un interlocuteur, voire lui consacrer un nom en propre implique nécessairement de l'identifier en son essence et à son exsistence, donc de le soumettre à la „métaphysique de la présence”. Or le propre du nom propre consiste justement en ceci qu'il n'appartient jamais en propre – par et comme son essence – à celui qui le reçoit. *Jamais* le nom propre n'est nom de l'essence”<sup>71</sup>.

L'objection derridéenne se décompose en deux thèses: d'abord, l'identité nom-essence déjà mentionnée et ensuite la pure simplicité de la prière sans nom. Selon cette deuxième thèse, il ne convient pas à la prière de nommer son supposé Interlocuteur

---

<sup>67</sup> Denys l'Aréopagite, *Noms divins* XIII, 3, 981a.

<sup>68</sup> AN, p. 347.

<sup>69</sup> AN, p. 247.

<sup>70</sup> AN, p. 349.

<sup>71</sup> AN, p. 349.

puisqu'il s'agit d'un acte de totale démaîtrise de la parole, comme de l'être de celui qui prie.

L'aporie du nom propre et prétendument appropriant n'est pas spécifique à la théologie, elle caractérise tout nom d'être fini, qui n'est pas autre chose qu'une utilisation en propre des noms communs. Cet usage ne conduit pas à une objectivation des noms qu'impliquerait la métaphysique de la présence: „L'expérience du nom propre – reçu ou donné – n'aboutit donc jamais à fixer dans la présence l'essence de l'individu, mais toujours à marquer qu'il ne coïncide par principe pas avec son essence, ou que sa présence excède son essence – bref que sa présence reste anonyme a la mesure même où le nom se fait plus présent. Ainsi, à supposer que la louange attribue un nom à un éventuel Dieu, on devait en conclure qu'elle ne le nomme justement pas en propre, ni en essence, ni en présence, mais en marque l'absence, l'anonymat et le retrait – exactement comme tout nom dissimule tout individu, qu'il indique seulement, sans le manifester jamais”<sup>72</sup>.

D'autre part, une prière sans Interlocuteur serait-elle encore une prière? Quelqu'un, avec les qualités d'une personne, n'est-il pas requis dans l'intentionnalité même de l'acte de prier? Ou, comme l'écrit Marion: „Non seulement nommer ne contredit pas l'invocation de la prière, mais sans l'invocation la prière deviendrait impossible – que signifierait en effet louer sans louer personne, demander sans demander à personne, offrir en sacrifice sans offrir à personne? Une prière anonyme n'aurait pas plus de sens que n'en avait la prétention d'atteindre le propre par un nom [im-]propre”<sup>73</sup>.

### Sans l'être – autrement qu'être

Pour répondre aux objections derridéennes, Marion utilise également dans son argumentation des idées lévinasiennes, spécialement la contestation de la primauté philosophique de la métaphysique. La théologie mystique offre, comme le visage de l'autre chez Lévinas, un nouveau domaine préalable à la maîtrise du discours métaphysique. Selon Denys, dans l'interprétation marionienne, la théologie dite négative présuppose trois thèses concernant l'être:

Elle porte sur les étants et sur les non-étants, ce qui implique un dépassement de l'horizon strict de l'être.

Elle approche les non-étants par le biais du désir et de la bonté.

L'horizon du bien s'avère plus large que celui de l'être et, donc, premier par rapport à lui.

La bonté, „le plus vénérable des noms divins”<sup>74</sup>, doit être pensé avec les précautions préalablement exposées, c'est-à-dire à travers une dé-nomination qui ne prétend pas atteindre le propre divin. Toutefois, par la primauté accordé à la Bonté et non pas à l'Un, Denys se montre comme étant – si l'on veut – un néoplatonicien infidèle ou une autre sorte de néoplatonicien, en l'occurrence chrétien et théologien

---

<sup>72</sup> AN, p. 350.

<sup>73</sup> AN, p. 350.

<sup>74</sup> Cf. Denys l'Aréopagite, *Noms divins* XIII, 2, 977c.

mystique. Marion écrit: „La bonté transcende en principe l'être, mais elle-même n'atteint pas encore l'essence et flotte, pour ainsi dire, entre les noms dérivés et l'innommable. Penser Dieu sans l'être et seulement sans l'être n'aboutit pourtant pas à la penser autrement que l'être – la bonté reste indéterminée et, en tout état de cause, sans portée essentielle. Dès lors, comment ne pas soupçonner le dénégation de l'être, de le rétablir sans l'avouer, ni se l'avouer – puisqu'elle ne parvient pas à penser au-delà, ne devrait-elle pas en effet finir par revenir vers lui? Mais c'est ici que l'objection se retourne contre elle-même. Car si précisément nous ne pouvons pas penser au-delà de l'être – sous la dé-nomination de la bonté (ou de l'un) -, faut-il assigner à débit à la théologie mystique et à sa troisième voie? (...). Ne doit-on au contraire tenir pour parfaitement cohérent, voire souhaitable que la transgression de l'être et le dépassement de la prédication qu'il autorise et qui le caractérise se marquent par l'impossibilité d'en *dire* (d'en affirmer ou d'en nier) plus sur ce qu'il en *est* ou serait de la bonté *sans l'être*?”<sup>75</sup>.

Le concept de dé-nomination échappe à l'alternative affirmation/ négation, dans le registre du pragmatique ou, en termes dyonisiens, de *hymnein* et *euché*. „Car précisément, dès qu'il s'agit de l'*autrement qu'être*, il ne s'agit plus de dire quelque chose sur quelque chose, mais d'une pragmatique de la parole, autrement plus subtile, risquée et complexe; il s'agit de s'exposer dans sa visée à un non-objet, au point d'en recevoir des déterminations si radicales et neuves qu'elles me disent et m'éduquent infiniment plus qu'elles ne me renseignent et m'informent. Désormais les paroles ne me disent ni ne m'expliquent plus rien sur aucun vis-à-vis gardé pour et par mon regard; elles m'exposent moi-même à ce qui ne se laisse dire que pour me permettre précisément non plus de le dire, mais de le reconnaître comme bonté, donc de l'aimer (...). La suspension de toute prédication ne trahit pas l'échec de la transgression vers l'*autrement qu'être*, elle l'atteste et le diagnostique”<sup>76</sup>.

### Le privilège de l'inconnaissable

Derrière les quatre objections soulevées par Derrida, Marion cherche à identifier une thèse plus fondamentale qui s'oppose au projet de la théologie négative dyonisienne. Pour y arriver, il regroupe la critique derridienne en trois présuppositions:

- il n'y a pas une troisième voie entre l'affirmation et la négation, toute deux de type métaphysique.
- la voie négative, pour ne pas déboucher en athéisme, doit tourner en positivité.
- l'appel à une éminence *suresentielle* reste au niveau rhétorique et renforce, d'autre part, l'inscription de la question théologique dans l'horizon de l'essence, donc de l'être, d'où la légitimité de la déconstruction en matière de théologie négative.

Le soupçon de Derrida consiste en considérer que la théologie chrétienne cache un intérêt infranchissable pour penser Dieu métaphysiquement, comme présence qui

---

<sup>75</sup> AN, p. 353.

<sup>76</sup> AN, p. 353.

se donne sans transcendance aucune, sans reste et, si l'on veut, sans mystère. Pour réfuter cette prétention de la critique derridéenne, Marion convoque dix auteurs chrétiens parmi les plus représentatifs et importants des premiers siècles ou du Moyen-Age, qui attestent une théologie *au-delà de l'être* de Dieu, envers une bonté plus originare. Ainsi, de Justin jusqu'à Thomas d'Aquin, en passant par Clément, Origène, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Jean Damascène, Augustin et Bernard, les textes cités prouvent abondamment le démenti de la critique avancée.

Par contre, les hérétiques ont essayé d'imposer une pensée de Dieu inclus dans la présence par une atteinte de son nom essentiel. Appartient à cette lignée des auteurs comme Aèce, Eunome et les ariens en général, qui s'avèrent être des représentants *ante litteram* de la métaphysique de la présence stygmatisée par l'accusation derridéenne.

La vraie connaissance de Dieu selon la tradition théologique se réalise comme inconnaissance ou, en d'autres termes, en acceptant la place suprême de l'incompréhensible en matière religieuse. Au lieu d'une métaphysique de la présence, Marion propose une *théologie de l'absence* „où le nom se donne comme sans nom, comme ne donnant pas l'essence et n'ayant justement que cette absence à rendre manifeste (...). Par théologie de l'absence, nous entendrons désormais non point la non-présence de Dieu, mais le fait que le nom que se donne Dieu, qui donne Dieu, qui se donne comme Dieu (tout allant de pair, sans se confondre) a pour fonction de le *protéger* – car la faiblesse désigne Dieu au moins aussi bien que la force – *de la présence* et de le donner précisément comme l'en exceptant (...). Le Nom ne nomme pas Dieu comme une essence, il désigne ce qui outrepassé tout nom”<sup>77</sup>.

Ce qui se passe en théologie négative consiste en une inversion d'horizons: l'humaine prédication est inscrite, comme dans un baptême conceptuel, dans l'horizon inouï de la révélation: „Le Nom au-dessus de tout nom dé-nomme donc parfaitement Dieu, en l'exceptant de la prédication, pour à l'inverse nous inclure en lui et nous laisser nommer à partir de son anonymat l'essentiel. Le nom ne sert pas à connaître en nommant, mais à nous inclure en le lieu que dégage la dé-nomination (...). Ce passage, à propos de Dieu, de l'usage théorique du langage à son usage pragmatique s'accomplit dans la fonction finalement liturgique de tout discours *théo-logique*”<sup>78</sup>.

### **La troisième voie comme phénomène saturé**

Marion réfute l'objection derridéenne non seulement par un appel à des textes de la tradition théologique, mais aussi par une analyse phénoménologique de ce qu'il appelle *le phénomène saturé*. Ainsi, la topique historique esquissée se voit complétée et assumée dans une nouvelle construction théorique. Puisque le phénomène se définit par des dualités de type apparaître/ apparaissant, signification/ remplissement, intention/ intuition, noèse/ noème, l'auteur envisage trois situations phénoménologiques:

---

<sup>77</sup> AN, p. 358-359.

<sup>78</sup> AN, p. 360.



- quand l'intuition confirme l'intention, on a une adéquation des deux et une évidence de la vérité.

- quand l'intention dépasse l'intuition, on a un phénomène pauvre.

- quand l'intuition dépasse l'intention, on a un phénomène saturé.

La première situation correspond à l'affirmation, la seconde à la négation et la troisième au dépassement du niveau prédicatif envers la troisième voie de la théologie mystique: „Dans cette hypothèse, l'impossibilité d'atteindre une connaissance d'objet, une compréhension au sens stricte, ne provient pas de la défaillance de l'intuition donatrice, mais de son surcroît, qu'aucun concept, ni signification, ni intention ne peut prévoir, organiser ou contenir (...) ici aucune prédication ou nomination ne paraît plus possible, comme dans la seconde, mais pour un motif inverse: non pas que l'intuition donatrice ferait défaut (auquel on pourrait bien rapprocher la «théologie négative» de l'athéisme ou la mettre en concurrence avec la déconstruction), mais parce que l'excès de l'intuition dépasse, submerge, déborde, bref sature l'empan de tout concept. Ce qui se donne disqualifie tout concept”<sup>79</sup>.

### Le Nom appelle

La conclusion de l'article de Marion porte sur la signification du nom et sur l'importance du concept de dé-nomination. Entre le nom et le *non* du refus du nom, il y a un espace habitable. Pour que les réponses aux objections derridéennes soient valables, il faut assumer l'expérience proposée en théologie mystique, c'est-à-dire dépasser la prédication métaphysique qui relève de l'ordre d'une simple présence envers une *habitation du Nom* au-dessus de tout nom, du Nom incompréhensible.

Le texte marionien finit sur un ton méditatif, qui invite à la louange de la liturgie: „Car si nul ne doit dire le Nom, ce n'est pas seulement parce qu'il surpasse tout nom, outrepassant toute essence et toute présence. En effet, même ne pas dire le Nom ne suffirait à l'honorer, puisqu'une simple dénégation relèverait encore de la prédication, l'inscrirait encore dans l'horizon de la présence – et même sur le mode du blasphème, puisqu'en l'affectant de pénurie. Le Nom ne doit pas se dire, parce qu'il ne se donne pas pour que nous le disions, même négativement, mais afin que nous y dénommions tous les noms et que y habitons. Le Nom – il faut y habiter sans le dire, mais en s'y laissant nous-même dire, nommer, appeler. Le Nom ne se dit pas, il appelle.” (AN, p. 363)

### Bibliographie:

- H. Coward, T. Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, New York 1992.  
 J. Derrida, La différance, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.  
 J. Derrida, Comment ne pas parler. Dénégations, *Psyché: inventions de l'autre*, Paris 1987.  
 E. Gabellieri, De la métaphysique à la phénoménologie: une relève?, *Revue Philosophique de Louvain* 94, 1996, p. 625-645.  
 K. Hart, *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge 1989.

---

<sup>79</sup> AN, p. 361.

- D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.
- D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris 1998.
- J.-Y. Lacoste, Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion, *Archives de Philosophie* 50, 1987, p. 245-270.
- G. Lafont, Mystique de la Croix et question de l'Être. A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion, *Revue Théologique de Louvain* 1979, fasc. 3, p. 259-304.
- J.-L. Marion, Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique, *Résurrection* 38, 1971, p. 89-122.
- J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977.
- J.-L. Marion, Filosofia e Rivelazione, *Studia Patavina* 36, 1989, p. 425-443.
- J.-L. Marion, Au Nom. Comment ne pas parler de *théologie négative*, *Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, p. 339-363.
- J. Milbank, Only Theology Overcomes Metaphysics, *New Blackfriars* 76, 1995, p. 325-342.
- M. Neamțu, Jean-Luc Marion: arhitectonica unei gândiri, J.-L. Marion, *Crucea vizibilului*, Sibiu 2000, p. 135-173.
- G. Ward, The Theological Project of Jean-Luc Marion, Ph. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London 1998.

## CÂTEVA PROBLEME ACTUALE LEGATE DE CĂSĂTORIE ȘI FAMILIE... O CRIZĂ FĂRĂ IEȘIRE?

Simona Ștefana ZETEA

**RÉSUMÉ: Quelques problèmes actuels autour du mariage et de la famille... une crise sans issue?** La famille vit actuellement entre la crise et l'espoir. Il y a beaucoup de problèmes qui marquent la vie des familles, parmi lesquelles on pourrait citer (sans avoir par cela la prétention d'épuiser le sujet, mais plutôt en visant d'établir une prémisse nécessaire à l'étude de la perspective de l'Église sur la famille, qui fera l'objet de deux autres articles): la perte du sens de l'amour et du sacrement du mariage, les diverses formes de cohabitation en dehors du mariage, le divorce, la contraception, l'avortement, la perte du sens de la vocation des parents en tant qu'éducateurs – des problèmes qui ont quelque chose à faire avec la manière dont chaque individu comprend à utiliser sa liberté. On ne peut pourtant pas parler des difficultés de la famille sans aborder le problème de la souffrance qui frappe tout être humain, indépendamment de sa volonté et parmi celles-ci on devrait s'arrêter au manque de communion entre les divers membres de la famille, entre les diverses générations, l'infécondité, la maladie et la mort. Pour compléter le cadre des difficultés de la famille, il est aussi nécessaire de parler du manque d'ouverture de la famille envers la société et, inversement, de l'indifférence de celle-ci vis-à-vis de la famille, du rôle de la télévision dans la vie des familles, des manipulations génétiques et des techniques de reproduction. Tous ces problèmes sont étroitement liés et chacun d'eux est grave, frappant des individus et des groupes tout entiers. Malgré la faiblesse actuelle de la famille – malheureusement plus évidente que les exemples positifs (qui ne manquent tout de même pas entièrement) – c'est à partir de la famille que la société actuelle et l'Église elle-même doivent se renouveler, vu que dans la famille naissent et se développent tous leurs membres.

### Introducere

Societatea noastră are multiple probleme, care au grave consecințe și în viața familiei. Familia poate fi asemănată azi cu o corabie care navighează pe ape agitate; ea se confruntă incontestabil cu numeroase dificultăți. Între cele dintâi ar trebui să le menționăm pe acelea sociale: precarele condiții de viață, igienă, sănătate și educație – manifeste cu precădere în țările sărace sau în zonele sărace din țările bogate și având drept cauză șomajul sau salariile insuficiente. Apoi ar fi de semnalat dificultățile legislative: laxitatea în legătură cu instituția familiei este tot mai generalizată pretutindeni în lume și acest lucru nu motivează familiile să-și trăiască starea de viață coerent. În fine, nu sunt de neglijat problemele de ordin moral-religios, care pornesc de la disprețuirea sau ignorarea diverselor norme umane și creștine ale instituției conjugale și se concretizează în adulter, destrămarea familiilor, divorț și recăsătorire (care îi lovesc profund pe soți și încă mai mult pe copiii care se dezvoltă în familii incomplete, instabile, dacă măcar există deschidere pentru procreare) sau uniunea liberă, chiar și între homosexuali, aceasta din urmă tinzând să se

legifereze iresponsabil în multe țări și să fie însoțită de prerogativele de drept ale familiei (cum ar fi adopția; se uită astfel binele copilului care are nevoie de stabilitate și o formare completă pe care numai familia i-o poate garanta); o problemă gravă este deopotrivă pierderea sensului sacramentului căsătoriei, în sensul nesocotirii fidelității sau disprețului indisolubilității. În bună parte, dificultățile familiilor derivă din lipsa de pregătire pentru responsabilitatea pe care o implică asumarea căsătoriei și neînțelegerea dintre membrii familiei și aceste probleme depășesc orice condiționare exterioară, atingând atât familiile sărace cât și pe cele bogate. S-ar putea, pornind de la aceste idei, vorbi (cu riscul simplificării) despre trei categorii de familii: cele care trăiesc cu fidelitate valorile spirituale care stau la baza căsătoriei; cele care sunt nesigure în privința îndatoririlor lor; cele care sunt împiedicate de nedreptăți sociale să-și realizeze drepturile fundamentale. Scăderea generalizată a numărului căsătoriilor și nașterilor, care merge în paralel cu creșterea numărului divorțurilor și al uniunilor libere constituie de acum o realitate îngrijorătoare aproape peste tot în lume; acestor chestiuni li se adaugă scăzuta preocupare pentru educația copiilor și tinerilor. Nu am da dovadă de realism dacă – în aceste condiții – nu ne-am întreba din perspectivă creștină asupra sortii lumii, asupra speranțelor de viitor. Totuși, nu ajunge să ne oprim la acest stadiu negativ; în loc să ne plângem, ar trebui să luăm această stare de fapt ca pe o provocare. În contextul actual mai mult decât oricând, soții ar trebui să nu se teamă să arate că familia lor este una creștină. Cununia este începutul unei noi vieți în iubire, depășind însă simpla semnificație a unui angajament uman: prin faptul că acceptă sacramentul căsătoriei, mirii manifestă dorința ca însuși Cristos să fie prezent în legământul lor, ca un garant al iubirii și dăruirii reciproce. Această pecete a ceva care trece dincolo de uman se cere păstrată de-a lungul întregii vieți conjugale. Biserica este profund conștientă că „taina căsătoriei și familia constituie una din valorile cele mai prețioase ale omenirii”; de aceea, ea vrea să vină în sprijinul familiilor care se străduiesc să cunoască și trăiască adevăratele valori ale căsniciei și, în mod deosebit, în sprijinul tinerilor care vor să înceapă acest drum<sup>1</sup>. În pofida numeroaselor probleme care marchează astăzi viața familiilor, ne putem păstra speranța în ceea ce privește viitorul instituției conjugale, căci, deși de multe ori rămân necunoscute lumii, multe cupluri se implică în viața Bisericii și lumii, în diferite moduri, lăsând loc speranței de revigorare a familiei în lumea de astăzi.

Chestiunile legate de familie se află în centrul atenției Bisericii, întrucât familia este temelia societății și totodată mica biserică, în ea născându-se noii cetățeni ai lumii și – prin botez – noii fii ai poporului lui Dumnezeu. Chipul divin al familiei – sfințit de Isus Cristos – este însă prea des deformat în lumea noastră; de aceea, Biserica este chemată să reflecteze azi mai mult decât oricând asupra planului lui Dumnezeu în legătură cu căsătoria și familia, afirmând cu tărie atunci când este cazul, ca și Cristos: „La început nu a fost astfel” (Mt. 19, 8). Familiile timpului nostru trebuie să se redreseze, să pornească din nou întru urmarea lui Cristos. Atenția Bisericii se îndreaptă înspre familie, întrucât misiunea sa de evanghelizare și mântuire se adresează cu precădere acestora și în mare parte se realizează prin intermediul ei: în familie se nasc diversele vocații care constituie viața

<sup>1</sup> Ioan Paul al II-lea 2003, § 1-2; 6-8; 1994-FC, § 1; Brachet 1999, p. 5-7; MCA, p. 1105.

CÂTEVA PROBLEME ACTUALE LEGATE DE CĂSĂTORIE ȘI FAMILIE...  
O CRIZĂ FĂRĂ IEȘIRE?

Bisericii și acestea se întorc în folosul familiei<sup>2</sup>. În raport cu chestiunea căsătoriei și familiei, teologia are astăzi o dublă îndatorire: pe de o parte, aceea de a elabora lucrări teoretice și reflexii pastorale asupra acesteia, acordând o atenție deosebită realităților concrete și, pe de altă parte, aceea de a face astfel încât familiile înseși să reflecteze asupra realității căsniciei și să se simtă impulsionate să pună în aplicare cu mult discernământ valorile umane și evanghelice în propria lor viață. Orice studiu teologic asupra familiei va trebui să aibă în vedere astăzi cel puțin trei aspecte: chestiunea libertății, centru al întregii existențe umane (doar înțelegerea libertății constituie premisa necesară oricărui angajament definitiv și irevocabil; orice alegere este parte integrantă din recunoașterea sensului transcendent al existenței); chestiunea sexualității, limbaj propriu al căsniciei, de trăit cu responsabilitate în perspectiva sensului deplin al existenței umane (sexualitatea nu mai trebuie să rămână un subiect tabu în reflexia Bisericii asupra căsătoriei, dar trebuie să fie încadrată în sensul profund al existenței umane, și anume acela al legăturii cu transcendentul a fiecăruia dintre soți, a pruncului zămislit de ei etc., ceea ce implică respectul față de persoana fiecăruia); realitatea împlinirii în căsătorie a acestei dimensiuni umane care este sexualitatea (sexualitatea este o dimensiune umană recunoscută în orice cultură, dar locul său firesc este sacramentul căsătoriei, întrucât acesta implică un angajament definitiv și irevocabil în slujba împlinirii reciproce, întru unitatea voinței, dăruirea de sine, ascultare, castitate – ceea ce constituie în fapt o participare la misiunea lui Cristos însuși pe pământ și justifică ideea căsniciei ca vocație și formă specifică de urmare a Domnului)<sup>3</sup>.

Pornind de la această premisă, am încercat să aduc în discuție de-a lungul a trei articole principale probleme în sfera căsătoriei și familiei și răspunsurile mereu valabile ale Bisericii la acestea. Cel dintâi articol privește propriu-zis problemele mai vechi și mai noi ale cuplului și familiei; le-am structurat (din dorința simplificării) în două categorii distincte: cele datorate greșitei gestionări a libertății și cele care survin în viața familiei independent de voința noastră. Astfel, în prima categorie s-ar încadra: sfidarea eticii, mirajul bunăstării, pierderea sensului iubirii și a sacramentului căsătoriei, diferitele forme de conviețuire în afara căsătoriei, divorțul, contracepția, avortul, pierderea sensului misiunii de părinți și educatori. În cea de-a doua categorie s-ar încadra: lipsa comuniunii, neînțelegerile părinți-fii, dificultățile cu persoanele în vârstă, sterilitatea, boala și moartea. Alte probleme de luat în seamă ar fi: închiderea familiei față de societate, lipsa de preocupare a societății față de instituția familiei, locul televizorului în viața familiei, manipulările genetice, tehnologiile de reproducere. La toate aceste probleme, Biserica (mamă și învățătoare) are un răspuns<sup>4</sup> care – deși uneori poate părea exigent – este conform cu adevărul și, prin

---

<sup>2</sup> Ioan Paul al II-lea 1980, § 1-2.

<sup>3</sup> Rudelli 2001, p. 503-507.

<sup>4</sup> Acest răspuns al Bisericii la problemele familiei va face obiectul celui de-al doilea articol în seria dedicată familiei: *Căsătoria și familia în planul lui Dumnezeu... răspunsul mereu valabil al Bisericii la dificultățile actuale.*

umare, este singurul demn de om; răspunsul Bisericii la problemele familiei pornește de la strânsa sa legătură cu aceasta, până la recunoașterea familiei ca imagine a sa<sup>5</sup>.

## **1. Probleme care decurg din greșita gestionare a libertății**

### **1. 1. Sfidarea eticii în lumea post-modernă; mirajul bunăstrării**

Cultura post-modernă pare să se definească în ansamblu și implicit în sfera familiei printr-o sfidare a eticii. Reprezentanții Bisericii percep această stare de fapt drept destul de periculoasă. Este de văzut însă dacă – dincolo de aspectele negative – această realitate nu implică deopotrivă anumite elemente pozitive pornind de la care morala creștină să își poată restructura mesajul... Între caracteristicile post-modernității se poate semnală trecerea de la sistem la fragment, accentul căzând pe individualitate; însă individualitatea nu este un punct de referință stabil, întrucât omul post-modern pare să fie mereu în contratimp cu propria identitate, fapt datorat în bună parte multiplelor schimbări exterioare. O consecință aproape inevitabilă a acestei stări de fapt o constituie refuzul căutării unei semnificații unitare a evenimentelor și imposibilitatea stabilirii unui plan de viață coerent, în funcție de un scop anume, întrucât acesta din urmă nu este accesibil. Căutările omului post-modern se aseamănă mai degrabă rătăcirii lui Ulise decât drumului lui Avraam, întrucât omul de astăzi pare că nici măcar nu știe ce caută; se vorbește astfel de virtutea căutării – care devine scop în sine și este mai prețuită decât atingerea a ceea ce se caută, sub pretextul că atingerea scopului ucide interesul. Este ca și cum, navingând, am refuza mijloacele moderne de orientare și ne-am mulțumi cu ceea ce putem observa cu privirea pentru a înțelege cum și spre unde înaintăm. Nici măcar de rătăcire nu se mai poate vorbi în contextul post-modernității, întrucât acest concept ar presupune cel puțin întredederea unui scop și a unui principiu de orientare; or, pentru mulți dintre contemporanii noștri, fiecare moment poate deveni punct terminus al căutării până când se schimbă cadrul din nou, într-o viață în eternă mișcare. O altă trăsătură a post-modernității este exaltarea subiectivității; aceasta este o reacție împotriva raționalității prea îndelung aflată în prim-plan în cultura iluministă și post-iluministă. Afirmarea subiectivității constituie în sine o premisă pentru justificarea diversității, dar din păcate prea des și a anormalității; exaltarea subiectivității implică respingerea rațiunii universale în virtutea așa-zisului drept al oricărui individ (sau grup) de a fi ascultat și acceptat; aceasta face ca pluralismul să nu fie într-atât o valoare cât un mod de scindare a societății. Cum se neagă orice valabilitate a rațiunii și valorilor comune, legea supremă rămâne aceea a voinței individuale, fiecare persoană putând să acționeze după bunul plac și propria creativitate. De aici decurge exaltarea libertății, înțeleasă în primul rând ca refuz al oricărei condiționări exterioare și al oricărei autorități. Astfel, fiecare individ este stăpân pe propria viață, nimeni și nimic neputând intra în această sferă intimă; inevitabil, societatea devine în acest caz o simplă juxtapunere a unor indivizi, nemaifiind nici pe departe comunitate. Negarea rațiunii și afirmarea bunului plac paralizează libertatea, care nu este corect înțeleasă și exercitată în absența unei ierarhizări a valorilor; omul post-modern ar putea fi astfel asemuit, folosindu-se din nou o imagine

<sup>5</sup> Familia ca „mică biserică” este subiectul celui de-al treilea articol din seria articolelor dedicate familiei: *Statutul de mică biserică și celula de bază a societății sau demnitatea familiei dincolo de umbrele actuale.*

simbolică, cu un om care moare de foame în fața unei mese îmbelșugate numai pentru că nu știe ce bunătați să aleagă. Așa este și cu libertatea: în lipsa unui plan coerent, din ea rămâne doar capriciul. Am fi tentați să credem că în aceste condiții nu se mai poate vorbi de etică sau de desăvârșirea persoanei. Etica teologică trebuie să considere această stare de fapt drept o provocare și să aducă lumină și în acest context anume în viața omului; starea de rătăcire și însingurare – la care duce până la urmă afirmarea exacerbată a subiectivității – poate fi premisa de la care omului post-modern să i se descopere valoarea celuilalt și, de ce nu, a Celui care l-a căutat și iubit mai întâi<sup>6</sup>.

Ce legătură au toate acestea cu familia? Familia este locul în care toate aceste considerații pot fi demonstrate din păcate prea adesea punct cu punct, în experiența cotidiană. Individualismul este un stigmat care marchează și viața conjugală... De câte ori un soț (sau un membru al familiei) nu caută propriul bine, neglijând binele celuilalt (sau al celorlalți)? De câte ori viața familiei nu este trăită de pe o zi pe alta, fără un scop precis, animat de valorile umano-creștine? Mai mult, de câte ori individualismul și subiectivitatea nu se opun ideii însăși de viață conjugală și familie pentru a justifica toate anomaliiile în sfera senzualității și sexualității. Biserica nu poate și nu trebuie să lase astăzi ca tăcerea să apese asupra situației îngrijorătoare în care se află lumea; în fața însingurării atâtor indivizi, ea trebuie să proclame în mod reînnoit valoare comuniunii – în orice context și, implicit în contextul vieții conjugale și familiale.

## 1. 2. Pierderea sensului iubirii și al sacramentului căsătoriei

Lumea noastră vorbește îndelung și pe diverse căi despre dăruirea trupească, dar prea rar cu respectul și profunzimea cuvenite. Astăzi iubirea este banalizată, redusă fiind adesea la dimensiunea sensibilă sau chiar senzual-sexuală. Deși dimensiunea sexuală are o valoare incontestabilă, exaltarea ei disimulează natura profundă a iubirii: dimensiunea sexuală nu este suficientă pentru iubire și pentru fondarea unei căsătorii, aceasta implicând angajamentul total al persoanei<sup>7</sup>. Așadar, nu doar sensul iubirii pare pierdut azi, ci și al sacramentului căsătoriei. Din această perspectivă, acum mai bine de douăzeci ani, papa Ioan Paul al II-lea vorbea în enciclica *Familiaris consortio* despre anumite anomalități (din perspectivă socială și creștină) în sfera căsătoriei și familiei care se răspândesc și în rândurile catolicilor în condițiile societății aflate în continuă schimbare. Astăzi, ceea ce era semnalat ca și situații disparate în acel moment devine o stare de fapt tot mai răspândită; este vorba despre căsătoria de probă, uniunea liberă, refuzul căsătoriei la Biserică, separarea, divorțul, adesea însoțit de una sau mai multe căsătorii ulterioare etc. Toate acestea pun în discuție – într-un fel specific – sensul sacramentului căsătoriei și al iubirii înseși<sup>8</sup>.

Chestiunea căsătoriei și familiei devine prin urmare o problemă din ce în ce mai urgentă pentru pastorație (căci, deși întotdeauna au existat dificultăți în punerea în practică a învățaturii Bisericii în această sferă, astăzi ele au atins proporții nemaîntâlnite), dar chiar și pentru teologie în sine, și aceasta pentru că în prezent este pus în discuție însuși caracterul de obiectivitate al familiei, ceea ce în trecut nu s-a întâmplat decât în cazuri

---

<sup>6</sup> Zuccaro 2001, p. 495-500.

<sup>7</sup> Brachet 1999, p. 5-6.

<sup>8</sup> Fumagalli 2001, p. 50.

izolate, cel mai adesea tratate chiar de societate ca anormalitate<sup>9</sup>. Schimbările în această privință s-au declanșat începând cu mișcările studențești ale anului 1968 și larga răspândire ulterioară a mentalității care le-a animat. Contestarea instituției familiei în acest context pornea de la ideea că ea se opune libertății indivizilor și mai cu seamă a femeilor. Biserica nu a ezitat să intervină, prin glasul papei Ioan Paul al II-lea, care, prin enciclica *Familiaris Consortio*, punând în evidență umbrele și luminile care învăluie în contemporaneitate unirea conjugală, îndemna cu stăruință familiile creștine să trăiască adevăratele valori evanghelice, cu mult discernământ. Astăzi, deși se mai recunoaște încă valoarea familiei în diversele medii socio-politice, totuși căsătoria este adesea pusă în discuție. Criza este mai profundă decât în anii '60-'70, și aceasta nu doar pentru că este mai răspândită, ci mai cu seamă pentru că atinge dimensiunea vieții conjugale, care stă, mai mult decât instituția familiei, la baza oricărei antropologii creștine și face în sine obiectul unui sacrament și al unui har specific. Punerea în discuție a căsătoriei și, implicit, a sacramentului pornește din două direcții distincte care în final converg însă. Astfel, prima este negarea oricărei distincții între relațiile umane (implicit sexuale), respectiv justificarea celor anormale prin ideile de toleranță și nediscriminare; deși tendințele greșite în acest domeniu au marcat dintotdeauna natura umană, aspectul de noutate absolută constă tocmai în răsturnarea valorilor tradiționale (din punct de vedere etic sau social), în considerarea anormalității drept normalitate. A doua este negarea caracterului ireversibil și definitiv al căsătoriei, considerată azi ca o opțiune liberă căreia i se poate pune capăt oricând; asistăm astfel la întoarcerea civilizației evolute la un fenomen specific mai degrabă orânduirii primitive, și anume poligamia – chiar dacă aceasta are azi un caracter succesiv și nu este rezervată exclusiv bărbaților. Evident, aceste tendințe se opun radical perspectivei Bisericii asupra căsătoriei și familiei, care este centrată pe ideea caracterului public, social, definitiv și fidel al căsătoriei. Mai mult decât de evanghelizarea familiei, Biserica trebuie să se preocupe în circumstanțele actuale de evanghelizarea căsătoriei; aceasta este o sfidare pentru teologia și pastorația secolului XXI. Se cere mai mult ca oricând astăzi reafirmarea caracterului social al căsătoriei, într-o perioadă în care se pune prea mult accent pe individualitate și sfera vieții private; se impune deopotrivă reafirmarea îndatoririlor indivizilor și familiilor alături de cea a drepturilor lor, evidențierea responsabilității alături de afirmarea libertății, luarea în considerare a celuilalt și nu doar a sinelui (cultul sinelui până la a vedea în celălalt un obstacol – dacă nu chiar un dușman – constituie o trăsătură caracteristică a tinerei generații actuale, crescută în spiritul individualismului și consumismului, și aceasta este o piedică serioasă în calea căsătoriei, în vreme ce tocmai descoperirea celuilalt este fundamentul necesar dezvoltării iubirii). Revalorizarea dimensiunii sociale a căsătoriei înseamnă și recunoașterea ei ca izvor al fericirii umane, căutată de lumea noastră începând cu perioada iluministă și prea îndelung transferată de Biserică în dimensiunea escatologică; este important ca Biserica să știe prezenta astăzi căsătoria din această perspectivă, în pofida umbrelor care o marchează, actualmente nemaifiind suficient ca în trecut ca Biserica să

<sup>9</sup> Abolirea familiei a fost vizată de Platon, Thomas Morus, Fournier sau Engels, dar în cazul lor era vorba de gânduri excentrice, de elucubrații intelectuale și mai puțin de chestiuni posibil de pus în practică.



celebreze pur și simplu căsătorii valide, ci căsătorii în care să se construiască fericirea, la bine și la greu, cu mult realism. În fapt, exercițiul dăruirii într-o înțelegere și iertare (când este cazul) clădește iubirea în vreme ce relațiile ocazionale sau libere vădesc mai degrabă incapacitatea de a iubi decât o mai mare resursă de iubire<sup>10</sup>. Desigur că se poate constata o distanță semnificativă între ceea ce ar trebui să fie la modul ideal căsătoria și ceea ce este ea în fapt, dar dificultățile la acest nivel nu sunt de azi – de ieri. Ele au însoțit dintotdeauna viața conjugală, din pricina slăbiciunii naturii umane. Creștinul – și implicit familiile creștine – trebuie azi, ca întotdeauna, să privească cu realism la probleme, dar și spre ideal. Dacă nimeni nu neagă astăzi ideea vocației la viața consacrată, se pare că se înțelege mai greu faptul că și căsătoria implică o chemare, chiar dacă distinctă de cea la viața consacrată întru preoție sau călugărie. Este astăzi mai necesar decât oricând să se înțeleagă faptul că fiecare persoană, în starea sa de viață, este chemată să devină protagonistă a istoriei lumii și Bisericii, aducându-și aportul specific pentru consolidarea lor. Doar o astfel de perspectivă poate face astfel încât persoanele consacrate și familiile deopotrivă să constituie modele veridice pentru tinerele generații<sup>11</sup>.

### 1. 3. Diferitele forme de conviețuire în afara căsătoriei

Actualmente, concubinajul este tot mai frecvent, motivele pentru care oamenii aleg să trăiască astfel putând fi diferite; nu putem să nu luăm în calcul în această stare de fapt scăderea generalizată a credinței. În tot cazul, un motiv al refuzului căsătoriei și practicării uniunii libere poate fi neacceptarea angajamentului definitiv și a obligațiilor specifice căsătoriei și, deopotrivă, căutarea exclusivă a avantajelor ei; în fond, chestiunea se reduce la excluderea dăruirii și cultul plăcerii; în cazul concubinajului, posibilitatea despărțirii rămâne întotdeauna accesibilă și, cel mai adesea, procrearea este exclusă. Un alt motiv al alegerii concubinajului de către două persoane poate fi refuzul oricărei idei de instituție; în acest caz, cei doi pot trăi într-o fidelitate – poate chiar mai mult decât cuplurile căsătorite, care nu întotdeauna dau altora un exemplu bun – și accepta copiii. Totuși, și în această situație, cuplului îi lipsește ceva: angajamentul în fața societății și, deci, recunoașterea din partea acesteia; o problemă încă mai gravă este aceea că, din această perspectivă, fiii înșiși sunt afectați, fără a avea vreo responsabilitate sau posibilitatea de a alege. O situație încă mai delicată este aceea a credincioșilor Bisericilor în care se practică sacramentul căsătoriei care solicită doar căsătoria civilă; opțiunea lor se poate datora faptului că, deși cred, nu sunt practicanți sau au renunțat la credință. Biserica nu recunoaște ca și căsătorie această stare, în pofida caracterului instituțional la nivel civil<sup>12</sup>.

O altă formă de conviețuire în afara căsătoriei este aceea între homosexuali. Ea este justificată de societatea noastră prin afirmarea dreptului de a alege liber în privința iubirii și tinde să fie iresponsabil legiferată în tot mai multe state. Dacă în toate formele de concubinaj și chiar în adulter rămâne ceva natural, în cazul homosexualilor situația este mai gravă, întrucât nu se respectă nici măcar complementaritatea voită de Dumnezeu în cadrul cuplului și, până la urmă, dimensiunea sexuală însăși, respectiv capacitatea de a procrea.

---

<sup>10</sup> Campanini 2001, p. 491-494.

<sup>11</sup> Masseroni 1994, p. 21; 6-7.

<sup>12</sup> Brachet 1999, p. 38-39.

Astfel, se exclude implicit finalitatea dăruirii trupești, deschiderea spre viață, contactul sexual reducându-se la căutarea dimensiunii sensibile, la plăcerea egoistă. Este adevărat că există tendințe înnăscute spre homosexualitate, dar nimeni nu este supus tendințelor sale rele, orice înclinație dezordonată putând fi purificată printr-o iubire mai mare<sup>13</sup>.

#### 1. 4. Destrămarea căsniciei și familiei. Divorțul

Astăzi destrămarea căsniciilor este o realitate mult prea frecventă pentru a nu fi semnalată ca o gravă problemă în legătură cu căsătoria. După puțini ani de căsnicie, din pricina a diverse probleme, soții decid frecvent să divorțeze sau să se despartă, urmând să-și ducă mai departe viața în singurătate (eventual împreună cu copiii) ori să se recăsătorească, având speranța că vor nimeri mai bine; cum această stare de fapt este atât de răspândită, se ridică fără doar și poate la nivelul pastorației un serios semn de întrebare în legătură cu soliditatea căsniciilor. La baza frecvenței destrămări a acestora stă cu siguranță adesea ideea că viața conjugală este o experiență temporară, ca atâtea altele, căreia, dacă se vedește că nu merge, i se poate pune capăt, asemeni unei afaceri. Acestei idei i se adaugă realitatea lipsei de educație a tinerilor la simțul angajamentului definitiv și al dăruirii și totodată contra-mărturia familiilor care fac din viața conjugală o dimensiune intimă, prin refuzul oricărei implicări în viața unei comunități mai largi. Nu este desigur de neglijat nici influența societății, care favorizează mai degrabă existența individuală decât viața cuplului și familiei<sup>14</sup>.

Divorțul în sine, dar și deschiderea spre acesta se împotrivesc dăruirii totale. Adesea se uită ceea ce este fundamental: faptul că stânca pe care se înalță familia este iubirea (cea dintre soți și cea a părinților față de copii). Dacă flacăra nu este întreținută (cultivându-se constant dăruirea), dacă – dimpotrivă – se dă curs oricărei probleme, dacă sunt permise acuzele reciproce, dacă se dă frâu liber conflictelor, iubirea scade iremediabil, soții începând să rătăcească; așa se declanșează divorțurile. Aceste lucruri s-ar putea evita prin fidelitate (care nu înseamnă altceva decât reactualizarea iubirii în fiecare zi, în fiecare clipă), prin rugăciunea comună, prin participarea la sacramente, prin iertarea reciprocă (zi de zi, și nu după ce s-a adunat multă amărăciune) etc. Dar dacă, dimpotrivă, în cuplu se cultivă critica față de celălalt și închiderea în sine, atenția se îndreaptă spre lucrurile secundare și iubirea este lăsată în plan secund. Astfel se ajunge ca, după câțiva ani, cei doi să nu-și mai înțeleagă iubirea inițială și alegerea; în fapt, nu au știut să continue să se iubească, îndepărtându-se treptat unul de altul în loc să înainteze constant pe drumul comun; atunci nu este greu să ajungă la decizia de a divorța sau, dacă au un oarecare simț al datoriei, își continuă căsnicia cum se poate. Dar căminul nu mai este – nici într-un caz, nici în celălalt – o oază de iubire și copiii sunt primii care resimt acest lucru; lipsa de iubire și fidelitate a soților față de copiii înșiși este astfel un alt factor ce explică numărul mare al divorțurilor de azi. Este de semnalat desigur și contextul atât de puțin favorabil creștinismului și moralității: legislația de astăzi permite divorțul, cultura în ansamblu îndepărtându-se tot mai mult de valorile creștine, astfel încât azi nu doar societatea, ci familiile înseși par a accepta divorțul, iubirea și simțul datoriei fiind tot mai puțin valorizate. Dificultăți au existat întotdeauna în sfera

<sup>13</sup> MCA, p. 1105; Brachet 1999, p. 39-40.

<sup>14</sup> Masseroni 1994, p. 21-22.

familiei, dar nouitatea este că totul pare a încuraja azi rezolvarea lor imediată prin divorț, pretinsa soluție de recucerire a autonomiei. Există însă incontestabil și familii care își știu trăi iubirea și fidelitatea; datorită acestora, se salvează ceva în actuala situație a familiilor, aspectul calitativ suplinindu-l oarecum pe cel cantitativ<sup>15</sup>.

Dacă Biserica, în această stare de fapt, continuă să afirme indisolubilitatea căsătoriei ca și semn de fidelitate față de planul lui Dumnezeu și al iubirii lui Cristos față de Biserică, ea nu se arată neîndurătoare față de cei care încalcă morala conjugală. Biserica este păstrătoarea tezaurului credinței, dar și martoră a îndurării divine, învățătoare, dar și mamă. Astfel, ea îi invită constant pe cei divorțați să nu se simtă excluși din comunitatea creștină – cum se întâmpla prea adesea odinioară – ci să participe la viața Bisericii, asistând la liturghie, ascultând cuvântul lui Dumnezeu, implicându-se în opere caritabile, îngrijindu-se de educația creștină a copiilor; ea cheamă totodată comunitatea să îi susțină în acest sens<sup>16</sup>.

### **1. 5. Atacurile împotriva vieții. Contracepția și avortul**

Chestiunea vieții este astăzi un semn de contradicție, întrucât dacă, pe de o parte, se caută pe multiple căi ameliorarea condițiilor de trai (a se vedea lupta pentru pace, solidaritate, toleranță, ocrotirea naturii, mondializare), pe de altă parte, se constată o generalizată scădere a natalității și un număr crescând de familii cu un singur copil. Dacă vorbim despre realitatea îmbătrânirii populației, aceasta este în fapt consecința răspânditei frici față de viață, manifestă inclusiv în suprimarea ei, care a atins în zilele noastre proporții fără precedent. Rădăcina acestei realități este faptul că s-a uitat că viața este valoarea supremă, înaintea ei fiind aduse valori mai puțin consistente ca: bunăstarea, cariera, concediul etc.<sup>17</sup>.

În contextul atacurilor îndreptate împotriva vieții, este necesar să se vorbească în legătură cu familia despre contracepție și avort. Folosirea mijloacelor de contracepție presupune întotdeauna o limitare a dăruirii, ceea ce anulează caracterul definitiv al iubirii, reducând-o la o chestiune de tehnică și eficacitate, în care accentul cade pe ideea obținerii plăcerii fără risc (copilul reprezintă un pericol); utilizarea mijloacelor de contracepției nu pretinde cunoașterea celuilalt și degenerază într-o mentalitate de consum, a cărei victimă este în primul rând femeia. Este de subliniat și faptul că unele metode contraceptive sunt abortive; în această categorie intră avortul propriu-zis, steriletul, vaccinul contraceptiv și pilula RU 486 (folosită după actul conjugal). În aceste cazuri nu mai este vorba la propriu despre contracepție, ci tocmai despre un atac împotriva embrionului care deja există. Mai sunt și alte metode contraceptive a căror acțiune este preventivă, nu direct abortivă: serilizarea (o procedură ireversibilă), prezervativul, pilula (care blochează ovulația și perioadele de fecunditate naturală; aceasta are diverse efecte secundare, putând antrena dezechilibre hormonale sau psihologice)<sup>18</sup>.

Biserica se opune, în pofida atacurilor uneori violente ale societății de astăzi, contracepției și avortului, optând pentru a spune necondiționat „da” vieții. Soții sunt

<sup>15</sup> Philippe 2003, p. 301-304; 307-308; Brachet 1999, p. 41-42.

<sup>16</sup> Masseroni 1994, p. 22-23; Brachet 1999, p. 41-42.

<sup>17</sup> Masseroni 1994, p. 4-5.

<sup>18</sup> Brachet 1999, p. 33-35.

chemați să-și trăiască în chip responsabil și coerent paternitatea și maternitatea, căsnicia în sine și identitatea creștină. Biserica prezintă fără a obosi idealul relațiilor conjugale: acestea trebuie să fie animate de cel mai deplin respect față de natura persoanei umane fără a deveni subiectul unor concesii mai înguste sau mai largi făcute practicilor contraceptive; chiar și cele aparent inofensive distrug familia, pentru a nu mai vorbi despre practica avortului propriu-zis, un „delict condamnat” după expresia conciliului Vatican II: epoca noastră este marcată de un nemaipomenit genocid îndreptat împotriva copiilor nenăscuți – ființele cel mai puțin capabile de a se apăra – care mai este în plus și legiferat. Deși de nenumărate ori vocea Bisericii s-a înălțat întru apărarea vieții – pornind de la ideea că singurul care are dreptul de a ridica viața este Creatorul ei, și nu părinții, sau medicul, sau statul – poziția sa a fost contestată în virtutea unui așa-zis drept al civilizației moderne. Dar avortul este o practică pur și simplu războinică: dacă atâtea mame își pot ucide propriii copii, ce speranță de pace mai are lumea de azi? Familiile creștine de astăzi pot și trebuie să se bucure de orice adevărată cucerire a civilizației moderne, dar trebuie deopotrivă să se opună mentalității care distruge civilizația vieții<sup>19</sup>.

### 1. 6. Pierderea sensului misiunii de părinți și educatori

O trăsătură a familiilor timpului nostru este tendința ca părinții să renunțe la rolul lor specific de părinți, devenind pentru fiii lor simpli prieteni, ferindu-se de pildă să-i pedepsească – fie chiar cu blândețe – atunci când circumstanțele ar cere-o în vederea educației. Totuși, educația rămâne îndatorirea fundamentală a părinților față de fiii lor; ea pretinde multă căldură, apropiere, comunicare, dar deopotrivă autoritate și exemplul vieții. În această misiune, părinții sunt chemați să-l reprezinte în propriul cămin pe Tatăl ceresc<sup>20</sup>.

Cu toate că locurile educației se înmulțesc neîncetat, astăzi ca întotdeauna, sarcina de bază a educației copiilor îi aparține familiei – fiind un drept și concomitent o îndatorire – și ea nu poate să o delege vreunui alt for, nici măcar școlii sau comunității bisericești. Din păcate, tot mai mult timpul fiilor este împărțit între programul școlii și al televiziunii (care are pretenții educative), respectiv anumite sporturi și alte *hobby*-uri. Toate aceste alternative, suportate sau chiar căutate de către părinți, determină producerea timpurie (din cea mai fragedă pruncie și nu doar în perioada adolescenței cum se întâmpla mai demult) a distanțării fiilor de familie, sarcina educației părănd a scăpa astfel din mâna părinților. Comunitatea creștină simte deopotrivă că educația pe care o oferea tinerelor generații nu mai este atât de eficientă ca în trecut, aflându-se parcă în concurență cu educația oferită de societate; astfel, se întâmplă ca, deși uneori societatea pare că ia poziție împotriva consumului de alcool sau droguri (de pildă prin diverse dezbateri educative), tot ea să creeze și impună copiilor și tinerilor (și nu numai) false nevoi în chiar acest sens și altele<sup>21</sup>.

## 2. Crucea – o realitate care însoțește istoria umană

### 2. 1. Suferința

Suferința este o realitate care nu lipsește din viața nici unei familii, chiar dacă îmbracă diferite forme: boală, singurătate, moarte, șomaj, infidelitate, abandon etc. Crucea

<sup>19</sup> Ioan Paul al II-lea 2003, § 44-46.

<sup>20</sup> Ioan Paul al II-lea 2003, § 35.

<sup>21</sup> Masseroni 1994, p. 5.

apare mai devreme sau mai târziu în viața fiecărei familii, dar întotdeauna este greu de purtat. Suferința este un mister atotprezent în viața de aici și totuși imposibil de dezlegat integral. Se poate totuși spune că orice suferință poartă în sine o „veste bună”, întrucât ea are o valoare pozitivă, atât pentru om cât și pentru societate, în măsura în care devine formă de participare la suferința mântuitoare a lui Cristos și la bucuria învierii sale. Aceasta nu înseamnă desigur că suferința este de dorit sau bună în sine; ea capătă însă valoare prin felul în care este trăită. Acest lucru devine evident prin mărturia tuturor celor care își dedică viața îngrijirii bolnavilor sau persoanelor cu handicap sau a celor care, suferind, își înțeleg rolul în Biserică și lume. De aceea, familiile care sunt lovite de suferință trebuie să înțeleagă că în această stare de fapt nu le este de folos revolta, față de nimic și încă mai puțin față de Dumnezeu, ci descoperirea vocației care se ascunde dincolo de durere, descoperirea a ceea ce Dumnezeu vrea să le transmită prin acea suferință. În acest sens, comunitatea creștină trebuie să fie sprijin al persoanelor și familiilor în dificultate, ajutându-le mai cu seamă să descopere noul rol pe care sunt chemate să-l joace în comunitate<sup>22</sup>.

## 2. 2. Lipsa comuniunii

Astfel, multe familii sunt condamnate la singurătate și lipsă de comuniune; o formă de însingurare produce orice îndepărtare de viața familiei a vreunuia dintre membrii săi, fie că este vorba despre soțul sau soția care, după orele de serviciu, preferă să se relaxeze în fața televizorului în loc să discute sau întreprindă ceva în relație cu partenerul sau copiii, fie că este vorba de fiii care, în loc să-și exprime gândurile printr-un rodnic dialog cu părinții, preferă să iasă la discotecă sau să se retragă în camera lor pentru a asculta muzică. Un astfel de climat familial nu poate să nu îi afecteze pe membrii căminului. Dincolo de eventualele pretexte – cum ar fi lipsa timpului pentru dialog în familie, lipsa înțelegerii din partea celorlalți, numeroasele îndatoriri etc. – dialogul este o dimensiune care se cere cultivată în sânul familiei. Fără acesta, familia nu mai este o comunitate, așa cum trebuie să fie, ci un simplu loc de conviețuire care facilitează anumite servicii diversilor membri ai săi; dialogul atent și plin de dăruire este mai degrabă rar astăzi în sânul familiilor, când diverșii lor membri își adresează cuvântul doar atunci când au nevoie de ceva. Dialogul nu este doar o artă, nu este un dar cu care suntem sau nu înzestrați, ci o dimensiune absolut necesară creșterii fiecăruia dintre noi, într-o disponibilitate de a-i asculta și respecta pe alții, de a ne împărtăși propriile gânduri și aspirații, realități care ne însoțesc întreaga viață, dar care se cer învățate în familie. Dacă membrii unui cămin dialoghează, fiecare dintre ei va acumula o bogată experiență de viață, fiind mai ferit de mesajele agresive venite din mediul exterior și dobândind spirit critic, dar și o deschidere pozitivă față de ceilalți. Comunicarea, încrederea, dăruirea cotidiană constituie tot atâtea căi de prevenire a însingurării și frustrării<sup>23</sup>.

Deși mai există familii – și nu puține – care știu încă să trăiască în adevărată comuniune între generații, totuși este din ce în ce mai răspândită tendința ca nucleul familial să se restrângă la două generații. Desigur, faptul se justifică adesea prin condițiile

---

<sup>22</sup> Masseroni 1994, p. 28-29.

<sup>23</sup> Masseroni 1994, p. 25-26; Leone 2001, p. 540.

materiale precare (insuficiența de spațiu în locuințe de exemplu), dar, prea adesea, și prin ideea că o conviețuire a mai multor generații ar dăuna intimității și ar face viața mai grea. Familiile de astăzi duc realmente lipsă de viață, întrucât adesea nu știu să găsească persoane cu care să împartă binele pe care îl experimentează; or, dinamica întreținerii binelui pretinde dăruirea, împărtășirea acestuia<sup>24</sup>.

### 2. 3. Neînțelegerile părinți-fii

Dincolo de inerentele divergențe de opinie care caracterizează în general raportul dintre diferitele generații, se poate întâmpla ca între părinți și fii să intervină neînțelegeri serioase, probleme adânci, care pot să frângă relația lor. Copiii ajung în mod firesc să își dorească emanciparea la nivel uman și creștin. Astfel, se poate întâmpla ca, deși părinții s-au străduit să-și educe bine copiii și să le ofere toate condițiile necesare unei vieți frumoase, aceștia să o ia pe căi greșite, cum ar fi alcoolul, drogurile, uniunea liberă etc. În astfel de cazuri, părinții pot cădea în disperare, învinovățindu-se uneori pentru problemele fiilor sau pot ridica pur și simplu din umeri, considerând că ei au făcut tot ce se putea pentru a împiedica apariția unor astfel de probleme. Uneori, când părinților le pare că își pierd fiii și la nivel uman le este cu neputință să acționeze, nu le rămâne decât să ofere în rugăciune această suferință pentru întoarcerea lor. O altă soluție ar fi să apeleze la o persoană din afară pentru a putea găsi împreună cauza rupturii și eventualele ieșiri din situația de criză; aceasta pentru că se întâmplă adesea ca părinții înșiși să se afle la originea acestei rupturi. Din păcate, mulți dintre părinți nu își dau însă seama că iubirea față de copii nu trebuie să se traducă în a le oferi totul, ci în a le dori binele profund, prin educarea la adevăratele valori, chiar dacă aceasta implică efort și asceză. În cazul îndepărtării fiului de credință de pildă (copilul sau tânărul poate ajunge să respingă credința până la o atitudine propriu-zis atee), ei nu-și dau seamă că nu au știut să-l ajute întotdeauna să discearnă între tradițiile religioase ale familiei și credința propriu-zisă. Desigur însă, în astfel de dificultăți sau altele, nu sunt întotdeauna părinții cauza problemelor fiilor. În tot cazul, indiferent de originea și domeniul lor de manifestare, astfel de rupturi – mai ales când devin violente – sunt o cruce grea pentru părinți<sup>25</sup>.

O problemă – în fapt o falsă problemă – pentru familie poate fi și alegerea stării de viață de către fiu. Se întâmplă ca părinții să se opună căsătoriei fiilor (dintr-un sentiment acaparator sau din motive justificate) sau vocației lor la viața consacrată (pentru că ei înșiși nu au credință, pentru că ordinul ales nu le place, pentru că nu înțeleg motivația acestei opțiuni etc.). Deși alegerile copiilor pot răni inima părinților, aceștia nu au totuși dreptul să li se opună; pot cel mult da sfaturi, dar în nici un caz nu vor alege în locul fiilor. Opoziția părinților față de opțiunea lor îi poate deopotrivă răni pe fii. Astfel, între părinți și copii se poate produce chiar o separare, care poate să fie remediată în timp sau nu. La fel de dificil este pentru părinți (mai cu seamă creștini) să accepte divorțul și recăsătorirea fiilor; dacă au principii creștine solide, părinții aflați în această situație își vor pune întrebarea dacă pot accepta în căminul lor pe acela sau aceea care sau pentru care s-a frânt legătura fidelității.

<sup>24</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 10.

<sup>25</sup> Masseroni 1994, p. 23-24; Philippe 2003, p. 297-298.

Aici intervine echilibrul dintre adevăr și caritate: părinții sunt singurii care pot decide, conform conștiinței, care este atitudinea pe care trebuie să o adopte în acest caz<sup>26</sup>.

#### **2. 4. Dificultățile cu persoanele în vârstă**

Astăzi pare a se fi pierdut deopotrivă sensul bătrâneții (ca de altminteri și al copilăriei), de vreme ce societatea noastră, punând înaintea omului profitul, favorizează vârsta adultă, puternică și eficientă pentru sistem; astfel, bătrânii sunt cel mai adesea socotiți simplii asistați, în vreme ce copiii și tinerii apar ca simplii consumatori. Spre deosebire de societatea tradițională, care considera că persoanele în vârstă joacă un rol esențial în lume în virtutea experienței acumulate, societatea post-industrială îi marginalizează pretutindeni, de unde sentimentul inutilității și singurătății multor bătrâni; problema lumii de astăzi este că, deși reduce distanțele, nu aprofundează comuniunea, deși dezvoltă mijloacele de comunicare, nu favorizează un real dialog. Singurătatea persoanelor în vârstă nu dispăre nici dacă ei fac în ultimă instanță apel la instituțiile de asistență socială sau chiar aziluri. În privința persoanelor în vârstă, Biserica afirmă în chip reînnoit că fiecare vârstă este un dar subordonat darului esențial al vieții și că persoanele de vârstă a treia joacă un rol important și astăzi, ca și în orice timp, în viața lumii și a Bisericii<sup>27</sup>.

#### **2. 5. Sterilitatea**

Sterilitatea este și ea o cruce grea pentru cuplu; în general tinerii se căsătoresc cu gândul că vor avea copii și nu pot să nu suferă când află că, dintr-un motiv sau altul, acest lucru nu se va întâmpla. Această durere poate să îi facă să se închidă în ei înșiși, să adopte o atitudine de revoltă, uneori chiar față de Dumnezeu. Totuși, ei trebuie să înțeleagă faptul că valoarea căsătoriei nu este anulată prin sterilitate, primul scop al căsniciei fiind iubirea dintre soți. Prin urmare, cuplul care are această problemă va da mărturie de iubire în fața altor cupluri. Dar, ca orice suferință și aceasta poate fi depășită printr-o mai mare deschidere față de nevoile celor din jur: prin adoptarea unui copil orfan sau prin orice altă formă de dăruire față de cei în suferință; în fapt, numai egoistul este steril. Este totuși oportun ca eventualitatea sterilității să fie una dintre chestiunile discutate înaintea căsătoriei; astfel, dacă această suferință apare, este mai ușor de dus. Sunt de evitat în acest caz tentațiile de a obține un copil pe cale artificială<sup>28</sup>.

#### **2. 6. Boala și moartea**

Desigur, suferința celor nevinovați ridică întotdeauna un semn de întrebare; în cazul în care copiii suferă de o boală grea sau de vreun handicap, părinții pot avea tendința de a se acuza pe ei înșiși sau chiar pe Dumnezeu. În ambele cazuri greșesc: suferința se cere acceptată și oferită lui Cristos, cel care a știut, nevinovat fiind, să suferă până la capăt cu iubire. Este important ca familia să știe să trăiască prezența lui Dumnezeu și în momentele dificile, chiar dacă în acest caz ea este mai misterioasă decât în clipele fericite, recunoscând că viața este un dar de la Dumnezeu, nu un drept al nostru<sup>29</sup>. Părinții suferă cumplit atunci când unul dintre copii se naște cu o malformație sau este condamnat la o boală incurabilă.

---

<sup>26</sup> Philippe 2003, p. 299-300.

<sup>27</sup> Masseroni 1994, p. 5.

<sup>28</sup> Philippe 2003, p. 316-318; Brachet 1999, p. 62-63.

<sup>29</sup> Masseroni 1994, p. 24-25.

Dacă handicapul atinge doar fizicul, crucea este oarecum mai ușor de purtat, întrucât părinții se pot concentra pe educarea inteligenței și a spiritului; dar când și acestea sunt afectate este într-adevăr dificil. Handicapul unui copil este o cruce grea pentru mamă, mai ales, întrucât ei îi este dificil să vadă rodul deformat al trupului ei și să accepte totală și continuă dependență a copilului de ea. Boala psihică a copiilor – chiar dacă intervine mai târziu – este și ea greu de îndurat de către părinți, care se culpabilizează și rușinează de această realitate: rodul iubirii lor este o ființă care și-a pierdut judecata. Desigur, rușinea este un factor care nu are de ce să intervină: este vorba despre o ființă fragilă a cărei situație nu se datorează direct și exclusiv părinților. Și moartea unui copil – chiar ajuns la maturitate – este întotdeauna o suferință grea pentru familie. În afara credinței, această suferință poate produce multă revoltă, chiar împotriva lui Dumnezeu<sup>30</sup>.

Familia este lovită (mai devreme sau mai târziu) și de moartea unuia dintre soți. În acest caz, este evident că suferința frângerii căminului nu este produsă prin libera decizie a vreunui dintre soți sau a amândurora și, de aceea, este încă mai greu de suportat; nici o realitate umană nu poate să-i consoleze pe cei care cunosc această durere. Nostalgia și suferința tind adesea să se prelungească, sfârșind într-o stare de izolare, inclusiv față de viața comunității bisericești. Nu trebuie să fie însă așa, întrucât consolarea poate veni doar din unirea propriei dureri cu suferința mântuitoare a lui Cristos, iar aceasta este cu puțință prin educarea fiilor, ospitalitate, implicarea în diverse opere de binefacere și speranța reînnoirii comuniunii, deplină și definitivă de această dată, în viața veșnică. De aceea, văduvia nu înseamnă eșecul unei vocații, ci un alt fel de împlinire a acesteia<sup>31</sup>.

### **3. Alte probleme de luat în seamă**

#### **3. 1. Închiderea familiei față de societate**

Cultul tinereții – specific ultimelor decenii – se pare că s-a mai atenuat, familia fiind din nou ridicată la rangul de valoare după ce a fost îndelung și aprig contestată. Totuși, nu este cazul să ne facem iluzii că ne-am întors prin aceasta la situația din trecut – în care comuniunea și solidaritatea erau valori esențiale. Aceasta pentru că, deși încă nu putem vorbi despre o stare generalizată, este tot mai frecventă tendința ca familia să se închidă în raport cu societatea, căminul nemaifiind perceput ca un loc cald în care omul se poate forma pentru a fi de folos lumii exterioare (cum era în trecut), ci ca un loc de refugiu față de lumea percepută drept ostilă. Acesta este un semn de pesimism și închidere. Strâns legată de această realitate este și tendința de a se înțelege familia într-un sens restrâns, ea fiind alcătuită exclusiv din părinți și copii (eventual bunici); vorbim astfel despre familia-nucleu, în care numărul copiilor tinde să devină tot mai mic. Relațiile cu rudeniile mai îndepărtate sunt neglijate și o comunitate familială mai largă este considerată mai degrabă un semn al regresiei civilizației decât unul al comuniunii firești. Toate acestea nu pot să rămână fără influență asupra Bisericii și societății<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Philippe 2003, p. 296-298.

<sup>31</sup> Masseroni 1994, p. 26-28.

<sup>32</sup> Duchesne 1986, p. 5-6.



### 3. 2. Lipsa de preocupare a societății față de instituția familiei

Dar lipsa de deschidere nu este unilaterală... O altă problemă a familiei astăzi este tocmai felul în care este ea însăși ignorată de societate. Diversele foruri ale acesteia tind să se preocupe de acele categorii și grupuri care „contează”, care au relevanță, care se știu impune atunci când își revendică drepturile. Spre deosebire de acestea, familia este o structură neglijabilă, întrucât vocea ei este slabă și forța ei pare nedemnă de luat în seamă. Societatea nu se preocupă de instituția familiei – o vedește faptul că ea încurajează școala, televiziunea și alte foruri să îi înlocuiască pe părinți în funcția lor educativă; că programul de la serviciu este subordonat exclusiv ideii profitului, neglijându-se îndatoririle casnice și nevoile reale ale familiei; că adesea ea nu oferă condiții minime de trai tinerelor familii; că mass-media creează și impune o serie de valori artificiale sau false valori, distrugând prin violență intimitatea familiei și denaturând ideea de iubire, familie, viață, sexualitate etc. În fapt, societatea noastră promovează un alt soi de *darwin*-ism, favorizându-i pe cei puternici și lăsându-i deoparte pe cei slabi. În aceste condiții, societatea nu poate să se împace cu familia<sup>33</sup>.

### 3. 3. Televiziunea

Televizorul joacă azi un rol prea important în viața familiilor și indivizilor; unii părinți care ar dori să dea copiilor o educație creștină se întreabă cât și cum trebuie utilizat televizorul în căminul lor sau de-a dreptul dacă este bine sau nu să aibă televizor. Este necesar să se înțeleagă de la bun început că televizorul nu este rău în sine; el poate fi sursă de destindere și de cultură pentru toți membrii familiei. În tot cazul, absența televizorului în casă este greu de justificat pentru un copil care se află în chip natural în contact cu alți copii. Ceea ce este important să înțeleagă însă părinții este că televizorul se cere utilizat cu multă prudență – în general pentru urmărirea unor programe instructive, culturale etc. – nepermițându-se ca el să absoarbă toată atenția unuia sau mai multor membri ai familiei sau chiar să dezbină căminul. Așa de pildă, este de evitat ca televizorul să fie deschis în timpul mesei, moment privilegiat de comuniune familială; pot exista excepții, desigur (uneori, cu ocazia unor evenimente importante se pot acorda câteva minute știrilor), dar, în general, masa trebuie să rămână momentul împărtășirii întâmplărilor de peste zi și televizorul nu trebuie cu nici un chip să înlocuiască prilejurile de comuniune familială<sup>34</sup>.

### 3. 4. Manipulările genetice

Știința de astăzi permite diverse intervenții asupra embrionului. Unele cupluri le acceptă în virtutea unei așa-zise deschideri față de cuceririle științei. Se impune însă prudența... Este de precizat că aceste manipulări genetice sunt legitime atunci când au ca țel vindecarea unei boli (de pildă în cazul sindromului Down, care este cauzat de prezența unui cromozom suplimentar). Nu sunt în schimb justificate manipulările genetice atunci când vizează exclusiv dezvoltarea științei, neținând cont de demnitatea umană a embrionului: ființa umană nu poate fi considerată un simplu mijloc, indiferent de mărimea scopului. Intervențiile asupra embrionilor trebuie să facă obiectul unui profund discernământ moral. În tot cazul, embrionul trebuie respectat din prima clipă, salvându-se

---

<sup>33</sup> Masseroni 1994, p. 8-9.

<sup>34</sup> Philippe 2003, p. 283.

unitatea dintre trup și suflet. În același sens trebuie judecate lucrurile și în privința diagnosticului prenatal: dacă starea sănătății embrionului este cercetată în vederea descoperirii unor boli, ea este legitimă, nu și atunci însă când embrionul este studiat cu intenția ca, în cazul descoperirii unei boli sau a unui handicap să se opereze un avort. În aceeași perspectivă trebuie considerate și congelarea embrionilor sau clonarea<sup>35</sup>.

### 3. 5. Tehnologiile de reproducere și familia

După cum am văzut și mai sus, astăzi se poate vorbi despre manifestarea unei adevărate „culturi a divizării” în cadrul instituției familiei, atât pe linie orizontală cât și verticală; astfel, asistăm prea adesea la conflicte și stări tensionale între soți, dar și între părinți și fii, respectiv soți și proprii părinți. Faptul este explicabil, desigur, în bună măsură prin lipsa de convergență între opiniile diverselor generații (tendință etern umană și manifestă întotdeauna, mai mult sau mai puțin pregnant de-a lungul istoriei), dar – poate într-o și mai mare măsură – prin relativismul impus de societatea noastră; după cum am observat mai sus, o manifestare a culturii divizării este refuzul căsătoriei în favoarea uniunii libere sau contaminarea căsătoriei încă de la început cu ideea provizoratului. Această mentalitate nu rămâne fără urmări nici în domeniul tehnicilor de reproducere; în cazul acestora se caută separarea nu doar biologică și afectivă, dar chiar conceptuală și antropologică dintre generare și dimensiunea conjugală. În orice căsătorie există două elemente fundamentale: dimensiunea corporal-spirituală a întâlnirii dintre două persoane care, concretizată în afectivitate și instituționalitate, dă naștere familiei (de aici derivând generarea de fii) și elementul material (garanția susținerii reciproce), constând în munca desfășurată de soți și spațiul vital în care familia își desfășoară existența în sânul societății. Dar uniunea conjugală și deopotrivă stabilitatea economică sunt astăzi, după cum o vadește realitatea, foarte fragile. Din această perspectivă, se pune problema legalizării accederii la tehnicile reproductive asistate și a cuplurilor trăind în uniune liberă; faptul se datorează fără doar și poate răspândirii acestei situații până la a deveni în lumea occidentală majoritară. În astfel de cazuri, se ridică o problemă la nivel socio-cultural și, în consecință, moral. Deși nimeni nu neagă faptul că la baza căsniciei se află mai mult iubirea dintre soți decât aspectul instituțional și că acesta din urmă nu garantează în sine stabilitatea, totuși, în cazul uniunilor libere, refuzul căsătoriei se reduce în ultimă instanță la refuzul constanței. De aceea nu este de dorit în nici un caz accederea la procrearea asistată a femeilor din cuplurile libere, mai cu seamă din perspectiva copilului: a o accepta ar însemna a refuza în mod legal copilului încă de la început stabilitatea atât de necesară dezvoltării sale. Dar această chestiune este discutabilă și în cazul cuplurilor căsătorite... Deși este adevărat că tocmai anumite caracteristici ale familiei din timpul nostru au favorizat dezvoltarea tehnologiei de reproducere (desigur alături de progresul cercetării științifice în sine), acestea rămân o realitate care atinge adânc instituția familiei. Între aspectele din viața familiei care au influențat dezvoltarea tehnicilor reproductive nu este de neglijat trecerea de la familia de tip patriarhal la cea de tip nuclear: modelul familiei patriarhale – specific societății tradiționale a mediului rural – este mai puțin caracteristic societății industrializate și celei post-industrializate, care au trecut de la un ritm de viață natural la unul artificial; să ne

<sup>35</sup> Brachet 1999, p. 66-69; Barbellion 1993, p. 160-168.

CÂTEVA PROBLEME ACTUALE LEGATE DE CĂSĂTORIE ȘI FAMILIE...  
O CRIZĂ FĂRĂ IEȘIRE?

gândim doar la felul în care tehnica a înlocuit munca manuală, la felul în care s-a răsturnat alternanța timpului de lucru cu odihna (munca extinzându-se tot mai frecvent la nopți și duminici), la transformarea habitatului clasic comunitar în coabitarea forțată la bloc etc. Pe lângă această invazie a artificialității în toate sferele vieții se poate constata azi creșterea bunăstării și chiar răspândirea hedonismului – la nivelul societății în ansamblu dar și al vieții familiale; desigur, există anumite zone și pături sociale sărace, dar, în general, starea de „bine” este mai răspândită decât în trecut și, în tot cazul, cultivată. Concomitent, spiritul de sacrificiu este tot mai puțin prezent; să nu ne gândim decât la lipsa disponibilității tinerilor în a-și ajuta părinții. Acestea sunt doar câteva semne ale mutațiilor profunde din sânul familiei, exemplele putând continua. Spuneam că toate acestea nu sunt lipsite de legătură cu răspândirea și dezvoltarea tehnicilor de reproducere. Așa de pildă, deși familiile acceptă efortul pe care îl pretinde procedura de inseminare artificială (în sensul repetatelor încercări și vizite la clinici, chiar dacă acestea sunt departe de zona în care locuiesc), ele manifestă cel mai adesea dorința ca procrearea să fie perfectă, optând pentru sănătatea embrionilor, fără a ezita să apeleze la suprimarea lor dacă numărul celor dezvoltați îl depășește pe cel prevăzut; în aceste cazuri nu doar că se dorește cu orice preț un copil, dar se dorește cu orice preț un copil sănătos<sup>36</sup>.

Astăzi se vorbește mult despre globalizare; contrar a ceea ce se crede în general, aceasta este un fenomen cultural înainte de a fi unul economic și atinge profund familia. Astfel, globalizarea influențează instituția familiei în primul rând la nivel sociologic: familiei i se impun o serie de valori – reale sau discutabile – noi, care le răstoarnă pe cele tradiționale, fapt care are consecințe profunde, cum ar fi răspândirea unui anumit mod de a gândi și trăi care antrenează schimbarea concepției asupra vieții și asupra familiei înseși – exteriorizată la nivelul modei, emisiunilor preferate, preferințelor gastronomice; influența globalizării se extinde asupra familiei și la nivel economic: familia este cea dintâi consumatoare a oricărui produs. Dar, fenomenul globalizării este așa cum am zis și mai sus, mai întâi unul cultural. Este de precizat că, din această perspectivă, globalizarea nu înseamnă, așa cum se dorește să se creadă, punerea în comun a valorilor pe care diverse națiuni le-au produs, experimentat și cultivat de-a lungul istoriei lor, ci mai degrabă un neo-colonialism american, centrat pe ideea puterii economice și a mass-mediei. Toate acestea nu rămân fără grave urmări în domeniul etic, mai cu seamă la nivelul unei progresive pierderi a valorilor în numele unui principialism golit de sens. Concret, pentru a reveni la subiect, în sfera procreării asistate, principiul pare a fi cel al autonomiei (valabil în sine în domeniul etic și bioetic, dar nu până la a se substitui oricărei alte valori morale): se pune astfel în evidență autonomia alegerii, autonomia femeii în raport cu partenerul, în raport chiar cu actul procreării; aceasta nu înseamnă, nici mai mult, nici mai puțin, decât biologizarea acestui act, scoaterea sa în afara oricărei dimensiuni afective sau etice care ar trebui să se afle la baza căsătoriei și familiei. De aceea refuzul Bisericii în legătură cu tehnologia de reproducere nu constituie nici pe departe opoziție față de orice idee de evoluție în domeniul științei și tehnicii; evoluția – de altminteri de dorit în acest câmp, ca și în altele – nu poate însă niciodată să se caracterizeze printr-o răsturnare a valorilor,

---

<sup>36</sup> Leone 2001, p. 540-541; 535-537.

trebuind, dimpotrivă, să corecteze greșelile trecutului și să poarte înainte valorile acestuia, dobândind eventual altele noi, într-un mai bogat orizont moral. Acest principiu de autonomie este lesne de pus în legătură cu ideea autorealizării atât de dragă omului recent. Căci una dintre „cuceririle” modernității este tocmai anularea spiritului de sacrificiu în favoarea cultului bunăstării. Dacă în societatea tradițională din trecut munca era în principal mijlocul susținerii familiei, astăzi ea este considerată în primul rând o posibilitatea de autorealizare. Acest lucru este evident mai cu seamă în cazul femeilor, care în trecut lucrau doar în caz de maximă necesitate economică, iar astăzi urmăresc cu precădere cariera; aceeași dinamică a autorealizării prin muncă marchează însă și partea masculină. Desigur, dorința de a obține satisfacții din studiu sau muncă nu este rea în sine; este necesar însă a se păstra proporțiile convenite cu celelalte aspecte ale existenței, evitându-se tentația idolatrării muncii. În această sferă a autorealizării se înscrie și ideea de a avea cu orice preț un copil – fie pe cale naturală, fie prin procreare artificială. În acest sens, fiul nu mai este dorit în sine și ca rod al iubirii soților, ci pentru realizarea acestora, pentru simplul fapt de a se trăi experiența paternității și maternității. Însă copilul nu este în nici un caz un drept (a afirma aceasta ar însemna a accepta deopotrivă sclavia), ci pur și simplu un dar de la Dumnezeu. Acceptarea procreării artificiale reduce persoanele (mama, tata, donatorul de spermă, copilul) la niște obiecte, la niște simple mijloace. Este evident că dorința de autorealizare a soției ca mamă nu poate să facă din soț un simplu manechin care va acorda copilului afecțiunea sa ulterior; este evident deopotrivă că aceeași dorință nu justifică nașterea de fii după perioada biologică a reproducerii: copilul are nevoie de mamă pe tot parcursul creșterii sale și nu de o mamă-bunică (a se vedea cazul româncei care a născut un copil după vârsta de șaizeci ani, făcând obiectul cronicilor din presa din întreaga lume; de semnalat că pozițiile au fost îndreptate cel puțin în două direcții: exaltarea în fața progreselor tehnologice în materie de reproducere și, fapt pozitiv, ridicarea unor semne de întrebare în materie de etică medicală și nu numai). Desigur că dorința de autorealizare într-o maternitate este legitimă, dar nu mergând în contra persoanei care face obiectul acestei dorințe<sup>37</sup>.

### 3. 6. Sentimentul neputinței

În fața acestor probleme și a atâtor altora, familiile pot să se lase pradă sentimentului neputinței și legii inerției. Chiar dacă mai păstrează în principiu o mentalitate sănătoasă, unele pot să găsească în faptul că toate fac la fel o justificare suficientă pentru a se alinia mentalității comune. Astfel, familia poate aluneca într-un soi de fatalism și frustrare. Există o tendință tot mai răspândită ca familiile să se izoleze într-un nesănătos individualism, refuzând legătura cu alte familii; în acest caz, cel mai adesea, familia renunță deopotrivă la speranța de a putea rezolva problemele fiilor. Familiile creștine însele sunt adesea tentate în situația actuală să renunțe la valorile căsătoriei, nemanifestând conștiință critică față de ceea ce le impune pe diverse căi mediul. Astfel, asistăm la creșterea numărului de divorțuri, generalizarea practicării simplei căsătorii civile, a celebrării căsătoriei sacramentale fără înțelegerea sensului ei, a refuzului normelor morale, mai ales în materie de sexualitate. Există însă și cupluri care mai recunosc necesitatea de a împărtăși cu

<sup>37</sup> Leone 2001, p. 538-540; PPC, § 15.

alte familii, eventual în sânul unei comunități creștine, problemele pe care le traversează și experiențele acumulate, ceea ce este în sine un semn bun. În acest caz, există însă riscul ca familia să aștepte prea mult din partea comunității și să neglijeze ceea ce poate face ea însăși<sup>38</sup>.

### În chip de concluzii

Familia este astăzi un semn de contradicție, trăind între criză și speranță. Există numeroase probleme care marchează actualmente viața familiilor; le-am putea grupa – din dorința de a le sintetiza, dar fără pretenția de a epuiza prin aceasta subiectul, ci mai degrabă pentru a stabili o premisă pentru prezentarea perspectivei mereu actuale a Bisericii asupra familiei – în mai multe categorii: probleme care decurg din greșita gestionare a libertății, probleme care se impun din afară și alte probleme. Pentru a aborda acest subiect, am pornit de la realitatea sfidării eticii în lumea post-modernă și mirajul bunăstrării. Acestea sunt două tendințe actuale foarte răspândite la nivelul societății, nerămânând fără implicații la nivelul vieții familiei. Alte probleme mai direct legate de viața cuplului și familiei din această primă categorie sunt: pierderea sensului iubirii și al sacramentului căsătoriei, conviețuirea în afara căsătoriei, destrămarea căsniciei și divorțul, contracepția și avortul, pierderea sensului misiunii de părinți și educatori. Toate aceste chestiuni sunt strâns legate între ele și fiecare are gravitatea sa, marcând indivizi și grupuri. Este însă cu neputință să vorbim despre problemele actuale ale familiei fără a aborda tema suferinței ca realitate etern umană. Astfel, între suferințele care lovesc familia putem cita: lipsa comuniunii (neînțelegerile părinți-fii, dificultățile cu persoanele în vârstă), sterilitatea, boala și moartea. Între alte probleme care se cer luate în seamă trebuie citate: închiderea familiei față de societate și, reciproc, lipsa de preocupare a acesteia din urmă față de instituția familiei, impactul televiziunii în viața familiei, manipulările genetice, tehnologiile de reproducere – probleme deosebit de actuale – respectiv sentimentul neputinței familiei în fața atâtor dificultăți.

Dincolo de toate aceste probleme însă, familia lasă totuși loc și pentru speranță, pentru că familia rămâne un proiect al lui Dumnezeu și această realitate nu se schimbă, în pofida dificultăților pe care le traversează. Cu toate că familia azi este fragilă și continuu slăbită de atâția factori interni și externi, cu realism trebuie să recunoaștem că pentru reînnoirea lumii și a Bisericii de la familie trebuie să începem; aceasta pentru că în familie se nasc și cresc toți membrii societății și fiii Bisericii. Asemeni Bisericii, familia este chemată să depășească orice criză și să înflorească mereu. O garanție a faptului că acest lucru este cu putință este faptul că Dumnezeu însuși a dorit familia dintru început și a reînnoit-o prin Fiul său<sup>39</sup>. Biserica este chemată astăzi să dea speranță tuturor familiilor, atât aceluia care, deși se află în bunăstare, duc lipsă de pace și bucurie, cât și celor care trăiesc în modestie sau chiar sărăcie, uneori neștiute, ascunse. Cele dintâi ar trebui să se deschidă familiilor mai puțin norocoase, împărțind din surplusul lor, dobândind astfel fericirea; cele din urmă, ar trebui să știe să nu adauge suferinței obiective și povara amărăciunii și disperării, trăind într-o speranță unor zile mai bune dar nefăcând din bunăstare un idol. Biserica reînnoiește

<sup>38</sup> Masseroni 1994, p. 9; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 7.

<sup>39</sup> Masseroni 1994, p. 9-10.

astăzi afirmația asupra chemării la sfințenie a familiei, conform planului original al lui Dumnezeu; Creatorul dorește fericirea familiei, dar o fericire conjugată cu fidelitatea față de El și excluzând orice spirit hedonist, orice egoism sau ambiție. Biserica invită familiile creștine la rugăciune comună, însoțindu-le deopotrivă cu rugăciunea sa<sup>40</sup>.

### 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
- Campanini 2001: Campanini, Giorgio, Un „caso serio”: il matrimonio oggi, *Rivista di teologia morale* 132/ 2001, p. 491-494
- Duchesne 1986: Duchesne, Jean, La vraie fin, *Communio*, no XI, 6/ nov. -dec. 1986, p. 4-12
- Fumagalli 2001: Fumagalli, Aristide, Situazioni irregolari. Il dibattito teologico e pastorale, *Rivista di teologia morale* 132/ 2001, p. 509-516
- Ioan Paul al II-lea 1980: Ioan Paul al II-lea, Lettera ai vescovi, ai sacerdoti e ai fedeli in vista del VI sinodo (15. 08. 1980), [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19800815\\_sinodo\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1980/documents/hf_jp-ii_let_19800815_sinodo_it.html)
- Ioan Paul al II-lea 1994-FC: Ioan Paul al II-lea, Familiaris consortio, *Exortarea 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
- Leone 2001: Leone, Salvino, La concezione della famiglia e le tecnologie riproduttive, *Rivista di teologia morale* 132/ 2001, p. 535-547
- MCA: \*\*\* Le mariage dans les circonstances actuelles, *La documentation catholique* 2303, p. 1104-1107
- Masseroni 1994: Masseroni, Enrico, *Famiglia, sei stata pensata da Dio*, Leumann, Editrice ELLE DI CI 1994
- 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
- Rudelli 2001: Rudelli, Paolo, Una scelta irrevocabile di vita. Linee per l'impostazione di una riflessione teologica, *Rivista di teologia morale* 132/ 2001, p. 503-507
- Zuccaro 2001: Zuccaro, Cataldo, La cultura postmoderna, sfida all'etica, *Rivista di teologia morale* 132/ 2001, p. 495-501

---

<sup>40</sup> Ioan Paul al II-lea 2003, § 51-54.

## **CĂȘĂTORIA ȘI FAMILIA ÎN PLANUL LUI DUMNEZEU... RĂSPUNSUL MEREU VALABIL AL BISERICII LA DIFICULTĂȚILE ACTUALE**

**Simona Ștefana ZETEA**

**RÉSUMÉ:** Le mariage et la famille selon le projet divin... la réponse toujours actuelle de l'Église vis-à-vis aux difficultés présentes. L'Église est consciente des problèmes et des difficultés auxquelles se confronte actuellement l'institution de la famille, produites tant par les tendances négatives de la nature humaine que par l'influence de la mentalité dominante. En les considérant avec bien de compréhension, mais aussi dans la lumière de la vérité, elle propose – en tant que mère et éducatrice – sa perspective toujours actuelle et toujours renouvelée sur le mariage et la famille, conformément au projet de Dieu, tel qu'il résulte de l'Écriture et de la tradition. Dieu, qui est amour, a mis au centre de l'histoire humaine l'amour. Il a créé l'être humain homme et femme, en le destinant à la vie communautaire. L'intention initiale de Dieu en ce qui concerne l'homme et la femme a été pourtant dénaturée par le péché du premier couple humain, leur amour nécessitant à partir de ce moment-là à être guéri. L'ancienne alliance établie par Dieu tout d'abord avec Abraham et ensuite avec le peuple entier tout comme la nouvelle alliance entre le Christ et son Église montrent ce que doit être de manière idéale le mariage, d'où la dignité de l'amour humain; la Famille de Nazareth est dans ce sens un modèle pour tout foyer. Selon la révélation, l'artisan de l'alliance des époux est Dieu même. L'homme et la femme, tout en étant différents en divers sens, sont complémentaires et égaux en dignité; dans le mariage, ils sont appelés à la communion, selon le modèle de la vie trinitaire. L'amour des époux constitue le fondement de la famille et l'objet d'un sacrement de l'Église. Dans le mariage, le corps (et implicitement la sexualité) joue un rôle essentiel, bien que non pas primordial. Le mariage a deux buts: l'amour des époux et la fécondité; vu que celle-ci constitue une participation du couple au pouvoir créateur de Dieu même, l'enfant n'est autre chose que l'incarnation de l'amour des deux époux et un don de Dieu, d'où sa dignité. La fécondité du couple ne se borne pourtant pas au simple niveau biologique, se prolongeant dans l'éducation, tant au niveau humain qu'à celui chrétien. Bien que le projet divin à l'égard de la famille – tant en ce qui concerne les relations au sein du couple que les autres relations des membres de la famille, surtout avec les fils et les personnes âgées – puisse et doive être vécu de façon idéale, les époux bénéficiant de la grâce du sacrement et la vie de la famille tout entière pouvant être alimentées par les autres sacrements et par la prière, les difficultés de la famille semblent avoir atteint aujourd'hui des proportions inconnues jadis. C'est pourquoi il est urgent de réaffirmer – même contre le courant – les valeurs du mariage et de la famille, telles la valeur de la croix, l'indissolubilité, la fidélité, la communion.

## Introducere

Incontestabilele probleme cu care se confruntă instituția familiei astăzi<sup>1</sup> se află în atenția Bisericii, care privește spre acestea în lumina adevărului, dar și cu multă condescendență. Biserica vede azi, ca întotdeauna, căsătoria și familia ca un proiect al lui Dumnezeu; de aceea am considerat necesar să pun în evidență câteva elemente ale revelației în acest sens (pornind de la creație și ajungând la sensul dat de Cristos căsătoriei și familiei), trasând principalele caracteristici ale căsniciei și familiei care decurg din revelație: Dumnezeu ca artizan al legământului soților, unitatea bărbatului și femeii dincolo de diferențe, egalitatea întru demnitate a bărbatului și femeii, demnitatea iubirii soților, familia ca și comuniune a persoanelor după chipul Treimii. După aceste considerații, cred că se impune explicitarea semnificației sacramentului căsătoriei, prin urmare intrând în discuție: iubirea conjugală ca temelie a familiei, semnificația pregătirii la căsătorie, logodna, rolul trupului în iubire, locul sexualității și deopotrivă al castității în căsătorie. Un capitol special l-am dedicat fecundității, atingând aspecte ca: generarea reciprocă a soților drept condiție a fecundității, rodnicia ca dar de la Dumnezeu și întrupare a iubirii soților, pruncul ca dar pentru părinți, lume și Biserică, respectiv demnitatea copilului. După abordarea chestiunii fecundității, am considerat necesar să tratez câte ceva despre educație, prelungire firească a rodnicii fizice; în acest sens, am încercat să mă refer la sensul și scopul educației în familie, etapele educației, chestiunea educației la nivel uman și cea propriu-zis religioasă, respectiv necesitatea educației sexuale în familie și, în fine, rolul complementar al părinților în educație. Cum relațiile din sânul familiei nu se reduc la cele dintre soți, respectiv dintre aceștia și copii, m-am referit și la locul persoanelor în vârstă în familie. Am abordat apoi o chestiune deosebit de acută, și anume cea a sensului creștin al suferinței în familie, respectiv aspectele unicității, fidelității și indisolubilității căsătoriei.

„În repetate rânduri cuvântul lui Dumnezeu îi cheamă pe miri și pe soți să-și nutrească și să-și dezvolte cu dragoste curată logodna, și cu afecțiune neîmpărțită căsătoria. Mulți dintre contemporanii noștri pun mare preț pe dragostea autentică între soț și soție, manifestată în diferite feluri, după obiceiurile bune ale popoarelor și ale veacurilor. Tocmai pentru că este un act eminentamente uman, îndreptat de la persoană la persoană în virtutea unei afecțiuni purtate de voință, această dragoste cuprinde binele întregii persoane și de

---

<sup>1</sup> Acestea au făcut obiectul unui alt articol din seria dedicată familiei: *Câteva probleme actuale legate de căsătorie și familie... o criză fără ieșire?* Problemele care marchează familia astăzi sunt numeroase. Fără pretenția de a le enunța pe toate, am putea semnală teama de viață și respingerea ei, respectiv neînțelegerea ei ca dar (a se vedea concepția și avortul, respectiv eutanasia); considerarea iubirii drept joc sau plăcere, în afara oricărei dimensiuni a fidelității (v. pierderea sensului iubirii și al sacramentului căsătoriei, diversele forme de conviețuire în afara căsătoriei, destrămarea căsniciei și divorțul); nevoia femeilor de a-și găsi identitatea în afara chemării tradiționale de a fi soții și mame (v. predilecția pentru carieră); criza credinței și a valorilor general umane (caritatea, solidaritatea); răspândirea individualismului și excluderea oricărei dimensiuni comunitare (a se vedea închiderea familiei față de societate, dar și sfidarea eticii și mirajul bunăstrării); existența unei incontestabile crize de comunicare între diversele generații (familia rămâne mai degrabă un loc în care diversele generații se suportă reciproc și conviețuiesc fără a cultiva comuniunea) etc. (Masseroni 1994, p. 9-10).



aceea poate înzestra cu o demnitate deosebită modalitățile de exprimare ale trupului și ale sufletului și le poate înnobila ca elemente și semne specifice ale prieteniei conjugale. Domnul a binevoit să vindece, să desăvârșească și să înalțe cu un dar deosebit al harului și al iubirii sale această dragoste. Ea, unind omenescul cu dumnezeiescul, îi călăuzește pe soți la dăruirea de sine liberă și reciprocă, manifestată prin sentimente și gesturi de tandrețe, și impregnează întreaga lor viață; mai mult, ea se desăvârșește și crește tocmai prin exercitarea sa generoasă. Așadar ea este cu mult superioară purei înclinații erotice care, cultivată în mod egoist, se spulberă repede și jalnic. Această dragoste este exprimată și desăvârșită în mod deosebit prin lucrarea proprie căsătoriei. Așadar, actele prin care soții se unesc în curăție și intimitate sunt oneste și demne și, dacă sunt împlinite în mod cu adevărat omenesc, semnifică și favorizează dăruirea reciprocă prin care ei se îmbogățesc unul pe altul cu bucurie și recunoștință. Această dragoste, ratificată prin angajament reciproc și, mai presus de toate, sigilată de un sacrament al lui Cristos, rămâne în mod indisolubil fidelă, cu trupul și cu gândul, la bine și la rău, și de aceea exclude orice fel de adulter și de divorț. De asemenea, demnitatea personală egală care trebuie recunoscută bărbatului și femeii în afecțiunea lor reciprocă și deplină face să apară limpede unitatea căsătoriei confirmată de Domnul. Pentru a face față cu statornicie obligațiilor acestei vocații creștine, se cere o putere cu totul deosebită: de aceea soții, întăriți de har pentru o viață sfântă, să cultive neîncetat tăria în dragoste, mărinimia și spiritul de sacrificiu și să le ceară în rugăciune. Însă adevărata dragoste conjugală se va bucura de mai multă apreciere și va forma în jurul ei o opinie publică sănătoasă dacă soții creștini dau o mărturie strălucită de fidelitate și de armonie în această dragoste precum și de devotament în educarea copiilor, și în același timp dacă își îndeplinesc rolul care le revine în necesara reînnoire culturală, psihologică și socială în favoarea căsătoriei și a familiei. Tinerii trebuie instruiți în mod corespunzător și la timp, în primul rând în sânul familiei înseși, în privința demnității, funcției și exercitării dragostei conjugale pentru ca, formați întru curăție, la timpul potrivit să poată trece de la o logodnă demnă la căsătorie”<sup>2</sup>.

## **1. Căsătoria și familia în lumina revelației**

### **1. 1. Iubirea în lumina revelației**

Orice om poate experimenta că atunci când iubește are de-a face cu ceva dumnezeiesc, cu însuși Dumnezeu, chiar dacă nu întotdeauna își poate explica această experiență. Scriptura – prin istoria poporului ales – lămurește acest aspect, arătându-ne că Dumnezeu însuși s-a revelat ca iubire și i-a învățat pe oameni să iubească. Miezul istorie sacre este însăși porunca iubirii, pe care primind-o, Israel a așezat-o în inima culturii sale, chiar dacă n-a știut să fie constant în a o respecta. Pentru a se revela ca iubire, Dumnezeu nu a ales un popor însemnat, unul care să fi strălucit prin ceva anume, de pildă prin civilizație sau moralitate. Dimpotrivă, acest neam era marcat cu semnele decăderii întregii omeniri; în sfera căsătoriei de pildă, accepta divorțul, poligamia, adulterul, umilirea femeii etc. Mai mult, istoria sfântă începe cu viața unor familii care suferă din pricina lipsei copiilor: Dumnezeu acționează într-o istorie stearpă; toate femeile care au jucat un rol important în viața poporului ales (Sara, Rebeca, Rahela) au fost la început sterile, doar

---

<sup>2</sup> GS, § 49.

lucrarea lui Yahwe făcând cu putință înfăptuirea promisiunii: istoria sfântă arată încă de la început că Dumnezeu se servește în lucrarea sa de anumite cupluri care, deși se iubesc, au nevoie de harul fecundității. De aceea, tată al neamului ales nu este numai Avraam, ci și Dumnezeu însuși. După momentul exodului, între Israel și Yahwe se statornicește o legătură foarte puternică, bazată pe două elemente principale: ocrotirea lui Dumnezeu și fidelitatea poporului. Din perspectiva legământului, Yahwe se poate vădi gelos ori de câte ori omul îi este necredincios. Iubirea față de El (poruncă pentru om) înseamnă deplină încredințare în mâinile lui a ființei și comunității; există în aceasta o aparentă contradicție, întrucât dacă există vreo realitate care nu permite nici o constrângere, aceasta este tocmai iubirea, care se definește prin libertate și gratuitate. Totuși este necesar ca incapacitatea inimii de a iubi după voia Domnului să fie depășită și pentru aceasta se impune schimbarea inimii umane. În tot Vechiul Testament asistăm la această tensiune între exigența iubirii și nestatornicia individului și a poporului în ansamblu în iubirea față de Dumnezeu<sup>3</sup>.

De aceea, iubirea s-a cerut constant reeducată; aceasta a fost cu precădere misiunea profeților, care au înzestrat dimensiunea iubirii cu sentiment, renunțând la a o prezenta în termeni strict contractuali. Așa s-a născut imaginea nuntirii între Dumnezeu și omenire; ei au vorbit despre Yahwe ca despre un mire gelos, care îi dăruiește constant iubire miresei sale, aceasta având nevoie de o statornică iertare și o reînnoită dragoste. Pentru a descrie iubirea lui Dumnezeu, profeții folosesc cu predilecție imaginea căsătoriei umane, dar cel mai adesea în sens negativ. Totuși, acest lucru nu este lipsit de semnificație, întrucât astfel se lămuresc ambele realități, iubirea umană apărând în frumusețea ei originară, purificată, iar iubirea lui Dumnezeu putând fi înțeleasă prin analogie cu idealul iubirii umane. Deși Israel este iubit de Dumnezeu, el se îndepărtează de El; trădarea sa este exprimată în Scriptură prin formula – deloc metaforică – „a se desfrâna cu alți zei”: trădarea se producea concret prin faptul că Israel se lăsa ispitit de anumite culte ale fertilității pământului și femeii practicate de alte neamuri ale Orientului Mijlociu, presupunând și „prostituția sacră” (prin care preoții și preotesele lui Baal pretindeau că intermediază legătura cu divinitatea pe cale sexuală). Faptul că Israel nu rezistă acestei tentații nu este greu de înțeles, dată fiind lipsa materialității Dumnezeului de pe Sinai și dorința inerentă a omului de a se apropia de divinitate; or, zeii canaaneenilor păreau că se apropie de popor și că îl iubesc trupește, prin adevărate orgii. Dumnezeul lui Israel acceptă această provocare a infidelității poporului pentru a-și revela mai profund iubirea; îl alege pentru aceasta pe Oseea, a cărui femeie s-a desfrânat – probabil în sensul prostituției sacre – răbindu-l atât ca bărbat, cât și ca profet. Deși legea osânda la moarte o astfel de femeie, Dumnezeu îi cere să o ierte și să-i acorde din nou iubirea sa, după modelul iubirii pe care El însuși i-o acordă poporului. Iubirea umană este purificată prin ascultare, har și lucrarea Spiritului, făcând astfel înțeleasă iubirea lui Dumnezeu<sup>4</sup>.

Relevantă asupra perspectivei lui Dumnezeu în legătură cu iubirea este și povestea profetului Ieremia. În vremea acestuia, situația poporului era într-atât de deplorabilă încât poate fi ilustrată prin formula „nu se mai aude glasul mirelui, nici al miresei”: nu se mai

<sup>3</sup> Ez. 35, 25; Sicari 2004, p. 35-38.

<sup>4</sup> Ex. 34, 16; Os. 1, 2; Gendron 1986, p. 67; Sicari 2004, p. 39-41.

nunțește, viața pierde („moartea bate la ferestre...”); poporul nu mai trăiește legătura nupțială cu Dumnezeu, fiind înclinat spre rău. Dumnezeu îi cere lui Ieremia să aleagă celibatul: „Să nu-ți iei femeie și să nu ai nici fii, nici fiice în locul acesta, deoarece așa grăiește Domnul despre fiii și fiicele care se vor naște în locul acesta, despre mamele care îi vor naște și despre părinții care îi vor face pe pământul acesta: vor muri de moarte grea și nu vor fi nici bociiți, nici îngropați, ci vor fi ca gunoiul pe fața pământului...” Este de precizat faptul că în Vechiul Testament celibatul era considerat o non-valoare; dar Ieremia nu este chemat doar la experiența negativă de a nu se căsători, ci la a împărtăși starea dureroasă a iubirii lui Dumnezeu, un mire fără mireasă, El însuși fiind cel care își vede copiii murind: „Ierusalime, Muntele meu, câmpul, avuția și toate comorile tale le voi da spre pradă; voi da și locurile tale înalte din toate hotarele tale, pentru păcatele tale. Și tu prin tine însuși te vei lipsi de moștenirea ta, pe care ți-am dat-o Eu și te voi da în robie vrăjmașilor tăi...” Celibatul profetului vădește mai cu seamă felul în care el a fost integrat în iubirea lui Dumnezeu. Astfel, faptul ca o persoană să fie chemată la a nu se căsători poate să facă parte din revelarea iubirii<sup>5</sup>.

Spre deosebire de Osea sau Ieremia, profetul Ezechiel are o căsnicie deplin realizată. Atunci când vorbește despre soția sa, o numește cu tandrețe „mângâierea ochilor săi”. În perioada sa însă, Ierusalimul este pe punctul de a fi distrus, prin dărâmarea templului și exilarea poporului. Și lui îi cere Dumnezeu a se contopi cu iubirea, prin întreaga sa viață: „Fiul omului, iată Eu printr-o lovitură îți voi lua mângâierea ochilor tăi; dar tu nu te tânguiești și nu plânge și nici lacrimile să nu-ți curgă; suspină în ascuns... După ce dimineața am grăit eu poporului... seara mi-a murit femeia...” Prin această durere mută dar sfâșietoare, prin iubirea de soție astfel frântă, profetul trebuie să arate poporului cât îl doare și pe Dumnezeu că este silit ca „locașul său cel sfânt, mândria puterilor lor, bucuria ochilor lor și dragostea sufletelor lor să îl dea spre pângărire”. Profeții au fost chemați să înțeleagă iubirea lui Dumnezeu pentru poporul ales și – în legătură cu aceasta – însăși legătura conjugală, într-un mod mai pozitiv, mai bogat, înglobând cu demnitate dimensiunea suferinței<sup>6</sup>.

Această nouă înțelegere a misterului iubirii își găsește culmea în două cărți ale Scripturii: Tobit și Cântarea Cântărilor. În cea dintâi se narează formarea a iubire (înțeleasă aproape sacramental) a doi tineri; iubirea este o mișcare a două inimi călăuzite de Dumnezeu, astfel încât căsătoria apare ca o vocație, un dar care se primește cu recunoștință; îngerul îi va spune lui Tobie: „... ea este menită din veac pentru tine...” Cântarea Cântărilor poate fi interpretată atât ca o celebrare a iubirii umane cât și ca o vestire a iubirii dintre Dumnezeu și poporul său. Chiar dacă este vorba doar de nuntirea dintre oameni, faptul că ea este pusă sub semnul cuvântului revelat conferă deja iubirii o valoare cu adevărat sacramentală<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ier. 16, 2 ș. u.; 17, 3-4; Sicari 2004, p. 41-43.

<sup>6</sup> Ez. 24, 16-17a; 24, 21; Sicari 2004, p. 43.

<sup>7</sup> Sicari 2004, p. 43-44.

## 1. 2. Intenția lui Dumnezeu în privința căsătoriei și familiei – primii oameni

În ceea ce privește crearea bărbatului și femeii, putem vorbi doar în mod simbolic de un „proiect al lui Dumnezeu”, întrucât Dumnezeu acționează mai puțin ca un artist și mai degrabă ca un Tată. În legătură cu crearea omului există două povestiri în primele pagini ale Scripturii, datorate celor două tradiții: iahvistă și sacerdotală. Conform primeia, se poate deduce că, între crearea celorlalte lucruri, inclusiv a altor ființe vii, și crearea omului există un răgaz, interpretabil din perspectiva distanței dintre om și tot restul creației. Prin faptul că în om Dumnezeu imprimă „chipul și asemănarea sa”, acesta devine capodopera creației. Potrivit acestei prime povestiri a facerii, Dumnezeu zidește bărbatul și femeia deodată, de aici rezultând egalitatea lor. Conform celei de-a doua povestiri, Dumnezeu creează bărbatul imediat ce făurește materia, ulterior făcând Edenul, mediul său de viață. Dar, bărbatul simțindu-se singur aici, întrucât „nu este bine ca omul să fie singur”, Dumnezeu îi plămuește din chiar coasta lui, în timpul unui somn, o tovarășă de viață, în care omul recunoaște „os din oasele sale și carne din carnea sa”. Din compararea celor două povestiri, deopotrivă bogate în simboluri, rezultă faptul că în prima se pune accentul mai degrabă pe înțelepciunea lui Dumnezeu care creează totul într-o ordine desăvârșită: universul material și apoi omul, culme a facerii și administrator al creației – universul fizic fiind pentru om; în această povestire se insistă deopotrivă asupra unității și egalității dintre bărbat și femeie. Din a doua povestire răzbate cu precădere iubirea lui Dumnezeu: Creatorul se apropie în mod intim de creația sa; făurindu-l pe om, Dumnezeu acționează direct, asemeni olarului modelând lutul; această imagine vădește faptul că trupul nu poate fi decât bun, făurit cum este de Dumnezeu și după intenția sa. Din cele două povestiri ale facerii bărbatului și femeii – desigur simbolic, întrucât, dincolo de încercarea unor explicații științifice doar Dumnezeu știe ce a fost la început – se poate înțelege cu certitudine că omul a fost zidit cu iubire de Dumnezeu și că întreg universul a fost creat pentru el, capodopera creației constituind-o omul; în ceea ce privește raportul dintre bărbat și femeie, din aceste povestiri rezultă că ei au fost creați egali din punct de vedere al substanțialității și complementari din punctul de vedere al iubirii. Masculinitatea și feminitatea au o valoare sacramentală: ele îi arată omului că este menit comuniunii. În pofida diversității, bărbatul și femeia sunt chemați la unitate, atât din punct de vedere biologic cât și psihologic și spiritual. Acesta este sensul pasajului în care bărbatului îi este dat să-și conștientizeze singurătatea în absența perechii potrivite și în pofida faptului că Dumnezeu îi dăruise tot universul. Femeia apare astfel ca o completare, ca o întregire a bărbatului (fapt bine ilustrat la nivel semantic în originalul Scripturii: termenul *zššab*-femeie este derivat direct din masculinul *zš*-bărbat) și relativă la acesta. Aceasta relativitate nu înseamnă nicidecum un drept de întâi-născut al bărbatului și puțința de a fi cel care domină. Sensul său profund este acela că femeia este ajutorul bărbatului, în primul rând întru descoperirea iubirii, ea fiind capabilă să trezească iubirea bărbatului și să consimtă ca aceasta să se îplinească. În acest fel, unitatea și complementaritatea ajung la desăvârșire, bărbatul și femeia devenind izvor de viață după porunca lui Dumnezeu: „creșteți și vă înmulțiți.” Prin urmare, în intenția lui Dumnezeu în crearea bărbatului și a femeii există două elemente cheie: iubirea și fecunditatea. Chiar dacă azi iubirea este mai bolnavă și mai fragilă decât oricând, conștiința de slăbiciunea sa, ea tânjește după starea originară,

simțind-o ca pe o menire. Căsătoria trebuie să caute a redescoperi frumusețea dintru început<sup>8</sup>.

### **1. 3. Deformarea intenției lui Dumnezeu în privința bărbatului și femeii – păcatul strămoșesc**

Deși în crearea bărbatului și femeii Dumnezeu a pus mai multă iubire decât în oricare alt segment al creației, făcând din om capodopera sa, cu toții conștientizăm faptul că suntem departe de a corespunde acestui statut, întrucât natura noastră, creată să ardă de iubire, a fost adânc pervertită; aceasta pentru că vocației la iubire a ultimei făpturi a creației i s-a opus Lucifer, cel care s-a răzvrătit cel dintâi împotriva lui Dumnezeu, neputând accepta ca într-o făptură inferioară ca inteligență îngerilor (omul) să existe un mister inaccesibil acestora – acela al fecundității, al unei iubiri superioare: greșeala din orgoliu a îngerului Lucifer se reduce în fapt la dorința inteligenței de a fi măsura iubirii. Îngerul căzut, simbolizat de șape în primele pagini ale Genezei, nu a acceptat dintru început perechea umană animată de iubire. Pentru aceasta a ispitit-o pe Eva, încercând să smulgă din inima ei taina care o unea cu Adam și pe amândoi cu Dumnezeu; or, taina este ceea ce întreține iubirea și o deosebește de alte realități, cum ar fi cunoașterea prin științele exacte de pildă. Smulgându-i taina, diavolul o face pe Eva să nu se mai încreadă deplin în Dumnezeu și o contaminează cu orgoliul său atunci când o învață să judece singură asupra celor spuse de Creator; ea își lasă gândirea transformată și îl atrage și pe Adam în această mentalitate orgolioasă prin care ei renunță la a-l vedea pe Dumnezeu drept Creator și Tată pentru a-l considera – întru autonomie deplină – un rival. Ceea ce protopărinții noștri nu au înțeles (și această greșeală se perpetuează și accentuează în timp) este că dependența de o adevărată autoritate – o ființă superioară, caracterizată prin faptul că dorește binele nostru – nu este alienare, ci chiar eliberare; devine alienare – sau chiar mai mult, tiranie – doar când este vorba de autoritatea unei ființe inferioare, care nu caută decât propria glorie. Aceasta este esența păcatului originar: diavolul deformează intenția lui Dumnezeu asupra bărbatului și femeii, dezbinând ceea ce Dumnezeu a unit, comuniunea dintre ei și cea cu El însuși. Această ruptură implică totodată o sciziune între om și natură, respectiv între dimensiunea spirituală și cea sensibilă, întrucât primii oameni sunt alungați din paradis și bărbatul este condamnat să-și câștige pâinea muncind. În ceea ce privește relația dintre bărbat și femeie, și în inima acesteia se instaurează dezechilibrul; bărbatul își va exercita puterea de stăpânire asupra femeii (în locul unei autorități iubitoare orânduite de Dumnezeu), iar ea va începe să fie sclavă a dorinței față de bărbat (încetând să-l iubească pentru el însuși). Aceasta este realitatea pe care o întâlnim zi de zi în sânul relațiilor dintre bărbat și femeie: conștient de dependența femeii față de sine, bărbatul este adesea gata să o strivească, arătându-și puterea și făcând-o să sufere în sensibilitatea ei. În fine, altă consecință a acestei rupturi este transformarea misterului fecundității în suferință pentru femeie. Între consecințele păcatului mai putem semna culpabilitatea, angoasa și alienarea; simțindu-se vinovați, primii oameni se ascund din fața lui Dumnezeu, închizându-se, angoasați, în ei înșiși și temându-se de tot ce îi poate aliena. În fine, nu este de neglijat nici faptul că această greșeală primordială nu rămâne fără consecințe nici în viața familiei; cu

<sup>8</sup> Gen. 1-2; Philippe 2003, p. 15-19; Brachet 1999, p. 45-46; Sicari 2004, p. 44-46; MCA, p. 1106.

titlu de exemplu, să amintim în acest sens păcatul lui Cain, care este o reiterare a păcatului din orgoliu al lui Lucifer, structura celor două fiind radical aceeași: fratele mai mare nu suportă ca mezinul să-l depășească<sup>9</sup>.

#### **1. 4. Reînsănătoșirea familiei – chemarea lui Avraam și legământul**

Cu toate că, prin păcat, capodopera lui Dumnezeu a fost știrbită, El a vrut să o refacă, pregătind ceva încă mai măreț decât realitatea dintru început, prin intervenția unui Mântuitor. Acest lucru începe să se realizeze prin legământul statornicit de Dumnezeu cu Avraam în calitatea sa de tată. Este interesant de observat perseverența lui Dumnezeu în dorința de a mântui perechea umană, atunci când – deși îi oferă lui Avraam un fiu de la o sclavă – nu se oprește aici, transformând sterilitatea Sarei în fecunditate și oferindu-i-l pe Isaac. Alianța lui Dumnezeu cu omul continuă cu Isaac și Iacob, devenind treptat tot mai legată de misterul conjugal și nu strict de cel al paternității. Mai cu seamă în ceea ce privește pe Iacob, este de subliniat purificarea care are loc la nivelul iubirii soților: întâlnirea sa cu Rahela este absolut excepțională (suntem de altminteri în prezența singurului caz în care în Scriptură este prezentată o dragoste la prima vedere), el simțind că este în stare de orice pentru ca ea să-i devină soție. Treptat, Dumnezeu vindcă legăturile familiei umane, la nivelul iubirii conjugale, al celei paterne și al celei materne<sup>10</sup>.

#### **1. 5. Imagine a iubirii dintre Cristos și Biserica sa**

„Supuneți-vă unul altuia, întru frica lui Cristos. Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Cristos este cap Bisericii, trupul său, al cărui mântuitor și este. Ci precum Biserica se supune lui Cristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul. Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Cristos a iubit Biserica, și s-a dat pe sine pentru ea. Ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt. Și să și-o înfățișeze sieși, Biserica slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană. Așadar, bărbații sunt datori trupurile lor. Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește. Căci nimeni vreodată nu și-a urât trupul său, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește, precum și Cristos Biserica. Pentru că suntem mădulare ale trupului lui, din carnea lui și din oasele lui. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup”<sup>11</sup>. După ce în Vechiul Testament căsătoria a fost prezentată constant în analogie cu relația dintre Dumnezeu și poporul lui, în Noul Testament, căsătoria este prezentată în lumina uniunii dintre Cristos și Biserica sa. Cheia de interpretare a pasajului mai sus citat este dată de primul și ultimul verset, respectiv de ideile supunerii reciproce a bărbatului și femeii (în sensul că fiecare trebuie să-l considere pe celălalt persoana centrală în relația lor) și a rolurilor lor complementare în căsătorie (bărbatul și femeia sunt egali în demnitate, dar între ei există o complementaritate). Supunerea bărbatului este diferită de a femeii; ea este prezentată în analogie cu iubirea lui Cristos pentru Biserica sa, care a însemnat jertfă pentru mântuirea ei. Chiar dacă bărbatul nu este răscumpărătorul femeii, el este chemat să o iubească după cum își iubește propriul trup, după cum se iubește pe sine. Cristos este capul Bisericii, iar

<sup>9</sup> Gen. 3-4; Philippe 2003, p. 26-31; 35.

<sup>10</sup> Gen. 15, 1-6; 29; Philippe 2003, p. 34-37.

<sup>11</sup> Ef. 5, 21-33.

bărbatul este cap femeii; nu este vorba despre o stăpânire, ci de o autoritate întru slujire. Atitudinea femeii nu trebuie să fie una de seducție, ea fiind menită să-l atragă pe bărbat, trezindu-i iubirea, primind iubirea și dând răspuns la iubirea lui. Deși venirea lui Cristos a scos căsnicia de sub robia păcatului, consecințele acestuia continuă să se manifeste fie prin stăpânire, fie prin seducție<sup>12</sup>.

Prin urmare, se cere ca iubirea umană să-și găsească modelul și izvorul în Cristos, unicul Mijlocitor, cel care oferă fiecare iubire. A-l iubi pe Dumnezeu și a-l iubi pe aproapele sunt două porunci strâns legate între ele: aproapele – inclusiv soțul – este „mijlocire” pe calea spre Dumnezeu: iubindu-l, îl iubim pe Dumnezeu. Iubirea omului se îndreaptă direct spre Cristos, Dumnezeu făcut om, cel care „ne-a iubit mai întâi” și „până la sfârșit”, cel care este viu în euharistie. Întru Cristos putem acorda celui alt fidelitate în pofida nestatorniciei sale; iertare, independent de greșeală; respect, indiferent de problemele sale. „Întru Cristos, celălalt nu va putea niciodată să fie «consumat», nici pe deplin «posedat», ci trebuie lăsat într-o anume singurătate demnă, care exclude orice mit păgân al contopirii. Învațătura neotestamentară asupra căsătoriei este «un nou Legământ», inteligibil și moral doar din perspectiva acestei transformări a conceptului de iubire. Tot ceea ce numim «iubire» este doar întruparea lucrării lui Cristos”<sup>13</sup>.

### 1. 6. Sfânta Familie

Sfânta Familie, punct de împlinire al așteptărilor legate de familie și punct de plecare pentru Noul Testament constituie o realitate prin care Dumnezeu ne arată iar care este intenția sa în legătură cu familia. Pentru desăvârșirea Mântuirii Dumnezeu alege calea întrupării Fiului său, și aceasta în sânul unei familii. Faptul nu este lipsit de importanță din perspectiva refacerii instituției conjugale în urma păcatului strămoșesc. Această reînnoire a familiei se face prin inima feciorelnică a Mariei, inimă de soție față de Iosif și inimă de mamă față de Fiul lui Dumnezeu. Iubirea Mariei față de Iosif este deplină, deși este subordonată celei față de Dumnezeu; ea este prelungită în iubirea față de Isus. Iubirea lui Iosif – deloc idilică, ci mai degrabă profund sensibilă – este și ea model întrucât, deși o iubește ca bărbat, el respectă planul pe care îl are Dumnezeu cu ea, iubind-o astfel mai mult. Măreția lui Iosif constă în faptul de a înțelege că iubirea de Dumnezeu nu doar nu sărăcește iubirea de soție, dar o femeie va fi cu atât mai dăruită soțului cu cât este mai dăruită lui Dumnezeu. Din realitatea fecioriei Mariei – componentă constitutivă a vieții Sfintei Familii – putem învăța să înțelegem mai profund iubirea umană, care, contrar opiniei curente azi, înseamnă mult mai mult decât unirea sexuală, și anume dăruire spirituală; mai mult, că poate exista iubire fără unire conjugală, dar nu și fără dăruire spirituală. Consacrarea Mariei – care trebuia să rămână ascunsă – nu era cu puțință în afara căsătoriei pentru că nici un descendent al neamului lui David nu putea să aleagă celibatul (în vederea venirii lui Mesia); de aceea s-a logodit ea cu Iosif. El, înțelegând și acceptând această consacrare, vădește o iubire adevărată: o iubire care nu caută propriul bine, ci binele celui alt. Iar dacă adevărul unei iubiri se judecă după rod, în cazul Sfintei Familii nu

<sup>12</sup> Brachet 1999, p. 43-48; Gendron 1986, p. 67.

<sup>13</sup> Sicari 2004, p. 47-48.

putem să lășăm deoparte misterul maternității divine, dar gratuit al lui Dumnezeu care încununează iubirea celor doi<sup>14</sup>.

Sfânta Familie este model al oricărei familii creștine, un model de sfințenie; prin atâtea episoade din viața sa pe care le cunoaștem din Evanghelie și tradiție, Sfânta Familie nu este un simplu obiect al venerației, ci un exemplu concret de viață. Această pentru că familia din Nazaret a trăit asemeni oricărei familii umane, în bucurii și tristeți, în relații naturale. Sfânta Familie a cunoscut sărăcia, neavând nici măcar acoperiș în momentul nașterii fiului, mai mult, fiind constrânsă să meargă în exil; nici după depășirea acestor prime dificultăți, Sfânta Familie nu scapă de sărăcie, trăind modest, din propria muncă. Isus a crescut ca un copil oarecare, supus părinților săi, al căror exemplu de maturitate l-a urmat; dar și Iosif și Maria au știut să respecte chemarea fiului lor în clipa unei aparente neascultări<sup>15</sup>.

## **2. Trăsături fundamentale ale căsătoriei și familiei care decurg din revelație**

### **2. 1. Dumnezeu – artizanul legământului soților**

Așa după cum a învățat dintotdeauna Biserica, familia este un proiect al lui Dumnezeu, întrucât El este artizanul legământului de iubire dintre bărbat și femeie, al întraajutorării care decurge din acesta și al fecundității cu care este înzestrat; tot El a statornicit permanența acestui legământ pe care numai moartea îl poate rupe. Sacramentul căsătoriei este un simbol al legăturii dintre Cristos și Biserica sa. Familia este celula de bază a societății umane, întrucât ea este locul firesc unde se naște și se dezvoltă fiecare persoană – și nu doar fizic, ci în tot ceea ce presupune o persoană: spirit, libertate, menire, trecut, prezent și viitor. Familia este locul în care crește fiecare om, devenind un tot mai bun cetățean al lumii, un tot mai bun fiu al Bisericii; ea este primul loc în care își poate fiecare descoperi vocația umană și creștină. De aceea, această comunitate nu numai că nu poate fi înlocuită de nici o alta, dar chiar trebuie să fie susținută de societatea laică și Biserica deopotrivă pentru a rămâne un loc al vieții și iubirii. Căsătoria, începutul firesc al vieții familiei, este în fapt rânduită de Dumnezeu pentru continuitatea speciei umane; menirea ei nu este însă strict umană, implicând deopotrivă o dimensiune veșnică<sup>16</sup>.

Dumnezeu l-a creat pe om din iubire și l-a chemat la iubire. Dumnezeu însuși este Iubire, iar omul creat de El are vocația de a trăi iubirea și comuniunea, în două posibile stări de viață: căsătoria sau fecioria. Această vocație la iubire implică în ambele cazuri întreaga ființă umană (trup și suflet), chiar dacă în mod distinct. Dacă fecioria înseamnă într-un fel sublimarea dimensiunii trupesti în vederea trăirii profunde a asemănării cu Dumnezeu, căsătoria implică dăruirea reciprocă a soților inclusiv la nivel trupesc; aceasta nu înseamnă însă că dăruirea lor rămâne la un nivel pur biologic, trupesc, sexualitatea fiind parte integrantă a iubirii reciproce și definitive. Dăruirea fizică ar fi o simplă minciună dacă nu ar fi semnul dăruirii personale depline a soților. Dăruirea totală implică acceptarea unei fecundități responsabile, care – la rândul său – depășește simplul nivel biologic, întrucât

<sup>14</sup> Philippe 2003, p. 37-42.

<sup>15</sup> A se vedea episodul pierderii sale în Templu la vârsta de doisprezece ani. Ioan Paul al II-lea 2003, § 47-48.

<sup>16</sup> Ioan Paul al II-lea 2003, § 3-5.



presupune posibilitatea apariției unei noi vieți, a unui tezaur de valori umane și creștine cu alte cuvinte, care se cer dezvoltate de-a lungul educației de către ambii părinți. „«Locul» unic care face posibilă o astfel de dăruire, după adevărul integral, este căsătoria sau contractul de dragoste conjugală ori alegerea conștientă și liberă cu care bărbatul și femeia se unesc într-o comunitate intimă de viață și de dragoste voită de însuși Dumnezeu și care numai în această lumină își află adevărata semnificație. Instituția matrimonială nu este o ingerință a societății ori a autorității, nici impunerea exterioară a unei forme, ci este o exigență interioară a contractului conjugal care, public, se afirmă ca unic și exclusiv, pentru ca în felul acesta să fie trăită pe deplin fecunditatea voită de Dumnezeu Creatorul. Această fidelitate conjugală, departe de a fi o mortificare a libertății persoanei, o pune la adăpost împotriva oricărei forme de subiectivism sau relativism și o face părtașă la înțelepciunea creatoare»<sup>17</sup>.

## 2. 2. Unitatea bărbatului și femeii dincolo de diferențe

Unitatea poate fi trăită doar de către niște persoane, și aceasta în virtutea raționalității lor și a libertății de a se alege reciproc. Acesta este sensul expresiei „a-și lăsa părinții” folosită în cartea Genezei în contextul unirii conjugale: este vorba de o alegere conștientă și liberă care face din fiu și fiică soț și soție. Comuniunea astfel stabilită între bărbat și femeie are la bază faptul că bărbatul și femeia sunt creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și unirea lor își are izvorul și modelul în unitatea dintre persoanele Treimii. Prin căsătorie, bărbatul și femeia se unesc într-atât de tare încât devin un singur trup, trăind într-un adevăr și iubire o comuniune deplină, personală. În cadrul acesteia, deschiderea spre generarea de fii este fundamentală: unirea lor nu-i va închide în ei înșiși, ci, dimpotrivă, îi va deschide spre o nouă viață, spre o altă persoană care va fi carne din carnea lor și, mai mult decât atât, un alt om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu<sup>18</sup>.

Comuniunea dintre soți are la bază complementaritatea dintre bărbat și femeie și se alimentează din voința comună a soților de a duce la împlinire ceea ce sunt și au, într-o unitate. Aceasta este o exigență profund umană, luminată deplin de revelație și desăvârșită prin sacramentul căsătoriei. Primele pagini ale Bibliei (acelea care ilustrează creația și felul în care Adam nu recunoaște decât în Eva perechea potrivită pentru el) prezintă în chip simbolic diferența bărbat-femeie dintr-o perspectivă unitară: este vorba de faptul că unica ființă umană există în două moduri distincte și complementare, ca bărbat și ca femeie. Sufletul spiritual al bărbatului și sufletul spiritual al femeii sunt identice; în virtutea acestui fapt se pot ei uni în căutarea adevărului și a iubirii. Dacă femeia a fost creată spre a-i fi bărbatului ajutor, această realitate nu este nici pe departe unilaterală, și bărbatul fiind menit femeii ca sprijin. Cei doi nu sunt creați doar pentru a-și sta alături sau a fi împreună, ci pentru a exista unul pentru celălalt. Astfel, bărbatul și femeia sunt complementari la nivel biologic, dar complementaritatea lor depășește această sferă, prima formă de expresie a individualității; ei gândesc, acționează, iubesc etc. în chip diferit: astfel, bărbatul este mai plecat spre raționalitate, spre claritate, spre nou, în vreme ce femeia este mai plecată spre sensibilitate, receptivitate, tradiție. Bărbatul este înclinat spre dreptate, în vreme ce femeia

<sup>17</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 11.

<sup>18</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 8.

mai degrabă spre milostivire. Bărbatul este în mod normal cel mai puternic (el afirmând iubirea), iar femeia este cea mai slabă (cea care primește iubirea); actul nupțial, departe de a reprezenta satisfacerea unui instinct orbesc al unuia sau altuia, constituie semnul dăruirii lor reciproce totale și al deschiderii lor spre o nouă viață. Legământul soților creștini este unul foarte complex și plin de îndrăzneală, întrucât prin taina căsătoriei ei se angajează să își împărtășească unul altuia tot ceea ce au și sunt, trăind în uniune deplină la nivelul trupului (ceea ce exprimă profunzimea comuniunii lor spirituale și sentimentale și reînnoiește mereu, prin respect și tandrețe, făgăduința lor), la nivelul caracterului (iubirea însemnând a-l accepta pe celălalt așa cum este și chiar mai mult, a-i suplini lipsurile, cultivând în sine acele virtuți care celuilalt îi lipsesc), la nivelul inimii (cei doi având a depăși diferențele în felul de a iubi și a-și întări iubirea reciprocă prin iubirea copiilor), la nivelul inteligenței și voinței (întrucât soții sunt două forțe distincte dar conjugate în slujba binelui căminului lor, al societății umane și al poporului lui Dumnezeu, va trebui ca ei să își suplinească unul altuia lipsa de energie și să își fie reciproc sprijin) și la nivelul sufletului (în acest sens soții vor fi legați între ei și, în ultimă instanță cu însuși Dumnezeu, căruia îi vor rezerva timp în rugăciunea comună și individuală, vădind în acele momente că El este prima lor preocupare). Unitatea cuplului trebuie să primeze întotdeauna asupra celorlalte relații ale familiei; iubirea dintre soți va fi măsura după care se va judeca de pildă dacă unul dintre părinți poate să aibă secrete cu un copil: dacă iubirea este destul de puternică, taina va urmări întotdeauna binele celuilalt și în acest fel este permisă, dar – dacă iubirea este mediocră – micile secrete ale unuia cu copilul vor putea cu ușurință deveni sursă de discordie între soți. În același sens, este de precizat că nu este obligatoriu ca soții să-și spună totul unul altuia: măsura va fi și de această dată iubirea dintre ei. Unii soți doresc – din perspectiva comuniunii – chiar să se spovedească împreună; acest lucru totuși nu este sănătos: ei trebuie făcuți să înțeleagă că relația fiecăruia cu Dumnezeu este ceva dincolo de iubirea lor și doar Dumnezeu privește în adâncul ființei noastre. Sigur că își pot mărturisi unul altuia slăbiciunile, dar relația cu Dumnezeu rămâne primordială, unică. Fiecare dintre soți însă se va preocupa să nu îl împovăreze pe celălalt cu fragilitatea sa, dezvăluind-o sau ascunzând-o numai din iubire și pentru ca iubirea să poată crește. În fine, comuniunea soților exclude poligamia, întrucât aceasta se opune demnității femeii și bărbatului și planului lui Dumnezeu, care a dorit căsătoria ca o iubire totală, unică și exclusivă<sup>19</sup>.

### **2. 3. Egalitatea întru demnitate a bărbatului și femeii**

Bărbatul va înțelege că în soția sa se împlinește pentru el ceea ce odinioară Dumnezeu a dorit pentru primul bărbat, anume a-l feri de singurătate și a-i oferi un ajutor. Sprijinul nu va fi însă în familie unilateral, bărbatul răspunzând atenției femeii și considerându-și-o egală, soție, iar nu sclavă. Legătura dintre ei va fi aceea a unei deosebite prietenii. Aceasta este calea prin care soțul își îndeplinește îndatorirea de soț. Prin iubirea față de fiu, el își îndeplinește deopotrivă îndatorirea paternității: prezența lui pozitivă alături de copii este de neînlocuit în creșterea echilibrată a acestora. Prin responsabilitatea față de viața concepută în sânul femeii, prin grija față de educația adecvată a fiilor, prin desfășurarea unei munci care să consolideze familia, prin mărturia unei vieți creștine adulte,

<sup>19</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 19; 2003, § 17-19; Philippe 2003, p. 32-33; 236-238.

bărbatul trăiește în familia sa însăși paternitatea lui Dumnezeu, care se împlinește prin maternitatea femeii. De aceea, îndemnul lui Isus ca bărbatul să nu-și părăsească femeia înseamnă deopotrivă a accepta viața care se dezvoltă în aceasta prin colaborarea sa; de aceea Biserica și însăși conștiința umană se opun oricărei forme de refuz al vieții<sup>20</sup>.

În ceea ce privește femeia, este de subliniat încă de la început că ea este egală în demnitate cu bărbatul, încă de la creație, amândoi având drepturi și responsabilități care decurg din statutul lor de persoană. Istoria mântuirii oferă numeroase mărturii asupra perspectivei lui Dumnezeu în legătură cu egalitatea dintre bărbat și femeie. Aceasta culminează cu decizia lui Dumnezeu ca Fiul său să se întrupeze din Fecioara Maria, modelul femeii mântuite. Este de precizat și faptul că între cei care l-au urmat pe Isus în cursul activității sale publice și s-au bucurat de prietenia lui se aflau și femei (tocmai unei femei s-a arătat Isus întâi revenind dintre cei morți și femeilor le-a poruncit să le ducă apostolilor vestea învierii). Astăzi, demnitatea femeii se cere reafirmată cu tărie, Biserica având a-i mulțumi Creatorului pentru misterul femeii și pentru tot ceea ce s-a săvârșit prin ea de-a lungul istoriei și femeii înseși pentru faptul că știe să fie mamă (colaborând în mod deosebit la puterea creatoare a lui Dumnezeu și fiind o lumină de neînlocuit în viața fiilor, încă din primele momente), soție (unindu-și destinul cu al bărbatului, spre comuniune și viață), fiică și soră (plină de atenție), stâlp al societății (prin felul în care în muncă știe să îmbine rațiunea cu sentimentul). Deși sfera angajamentelor publice a fost rezervată pentru multă vreme bărbatului, femeii revenindu-i în mod tradițional mai degrabă rolul de soție și mamă, egalitatea lor justifică accesul ei la chestiunile publice. Însă promovarea femeii pretinde ca înaintea altor roluri să fie recunoscută valoarea celor de soție și mamă, fără de care evoluția sa socială și culturală nu este deplin umană. Perspectiva creștină asupra muncii, văzută în strânsă legătură cu realitatea căminului, ajută la înțelegerea echilibrată a rolului femeii în familie și societate. O valoare deosebită are însă în viziunea Bisericii munca femeii în casă, acesta fiind un punct esențial în educația fiilor. Așadar, deși societatea trebuie să recunoască dreptul femeilor de a îndeplini diverse funcții publice, ea nu ar trebui să le constrângă în acest sens, punând pe primul plan îndatoririle lor în sânul familiei. Între darurile și îndatoririle proprii femeii, un loc esențial îl ocupă maternitatea; deși în generarea fiilor și bărbatul joacă un rol esențial, nașterea fiilor și prima grijă față de ei sunt menirea femeii, dacă avem în vedere mai cu seamă cât este ea de solicitată în perioada prenatală, postnatală și nu numai. Această menire este un privilegiu special al femeii – care are posibilitatea unică de a simți felul în care crește viața în ea – dar totodată și o mare responsabilitate – femeia fiind păzitoarea vieții care se naște în sânul matern și intră prin ea în contact cu universul, dăruirea ei față de mica ființă care depinde integral de ea făcând-o să se împlinească în ceea ce este feminitatea ei. Dacă azi există încă, în pofida acțiunilor în favoarea drepturilor omului, multe forme de discriminare a femeii, chiar mai periculoase decât altădată întrucât sunt mai subtile, demnitatea femeilor se cere reafirmată cu tărie<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 25; 2003, § 27-28; 43.

<sup>21</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 22-24; 2003, § 29-32; 40-41; PPC, § 15.

## 2. 4. Demnitatea iubirii soților

Iubirea soților are o valoare divino-umană; deși se exprimă intim în dăruirea trupească, aceasta trebuie să depășească stadiul inferior al simplei atracții erotice și să rodească în întreaga lor viață. Adevărata valoare a actului conjugal, care este net superior instinctelor de reproducere ale altor specii și demn de cinste, este dată de trăirea sa în deplin respect față de demnitatea umană. Această valoare a iubirii se cere descoperită și învățată pas cu pas, adesea în rugăciune, întrucât – departe de a se reduce la dimensiunea sensibilă – iubirea ține în chip profund de dimensiunea spirituală; întru Spiritul își găsește și această realitate frumusețea. Astăzi, când adevărata iubire este în atâtea moduri amenințată, soții creștini trebuie să fie mai mult decât oricând martori ai adevăratei iubiri, unul față de altul și în fața lumii întregi, asemeni unor adevărați apostoli. Aceasta în virtutea faptului că angajamentul soților creștini este mai mult decât un simplu angajament uman: „da”-ul lor reciproc este binecuvântat și înnobilit în fața altarului de însuși Spiritul Sfânt, care face astfel încât din acea clipă iubirea spirituală să se întrepătrundă cu cea umană, aprofundând-o, purificând-o, împlinind-o, spiritualizând-o, făcând-o aptă pentru renunțare și sacrificiu chiar, pentru a rodi pacea și bucuria. Dumnezeu însuși este prezent în comuniunea soților<sup>22</sup>.

Isus subliniază valoarea și demnitatea căsătoriei încă de la începutul activității sale publice, amintind ceea ce prevede Scriptura încă din primele sale pagini: bărbatul își va lăsa familia și se va uni cu femeia sa și amândoi vor fi una, realizând astfel planul lui Dumnezeu care a creat bărbatul și femeia complementari în vederea comuniunii privind toate nivelurile existenței umane, crescând împreună și având grijă de fiii lor. Această comuniune întru fidelitate a celor doi, în slujba copiilor și a soților înșiși nu poate fi frântă de nici o instanță umană; de aceea, urmând îndemnul lui Isus, Biserica a propovăduit încă de la început, în pofida tendințelor contrare ale societății greco-romane și iudaice (unde divorțul era acceptat), indisolubilitatea căsătoriei. Unitatea și indisolubilitatea fac în fapt din căsnicie o instituție sigură, sănătoasă, o celulă de bază a societății umane și creștine. Această legătură a soților stă la baza comuniunii mai largi a familiei, între părinți și copii, între frați, cu rudele mai îndepărtate etc. Iubirea este imboldul datorită căruia fiecare membru este respectat în demnitatea sa de persoană și chip al lui Dumnezeu. Pe de altă parte, fiecare membru al familiei are responsabilitatea ca, după propriile-i capacități, să contribuie la consolidarea comuniunii în sânul acesteia; aceasta se va realiza mai cu seamă prin acceptarea, respectul și iubirea față de cei mici, cei bolnavi, cei în vârstă, prin împărtășirea bucuriilor și a suferințelor deopotrivă<sup>23</sup>.

## 2. 5. Familia – comuniune a persoanelor

În planul lui Dumnezeu, familia este o comuniune de persoane, care se bazează pe respectul (în sensul fidelității, acceptării, încrederii, uniunii, iertării când este cazul) și iubirea fiecărei persoane față de celelalte (independent de propriile dificultăți). Îndatorirea soților creștini este azi, mai mult decât oricând, aceea de a demonstra lumii că iubirea fidelă

<sup>22</sup> Ioan Paul al II-lea 2003, § 20-22.

<sup>23</sup> Gen. 2, 24; Ioan Paul al II-lea 2003, § 23-25.

și deschisă față de viață este posibilă și frumoasă și că ea își trage seva din bunătatea de Tată a lui Dumnezeu<sup>24</sup>.

Familia este prima expresie a naturii sociale a omului, prima comunitate (acest termen implică deschiderea spre societate) umană, a cărei esență este tocmai existența întru comuniune (acest termen trimite la o relație personală între „eu” și „tu”). Ea se bazează pe statutul de persoană al ființei umane și presupune fidelitatea. Cristos a confirmat prevederile Vechiului Legământ în privința indisolubilității căsătoriei: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup”, adăugând: „... Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă... Pentru învârtoșarea inimii voastre v-a dat voie Moise să lăsați pe femeile voastre, dar din început nu a fost așa”. Generarea de fii transformă comuniunea soților în comunitatea familială, care prelungește comuniunea soților asupra fiilor, deși în alt fel. Iubirea, care este esența comuniunii, trebuie să învingă în comunitatea familială orice slăbiciune și orice formă de egoism. Paternitatea și maternitatea confirmă iubirea, deși nu în mod automat; ea este o îndatorire a ambilor soți, o sarcină de purtat cu multă încredere în Dumnezeu. Din păcate însă, experiența vedește prea adesea că iubirea umană este adânc marcată de diverse probleme și cunoaște adevărate crize. Nu este o rușine ca în astfel de cazuri familia să apeleze la persoane competente pentru a fi susținută; consilierea matrimonială, realizată de persoane competente (psihologi, psiho-terapeuți, îndrumători spirituali) poate fi de real folos pentru depășirea problemelor. Nu este însă de neglijat nici calea rugăciunii în orice dificultate, întrucât iubirea umană nu poate fi întărită decât de Dumnezeu care este Iubire. Familia – o comunitate de persoane, care îi cuprinde pe părinți, copii și alte rude – este întemeiată pe iubire și în permanență însuflețită de iubire. Prima sa obligație este aceea de a trăi dimensiunea comuniunii care are ca principiu lăuntric, forță și țel ultim iubirea. Fără de iubire, familia nu este o comunitate și nu se poate desăvârși ca atare. „Toți membrii familiei, fiecare după darul propriu, au darul și responsabilitatea de a construi, zi după zi, comuniunea persoanelor, făcând din familie «cea mai completă și mai bogată școală de umanitate» ceea ce se traduce în fapte prin grija și dragostea față de cei mici, față de cei bolnavi și bătrâni, prin serviciile reciproce zilnice, prin împărțirea bunurilor, a bucuriilor și suferințelor.” Desigur, pentru aceasta sunt necesare: spiritul de sacrificiu, înțelegerea, toleranța, iertarea și împăcarea, viața în Cristos etc.<sup>25</sup>.

Comuniunea în sânul familiei se bazează pe consensul matrimonial (angajamentul reciproc al soților de a-și rămâne credincioși până la moarte, la bine și la rău) și presupune iubirea, fidelitatea, respectul, uniunea definitivă, binele comun, care este simultan binele fiecăruia (și, implicit, al copiilor). Acceptarea și educarea copiilor sunt două dintre principalele scopuri ale familiei și acestea sunt strâns legate de angajamentul definitiv al soților, de respectul dintre ei și fidelitatea pe care și-au jurat-o. Paternitatea și maternitatea nu sunt o simplă îndatorire de ordin fizic, ci și o misiune spirituală, întrucât implică devenirea persoanei care vine de la Dumnezeu și spre Dumnezeu se îndreaptă. În virtutea

<sup>24</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 15; 2003, § 16; Lorenzetti 2001, p. 530.

<sup>25</sup> Gen. 2, 24; Mt. 19, 6-8; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 15; 18; 21; 1994-LF, § 7; Lorenzetti 2001, p. 530; Brachet 1999, p. 72-74.

acestui fapt, uniunea sacramentală a soților este prelungită în succesiunea generațiilor și se vedește ferment de unitate între diversele generații<sup>26</sup>.

## 2. 6. ... după chipul Treimii

Întreaga creație, ca și familia umană, își au izvorul în paternitatea și maternitatea lui Dumnezeu. În cazul omului, așa cum o ilustrează primele pagini ale cărții Genezei, pe lângă cuvântul creator „fie”, Dumnezeu adaugă: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”, punându-l în legătură cu misterul ființei sale comunitare atunci când l-a creat bărbat și femeie. Primilor oameni Dumnezeu le-a spus să crească și să se înmulțească, stăpânind pământul, ceea ce vedește demnitatea umanității în inima creației. Noul Testament confirmă legătura familiei umane cu misterul Trinității divine. Faptul că și bărbatul și femeia au fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu justifică egalitatea lor întru demnitate<sup>27</sup>.

Unii teologi vorbesc despre familie ca despre o icoană a Preasfintei Treimi, pornind de la dimensiunea fecundității. Este o comparație frumoasă, care însă nu trebuie absolutizată. Într-un fel, orice tată este icoana lui Dumnezeu Tatăl, orice copil este icoana Fiului și orice mamă – icoana Spiritului Sfânt, dar fecunditatea din sânul Treimii este în mod fundamental spirituală, adică radical diferită de cea a familiei, care ține de ordinea naturală. Este vorba despre două planuri distincte care fac imposibilă o comparație imediată. În fapt, misterul Treimii nu se revelează direct prin familie, altfel familia ar fi o imagine nemijlocită a Treimii în ordinea naturală; or, nu este așa. Există însă ceva din fecunditatea Treimii care se reflectă simbolic în fecunditatea umană. În fapt, familia poate fi doar metaforic privită în legătură cu misterul Preasfintei Treimi; într-o analiză mai aprofundată a acestei paralele, copilul ar trebui privit ca imagine a Spiritului iar mama – a Fiului, întrucât tatăl și mama sunt izvorul copilului, după cum Tatăl și Fiul sunt izvorul Spiritului. Și totuși – în această viziune, mama este legată de Spirit; acest lucru s-ar putea explica prin acțiunea celei de-a treia persoane divine în întruparea Fiului. Dar, din perspectiva întrupării putem găsi un termen mult mai real de comparație a Preasfintei Treimi în Sfânta Familie. Despre familie vom vorbi așadar mai degrabă ca despre locul în care, în misterul iubirii și fecundității, se manifestă ceva din taina iubirii și fecundității Treimii<sup>28</sup>.

În tot cazul, familia creștină își are originea în Dumnezeu-Treime, care nu este un Dumnezeu solitar, ci comuniune de viață, o adevărată familie de vreme ce cunoaște trăsăturile esențiale ale acesteia: paternitatea, filiațiunea și iubirea. Demnitatea familiei constă așadar tocmai în asemănarea sa cu Dumnezeu-iubire: pentru a se asemăna cu Dumnezeu (unitate absolută în trei persoane), umanitatea trebuie să se alcătuiască dintr-o pereche în care bărbatul și femeia sunt uniți prin iubire, așa după cum ilustrează primele pagini ale Scripturii: „Și a zis Adam: «Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup»”. Demnitatea

<sup>26</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 10.

<sup>27</sup> Gen. 1, 26-28; Ef. 3, 14-16; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 6.

<sup>28</sup> Philippe 2003, p. 138-139; Gendron 1986, p. 71-73.

căsătoriei creștine derivă și din caracterul său sacramental, a cărui semnificație rezultă din istoria mântuirii, o istorie a legământului dintre Dumnezeu și Israel, dintre Cristos și Biserica sa; în fapt, dăruirea lui Cristos pentru Biserică și răspunsul de iubire al acesteia constituie adevărate pilde pentru soții creștini: soții vor ajunge să cunoască plinătatea iubirii doar trăind iubirea lui Cristos unul față de altul<sup>29</sup>.

### **3. Semnificația căsătoriei**

#### **3. 1. Iubirea conjugală, temelie a familiei**

##### ***3. 1. 1. Iubirea dintre soți***

Omul este singura ființă dorită de Dumnezeu pentru sine; cu toate acestea, el nu se poate împlini decât prin dăruirea de sine: acesta este paradoxul iubirii. Dăruirea persoanei implică o dimensiune definitivă și irevocabilă. De aceea indisolubilitatea este una dintre trăsăturile căsătoriei; de aceea se leagă această taină într-atât de iubirea definitivă a lui Cristos pentru omenire. Dăruirea reciprocă a soților se întrupează în dăruirea lor corporală și, apoi, în fiu, el însuși dar<sup>30</sup>.

Iubirea soților trebuie să aibă la bază iubirea spirituală, caracterizată prin faptul de a-i dori celuilalt binele. În căsnicie, această iubire dobândește un caracter unic, prin faptul că – transformată prin harul sacramental – se întrupează deplin în dăruirea corporală, deschisă misterului procreării; chiar dacă iubirea spirituală poate uni într-un anumit fel persoanele consacrate, totuși această comuniune nu va atinge niciodată un realism asemănător celei conjugale. Din această perspectivă, dăruirea trupească în căsnicie este împlinirea firească a iubirii spirituale, iar misterul fecundității este un dar supraabundent al acesteia. Desigur, iubirea dintre soți se cere educată, întrucât este adânc marcată de egocentrism (fapt posibil de constatat direct) sau concupiscentă (fapt revelat). În mod ideal, soții ar trebui să se dăruiască total unul altuia, fără a socoti roadele dăruirii, fără a pretinde răspunsul celuilalt, fără a avea cea mai mică intenție de a-l poseda pe celălalt. Iubirea (atât cea prietenească cât și a soților) se cere întreținută, adesea fiind necesar să o luăm cu ferovare de la capăt, depășind orice răcire, orice dificultate, orice egoism. În această perspectivă, aspectul pasional (instinctiv chiar) al sexualității joacă un rol esențial, cu toate că, în pofida părerii prea răspândite azi relativ la identificarea armoniei sexuale cu iubirea, primordială pentru iubire este alegerea personală a celor doi, aspectul spiritual adică. Tocmai pentru că o parte constitutivă a iubii soților este însă aspectul pasional, egocentrismul va avea influențe puternice, încercând mereu să deturneze iubirea spirituală de la finalitatea care îi este proprie; în acest caz, aspectul pasional trece pe locul întâi, or această dimensiune sensibilă este cea mai supusă schimbărilor, uzurii. Ea poate fi întreținută, reînnoită doar de dimensiunea spirituală. Iată de ce iubirii umane a soților îi este atât de necesar harul; iată de ce Cristos a vrut să așeze iubirea umană sub spectrul unui sacrament. Harul sacramental reînnoiește mereu dorința dăruirii, independent de inerenta uzură a dimensiunii sensibile sau de naturalele răbufniri ale concupiscentei și egoismului, nepermițând ca iubirea umană să moară după legile firii. Sacramentul căsătoriei este un dar

<sup>29</sup> Gen. 2, 23-24; Ef. 5, 21-33; Ioan Paul al II-lea 2003, § 9-12.

<sup>30</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 11.

gratuit făcut de Cristos iubirii umane pentru ca în aceasta iubirea divină și prietenia spirituală să învingă asupra egoismului, dorinței de posedare, setei de plăcere etc.<sup>31</sup>.

### **3. 1. 2. *Semnificația sacramentului căsătoriei***

„Cristos Domnul a copleșit cu binecuvântări [această iubire umană] cu multe aspecte, născută din izvorul divin al dragostei și constituită după modelul unirii lui cu Biserica. Într-adevăr, după cum Dumnezeu i-a ieșit odinioară în întâmpinare poporului său cu un legământ de iubire și fidelitate, tot astfel, acum, Mântuitorul oamenilor și mirele Bisericii iese în întâmpinarea soților creștini prin sacramentul căsătoriei. Mai mult, El rămâne cu ei pentru ca, așa cum El însuși a iubit Biserica și s-a dat pe sine pentru ea, tot astfel și soții, prin dăruire reciprocă, să se iubească unul pe altul în fidelitate perpetuă. Autentică iubire conjugală este asumată în iubirea dumnezeiască și este călăuzită și îmbogățită de puterea răscumpărătoare a lui Cristos și de acțiunea mântuitoare a Bisericii, pentru ca soții să fie realmente duși la Dumnezeu, să fie ajutați și încurajați în misiunea lor sublimă de tată și mamă. De aceea soții creștini sunt întăriți și, într-un fel, consacrați printr-un sacrament special în vederea îndatoririlor și a demnității lor; îndeplinindu-și prin puterea acestuia misiunea conjugală și familială, pătruși de spiritul lui Cristos prin care întreaga lor viață este străbătută de credință, speranță și iubire, ei se apropie tot mai mult de propria desăvârșire și de sfințirea reciprocă, contribuind astfel împreună la preamărirea lui Dumnezeu”<sup>32</sup>.

Din perspectiva creștină, căsătoria are un caracter unic, definitiv și indisolubil, răspunzând planului dintru început al lui Dumnezeu, în timp denaturat din pricina împietririi inimii umane, dar restabil în puritatea sa originală de către Cristos. Mai mult în virtutea misterului întrupării și răscumpărării, căsătoria creștină, înălțată la rangul de sacrament, exprimă iubirea lui Cristos pentru Biserica sa: „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Cristos și în Biserica”<sup>33</sup>. Acesta este motivul pentru care, în pofida indiscutabilelor dificultăți pe care le traversează actualmente familia, Biserica nu cedează presiunilor mediului și nu admite compromisuri, căutând chiar să demonstreze lumii care a pierdut simțul sacramentului căsătoriei, prin pilda familiilor creștine, că este posibil și azi ca bărbatul și femeia să trăiască în conformitate cu planul lui Dumnezeu și demnitatea persoanei umane. Familia creștină trebuie astfel să fie o „veste bună” în lumea de astăzi care adesea militează împotriva ei.

Demnitatea căsătoriei decurge din faptul că legământul dintre bărbat și femeie este o expresie a comuniunii de iubire dintre Dumnezeu și oameni. Acest lucru este demonstrat de întreaga istorie a poporului ales: de câte ori nu este comparată necredința lui Israel cu adulterul; iubirea fidelă a lui Dumnezeu, nefrântă de frecvența infidelitate a lui Israel, trebuie să fie modelul fidelității dintre soți. Iubirea lui Dumnezeu față de oameni își găsește culmea în Cristos, cel care se dă pe sine însuși pentru umanitate. Dăruirea lui Cristos este așadar prototipul iubirii dintre bărbat și femeie. Prin urmare, căsătoria a doi botezați – un proiect uman binecuvântat de Biserica, făcând obiectul unui sacrament și beneficiind de

<sup>31</sup> Philippe 2003, p. 62-69.

<sup>32</sup> G.S, § 48.

<sup>33</sup> Mt. 19, 8; Ef. 5, 32.



hrana celorlalte sacramente – înseamnă o împreună-slujire a celor doi, ei fiind uniți la același jug, dar și sperând și crezând împreună, deveniți un singur trup și un singur spirit. Ca orice sacrament, căsătoria este imaginea nuntirii dintre Cristos și Biserica sa, imaginea a ceea ce s-a întâmplat pe cruce: prin căsătorie, soții au harul și îndatorirea de a vesti în cuvânt și faptă – între ei și față de copii – lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu. Efectul sacramentului căsătoriei este legătura conjugală, unire deplină și definitivă a persoanelor, la nivel spiritual și trupesc (implicând fidelitatea și indisolubilitatea), în deschidere față de fecunditate. Înainte de Conciliul Vatican II, principalul scop al căsătoriei era considerat procrearea; această idee putea să degeneze însă în tendința de a se considera copilul un drept al părinților. Teologia post-Vatican II insistă de aceea pe ideea că primul scop al căsătoriei este iubirea însăși a soților și sfințirea lor; de aici decurge o viziune pozitivă și asupra cuplurilor sterile. Această ordine s-a cristalizat însă progresiv în tradiția Bisericii și corespunde unei viziuni realiste asupra iubirii umane<sup>34</sup>.

Teologia sacramentelor este dificil de propus omului de astăzi, întrucât acesta înțelege cu greu diferența dintre riturile de inițiere ale altor religii și sacramentele vieții creștine; și totuși, această diferență se cere reafirmată cu tărie. Așa de pildă, deși în jurul momentelor esențiale ale vieții umane – și mai cu seamă în cazul nuntirii – diverse culturi și religii au dezvoltat diferite rituri, căsătoria creștină depășește cu mult acest stadiu, fiind semnul eficace al iubirii lui Cristos (izvorul tuturor sacramentelor este chiar inima sa și esența lor – împărtășirea din iubirea lui și misterul Mântuirii); sacramentele ne sunt conferite în diverse etape ale vieții pentru a ne apropia mai mult de Cristos și a putea coopera mai bine cu El în a face voia Tatălui. Sacramentele Bisericii perpetuează gesturile lui Cristos și cuvintele sale, și unele și celelalte fiind modalități prin care El le împărtășește oamenilor iubirea, ceea ce a făcut întreaga sa viață, până la cruce. Tocmai în momentul răstignirii se nasc sacramentele, atunci când sutașul străpunge inima lui Isus deja mort; acesta este gestul ultim al dăruirii lui Cristos, care nu dorește să păstreze nimic pentru sine. Sacramentele sunt definite însă deopotrivă ca gesturi ale Bisericii; în calitatea sa de mireasă a lui Cristos, Biserica este implicată și ea în gesturile mirelui: Isus a instituit sacramentele, iar Biserica le perpetuează<sup>35</sup>.

Faptul că Isus nu s-a căsătorit nu este un argument suficient în combaterea sacramentului căsătoriei după cum ar dori unii; sacramentele nu sunt pentru Cristos, care păstrează o continuă și nemijlocită legătură cu Tatăl, ci sunt pentru oameni. Chestiunea momentului instituirii sacramentului căsătoriei este deopotrivă discutată. Deși Isus este prezent la nunta din Cana, nu acesta este momentul instituirii căsătoriei; prezența și lucrarea sa aici vădesc însă faptul că Isus nu se opune căsătoriei – calea normală a vieții umane – și, mai mult, că o vrea prilej de bucurie. Semnificativ pentru atitudinea lui Isus vis-à-vis de căsătorie este și textul de la Mt. 19, 3-12. De aici rezultă faptul că Isus consideră că taina căsătoriei are un fundament natural și își are originea în Creator; acesta a înscris în natura omului dorința de a trăi în cuplu și de a întemeia o familie. Temelia naturală a căsătoriei este ceea ce distinge acest sacrament de toate celelalte. Prin faptul că

<sup>34</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 12-13; MCA, p. 1106-1107; Barbellion 1993, p. 179-182.

<sup>35</sup> Philippe 2003, p. 69-75.

rânduiește o realitate naturală ca și sacrament, Isus vrea să se facă garantul ei și să-i redea puritatea originară; în acest sens subliniază ideea împietririi inimii în legătură cu permisiunea lui Moise ca în caz de adulter bărbatul să-și repudieze femeia. Isus dorește să reînnoiască iubirea umană, integrând căsătoria în iubirea divină. Noua dimensiune imprimată de Cristos căsătoriei este confirmată de textul paulin deja citat Ef. 5, 22-33. De aici rezultă faptul că taina căsătoriei își are modelul în unirea dintre Cristos și Biserica sa și din aceasta își trage seva. Acesta este un argument suficient de puternic pentru afirmarea căsătoriei ca sacrament, în pofida maniheismului (care respinge orice lucru sensibil, trupesc, considerându-l rău în sine) sau protestantismului (care nu acceptă între sacramentele Bisericii căsătoria, justificând acest refuz prin ideea naturii umane corupte, respectiv a păcătoșeniei relației dintre bărbat și femeie – căsătoria fiind în viziunea protestantă doar tolerată de Dumnezeu și neținând de orânduirea bisericească) cu ale căror tendințe s-a confruntat Biserica de-a lungul timpului. Biserica afirmă prin urmare că taina căsătoriei este o realitate naturală acceptată de Cristos și ridicată la rangul de sacrament, prin reînnoirea naturii corupte<sup>36</sup>.

Există în afara pasajelor deja citate și alte texte neotestamentare care vorbesc despre căsătorie. Unul dintre acestea este cel referitor la femeia măritată de șapte ori. Această pericopă implică din nou înțelegerea faptului că în sacramentul căsătoriei există o dimensiune care depășește aspectul strict pământesc. A afirma că din taina căsătoriei nu rămâne nimic după moarte ar fi tot una cu a afirma în Cristos un mesianism strict temporal, de vreme ce Isus este cel care a fondat-o ca sacrament. Dacă instituția naturală a căsătoriei este pentru viața lumească, cei doi soți ducând până la capăt iubirea dintre ei și asigurând perpetuarea speciei, totuși, această cerință pământească merge mai departe, fiind orânduită spre Împărăția lui Dumnezeu: căsătoria dăruiește oamenilor copii, dar deopotrivă le dăruiește fiu Bisericii și lui Dumnezeu însuși. Sacramentul căsătoriei depășește astfel simpla ordine lumească; legăturile stabilite în sânul familiei se perpetuează și după moarte, părinții fiind glorificați în fiii lor, iubirea umană dintre soț și soție dăinuind și ea, deși deplin transformată, în ordinea iubirii spirituale, frățești, divine. În acest sens ne vom „asemăna îngerilor”: deși trupul glorios ne va deosebi în continuare de aceștia, el va fi menit întâi glorificării lui Dumnezeu și abia apoi iubirii spirituale față de frați. Din sacramentul căsătoriei în cer dăinuie ceea ce a fost lumină a lui Cristos și iubire divină în dragostea umană: acesta este aspectul veșnic al iubirii, purificat în eternitate de orice pasiune<sup>37</sup>.

Cu privire la posibilitatea administrării sacramentului căsătoriei de către un preot atunci când își dă seama că iubirea celor doi tineri nu este suficient de profundă, este de precizat că el nu are dreptul să-i refuze. Poate, asemeni părinților (al căror consimțământ nu este necesar pentru validitatea căsătoriei) să îi îndrume, să le deschidă patern ochii asupra a ceea ce implică angajamentul lor, dar nu-i poate constrânge să-l amâne; va trebui să îi susțină apoi de-a lungul vieții conjugale, mai cu seamă dacă apar probleme. Atunci

<sup>36</sup> In. 2, 1-11; Philippe 2003, p. 76-80; Brachet 1999, p. 48-51; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 18-19.

<sup>37</sup> Mt. 22, 22-33; Philippe 2003, p. 80-81.

când în schimb un preot realizează că doi tineri nu cer sacramentul căsătoriei deplin conștienți de semnificația sacramentului, ci mai degrabă din dorința de a se conforma tradiției, el este dator să le propună o pregătire pentru primirea căsătoriei. Această trebuință este încă mai acută atunci când preotul își dă seama că respectivii tineri nu au deloc credință; el nu va administra cu ușurință sacramentele, amânând căsătoria și preocupându-se mai întâi de formarea tinerilor la credință. Dacă totuși unul dintre cei doi candidați la cununie este credincios, în virtutea acestui fapt preotul îi poate binecuvânta, susținând atragerea la credință și a celuilalt. Este important, pe de o parte, ca preotul să discearnă asupra stării tinerilor și, pe de altă parte, ca ei înșiși să aibă responsabilitatea de a și-o recunoaște<sup>38</sup>.

În esență, angajarea unui bărbat și a unei femei într-o căsătorie ar trebui să conțină, cel puțin implicit, o intenție care s-ar putea exprima astfel: „Doamne, noi știm – fiecare dintre noi doi o știe pentru sine și pentru celălalt – că suntem îndrăgostiți numai de tine; știm că sensul vieții este iubirea pe care ne-o dăruiești și că nimeni nu va putea vreodată să te înlocuiască. Îți mulțumim că ai sădit în viața noastră nenumărate semne ale acestei iubiri și mai cu seamă că ne-ai făcut unul altuia *semne*. Ne-ai dat amândurora această chemare singulară și prețioasă, exigentă și dulce, de a întruchipa Iubirea ta, putând să o experimentăm până și în trupul nostru, în îmbrățișarea noastră, în unirea noastră, în fecunditatea noastră și în tandrețea noastră. Ajută-ne să rămânem mereu un astfel de sacrament.” Aceste cuvinte pun în evidență cele trei caracteristici esențiale ale căsătoriei: indisolubilitatea, unicitatea și fecunditatea, despre care voi vorbi mai jos<sup>39</sup>.

### **3. 1. 3. Logodna; semnificația pregătirii la căsătorie**

Dacă în cazul călugăriei vorbim de o perioadă de pregătire (noviciat), în ceea ce privește căsătoria este necesar să vorbim despre logodnă dar și de o pregătire mai îndelungată care ar fi educația la iubire; de fapt, aceasta este necesară fiecărei stări de viață, căci, în final atât căsătoria cât și viața consacrată sunt chemări la iubire (a iubi un om sau pe Dumnezeu), ceea ce permite de altminteri persoanelor cu viață consacrată în călugărie sau preoție celibatară să înțeleagă viața cuplurilor și familiei. Această educație la iubire se reduce în esență la ideea că iubirea înseamnă dăruire personală și orice exigență (de la temele pe care trebuie să le facă școlarul și până la luptele pe care le are de purtat adolescentul) este rânduită în vederea lărgirii inimii noastre și dobândirii capacității de a ne depăși pe noi înșine și a ne deschide unui bine superior, contrar tendințelor datorate perversității naturii noastre; în fapt, în această capacitate de a ne reinnoi iubirea și de a depăși orice obstacol din iubire constă diferența dintre adevărata educație (atât de rară, din păcate) și dresaj (care înseamnă a dobândi un stil anume de viață). Dincolo de această pregătire îndepărtată, există pentru fiecare stare de viață o pregătire specială: noviciatul pentru viața călugărească, seminarul pentru preoție și logodna pentru căsătorie. Logodna este o practică tradițională a Bisericii, vizând binecuvântarea intenției de a se căsători a două persoane care și-au recunoscut iubirea reciprocă pentru ca ele să poată trăi mai deplin acest timp de pregătire. Din păcate, astăzi importanța logodnei este minimalizată, până la a fi cu totul

<sup>38</sup> Philippe 2003, p. 95-97.

<sup>39</sup> Sicari 2004, p. 50-51.

nesocotită de cei mai mulți dintre aceia care solicită sacramentul căsătoriei. Sensul logodnei este acela de a favoriza cât mai deplina dezvoltare a iubirii spirituale între cei doi; acesta este motivul pentru care Biserica interzice relațiile sexuale prematrimoniale într-o lume în care este atât de răspândită ideea că armonia sexuală este deosebit de importantă și aceea că optima cunoaștere între cei doi se datorează relațiilor sexuale. Nu este așa: doar o iubire spirituală suficient de puternică va putea să consolideze cuplul și familia, ajutându-le să înfrunte problemele inerente; or, dacă aceasta nu se dezvoltă în timpul logodnei, independent de implicarea sensibilă – instinctuală, este adevărat, și prin aceasta puternică – ulterior va fi și mai greu să se clădească. Iubirea spirituală trebuie să fie legată de iubirea divină; de aici necesitatea unui profund respect reciproc, în lumina lui Cristos. Chiar și atunci când – așa cum se întâmplă cel mai adesea – iubirea dintre cei doi se naște cu pasiune, aceasta se cere subordonată iubirii spirituale. Deși nu mai este ceva comun, acest lucru este în ordinea firească a lucrurilor, întrucât iubirea spirituală este superioară celei pasionale. Este bine ca în timpul pregătirii pentru căsătorie logodnicii să-și trăiască viața creștină împreună, rugându-se în doi, participând la sfânta liturghie împreună, împărțându-se amândoi, participând la o reculegere, activând într-o comunitate; în acest fel, ei recunosc că iubirea lui Dumnezeu și pentru Dumnezeu este primordială pentru amândoi și pentru fiecare în parte. Este necesar ca în timpul logodnei (o perioadă în care fiecare este mai maleabil și mai deschis) să se stabilească o serie de lucruri esențiale: ceea ce nu se acceptă acum cu greu se va accepta mai târziu; așa este și cu relația fiecăruia cu Dumnezeu: este esențial ca fiecare să înțeleagă faptul că iubirea pentru Dumnezeu nu poate fi rivală iubirii pentru celălalt, ci sursă de viață pentru aceasta. Esențială este în perioada logodnei așadar aprofundarea cunoașterii, la nivel psihologic și spiritual în primul rând: este esențial ca logodnicii să-și cunoască unul altuia calitățile și defectele, principiile și problemele. Cunoașterea se cere însă subordonată iubirii. De aceea nu este necesar să spunem totul dintr-o dată, iubirea care se construiește neavând întotdeauna destul forță pentru a purta poverile trecutului; dar nici nu trebuie ascunse sistematic toate defectele, iubirea nu ar mai fi astfel transparentă. În ceea ce privește necesitatea de a mărturisi căderile anterioare (de pildă faptul că ea a cunoscut și alți logodnici, că a mers prea departe într-o relație, că a devenit mamă etc.), un principiu ar fi acela de a descoperi lucrurile care au avut consecințe și nu neapărat pe acela care țin iremediabil de trecut și nu au sechele; este vorba însă până la urmă de o problemă de conștiință și același răspuns nu va fi valabil în toate cazurile. Oricum însă, măsura trebuie să rămână iubirea<sup>40</sup>.

În timpul logodnei, tinerii se vor preocupa deopotrivă să aprofundeze perspectiva Bisericii asupra căsătoriei și familiei și toate aspectele pe care aceasta le implică, înțelegând mai cu seamă necesitatea de a coopera pentru a crește în iubire, după voința lui Dumnezeu. Doar o educare constantă a iubirii, încă din timpul logodnei, le va permite viitorilor soți să nu vadă exigențele Bisericii doar ca pe niște simple interdicții, ci drept elemente ale iubirii înseși. În timpul logodnei cei doi trebuie să analizeze împreună aspectul fecundității și al educației copiilor, căzând de acord asupra numărului de fii pe care și-i doresc și asupra principiilor formării pe care le-o vor acorda acestora; divergențele de

---

<sup>40</sup> Philippe 2003, p. 121-128; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 66-68; Brachet 1999, p. 79-81.

opinie în acest ultim domeniu (datorate în principal diferențelor de educație în familiile de proveniență) pot să se transforme în opoziție dacă nu sunt lămurite de la început. La fel este și în cazul apartenenței religioase diferite; este necesar ca logodnicii să decidă în ce religie sau confesiune își vor educa fiii. Aceeași problemă se pune și în privința stabilirii angajamentelor sociale ale fiecăruia dintre soți; este important de hotărât de la început dacă soția va lucra sau nu, dacă exercitarea profesiei va susține familia sau o va deteriora. Nu este lipsită de importanță nici influența familiei de proveniență: multe cupluri au eșuat din pricina influenței prea mari a părinților unuia dintre soți; este de aceea important ca în perioada logodnei să fie cântărit și rezolvat acest aspect. Este de văzut chiar dacă probleme cum ar fi convingerile lor religioase, culturale sau profesionale etc. nu constituie o piedică în calea căsătoriei; este de dorit ca aceste lucruri să fie lămurite înaintea căsătoriei și nu amânate. Altfel, există riscul ca, după un mai mic sau mai mare răstimp, cei doi să constate că nu mai pot trăi împreună. Perioada logodnei – și nu căsătoria de probă, care vizează implicarea sensibilă în defavoarea creșterii spirituale – este menită tocmai conștientizării multiplelor aspecte care se întâmplă să intervină în viața cuplului dezzechilibrând iubirea; cu realism, trebuie să recunoaștem că acestea pot constitui tot atâtea piedici în fața căsătoriei, dar și că sunt cu puțință de înlăturat, prin iubire<sup>41</sup>.

În ceea ce privește durata logodnei, aceasta ține de tradițiile locale; poate să se extindă între câteva săptămâni și câțiva ani, dar potrivit este să dureze șase luni – un an, astfel rămânând ceea ce trebuie să fie: un timp mai intens de pregătire pentru căsătorie. Relativ la vârsta potrivită pentru căsătorie, Biserica impune o limită minimă, secundată de prevederile civile ale diferitelor locuri; în fapt însă, este o chestiune de maturitatea: un tânăr la douăzeci ani se poate vâdi mai matur și mai apt să se angajeze într-o căsnicie decât unul la treizeci ani. Perioada logodnei îi va ajuta și în acest sens pe tineri: vor putea în cursul ei, singuri sau cu ajutorul celor apropiați, să-și dea seama dacă sunt suficient de maturi pentru responsabilitățile căsătoriei<sup>42</sup>. Logodna este o stare distinctă de simpla prietenie și totodată de iubirea conjugală, depinzând însă de ambele; în fond, logodna este o etapă de creștere de la prietenie spre dăruirea deplină în căsătorie; este o stare de așteptare, a cărei importanță derivă din finalitatea urmărită. Fervoarea logodnei determină adesea calitatea vieții ulterioare a cuplului. De aceea este important ca logodnicii să trăiască această perioadă în deplin respect unul față de celălalt, căutând să facă să crească dimensiunea spirituală a iubirii lor – mai puțin imediată și accesibilă decât dimensiunea sensibilă, dar totodată superioară acesteia și aptă să o purifice<sup>43</sup>.

### ***3. 1. 4. Iubirea și trupul***

Corpul este parte constitutivă a omului; el poate fi sprijin în creșterea iubirii sau, dimpotrivă, poate împiedica iubirea să se dezvolte. Iubirea cere o manifestare la nivel exterior deja pentru simplul fapt de a putea fi cunoscută, acceptată sau refuzată. Dimensiunea trupească nu se reduce așadar la cea sexuală: trupul se manifestă prin zâmbet, gesturi, diverse atitudini: nu putem nici să facem abstracție de trup nici să considerăm că

<sup>41</sup> Philippe 2003, p. 128-132.

<sup>42</sup> Philippe 2003, p. 132-134.

<sup>43</sup> Philippe 2003, p. 134-135.

acesta este singurul aspect care ne definește, întrucât trupul și sufletul sunt strâns legate în ființa noastră (trupul este pentru suflet și sufletul este forma și actul trupului). Acțiunile omului pornesc din suflet, dar se exercită prin trup; trupul mijlocește cunoașterea lumii exterioare etc. Acțiunea trupului nu este niciodată neutră; el nu este o închisoare pentru suflet, ci este și trebuie să fie poarta spre lumea exterioară și un instrument pentru acțiunea sufletului. Iubirea este exigentă, pretinde o ierarhizare clară între dimensiunea trupească și cea spirituală și implică o educație în vederea propriei creșteri. Astfel, dacă dăruirea trupească nu presupune o dăruire mai profundă este pur și simplu ceva animalic sau chiar mai josnic. Trupul trebuie făcut părtaș la dimensiunea spirituală. Demnitatea trupului este deosebită: prin el putem deveni izvor de viață; această potență nu trebuie însă deformată, fiind necesar ca ea să fie subordonată unei proporționale dăruiri spirituale, fie în căsătorie (în sensul unui definitiv angajament de iubire), fie în viața consacrată celibatară (în sensul renunțării la exercitarea capacității de comuniune conjugală și procreare)<sup>44</sup>.

### ***3. 1. 5. Locul sexualității în căsătorie***

Dat fiind că trupul este o parte esențială din ființa noastră, și sexualitatea este o dimensiune importantă. Ea imprimă anume caracteristici fiecărui om: deși sufletul spiritual al bărbatului și femeii este fundamental același, el se va manifesta în mod deosebit la unul și la altul, mai cu seamă la nivel psihologic. Chiar dacă nu este direct în linia naturii, renunțarea la dimensiunea sexuală în vederea consacării lui Dumnezeu nu este nici împotriva ei, la fel cum nu este necesar ca o prietenie să ducă neapărat la unirea sexuală pentru a se împlini. De altminteri, atracția sensibilă nu favorizează întotdeauna dezvoltarea iubirii spirituale, decât atunci când se naște după aceasta din urmă și cuplul veghează la păstrarea dimensiunii spirituale. Niciodată problemele la nivelul iubirii nu se rezolvă prin dimensiunea trupească (v. chiar sexuală după o părere foarte răspândită azi), nici în căsătorie, nici înainte. Dimpotrivă, iubirea sensibilă împiedică prea adesea dezvoltarea iubirii mai profunde. Or, tocmai pentru a rămâne umană, sexualitatea nu se reduce la aspectul pur genital, fiind o problemă care antrenează în primul rând sufletul. Astăzi sexualității i se acordă o mare importanță; cu toate acestea, atunci când a pus bazele cuplului uman, Dumnezeu nu s-a gândit în primul rând la acest aspect. În intenția sa în legătură cu unirea dintre bărbat și femeie, un loc primordial îl deține cu siguranță iubirea spirituală, alegerea personală. Este drept că aceasta presupune dăruirea trupească reciprocă în vederea exprimării iubirii soților și a unei posibile fecundități. Sexualitatea constituie prin urmare o valoare pentru orice bărbat și orice femeie. Actul conjugal implică o dublă semnificație: aceea a unității și aceea a procreării. Când acestea sunt despărțite, actul sexual se opune planului divin întrucât se exclude deplinătatea dăruirii: aceasta nu mai este totală. Unirea trupească este așadar în primul rând culmea – din punct de vedere pasional, sensibil – dăruirii celor doi (păstrând însă și aspectul spiritual al iubirii, fără de care nu ar mai fi o iubire umană) și totodată izvorul unei alte ființe, rod al iubirii soților (și nu sinteză a celor doi). Aceste două aspecte nu sunt separabile, în pofida tentației constante de a frânge ceea ce Dumnezeu a unit. Din motive mai mult sau mai puțin valabile, se caută adesea evitarea fecundității și menținerea unirii. În fapt, dăruirea trupească întreține cel mai adesea

---

<sup>44</sup> Brachet 1999, p. 17-18.

feroarea iubirii; este nevoie de multă iubire spirituală pentru ca relația să nu aibă nevoie de sexualitate pentru a se menține. Evitarea fecundității – independent de motiv – prin diverse „tehnici”, naturale sau artificiale, nu se justifică prin ideea că dăruirea este propria finalitate a iubirii; este adevărat că soțul nu trebuie iubit pentru copilul care se poate naște (ar fi un mod subtil de a-l folosi), dar – deși iubirea și fecunditatea sunt două aspecte distincte – ele nu trebuie separate. De aici posibilitatea ca – din rațiuni umane valabile, cum ar fi de pildă un număr deja mare de copii și dificultatea de a se mai întreține unul – soții să evite fecunditatea unindu-se în perioadele nefertile ale femeii, respectând ritmul natural. Spre deosebire de tehnicile artificiale de contracepție, în acest caz soții nu se opun fecundității; în caz că ea intervine, nu fac nimic împotriva, ci o acceptă. Faptul că soții apelează din motive fundamentate la metoda naturală de reglare a sarcinii favorizează dialogul între ei, respectul reciproc, exercitarea comună a responsabilității, dezvoltarea stăpânirii de sine etc. În felul acesta se exprimă din nou faptul că finalitatea iubirii este iubirea însăși. Dimensiunea sexuală implică în căsătorie o atitudine profundă: este expresia dorinței de dăruire totală față de celălalt. Raportul sexual nu este însă nici pe departe singura formă de expresie a iubirii soților; este însă expresia cea mai radicală, întrucât implică deschiderea spre o nouă viață<sup>45</sup>.

### ***3. 1. 6. Locul castității în căsătorie***

Castitatea este și ea o dimensiune constitutivă a vieții cuplului. Aceasta este o virtute în adevăratul sens al cuvântului: departe de a fi simpla absență a pasiunii, virtutea constituie o direcționare a acesteia în vederea unei iubiri mai mari; ea implică subordonarea instinctului (în mod natural orientat spre plăcere și chiar dominarea celui alt) față de dăruire (concretizată în valorizarea celuilalt). Educația la virtute este necesar să înceapă de timpuriu și trebuie să continue întreaga viață, independent de calea aleasă; în fapt, tinerii sunt educați independent de vocația cristalizată ulterior: ei trebuie învățați să lupte cu patimile trezite în adolescență, ceea ce le va fi util atât în viața consacrată cât și în viața de căsătorie. Din păcate, prea adesea manifestarea instinctelor tinerilor face subiectul unor simple interdicții, devenind tabu; nu trebuie să fie însă astfel: este necesar ca tinerii să fie învățați că doar încercarea de a depăși obstacolele cu multă iubire îi va face să se maturizeze, iar mai puțin tinerii să înțeleagă că lupta pentru virtute nu încetează niciodată și că nu este nicicând prea târziu să o purtăm. În căsătorie, trăirea virtuții castității înseamnă așadar căutarea unei dăruiri mai depline, la nivel spiritual și la nivel trupesc, prin asumarea instinctului, pasiunilor, dimensiunii sensibile de către cea spirituală; numai astfel dăruirea trupească rămâne umană. Cu toate că virtutea castității joacă un rol esențial în viața consacrată, ea are importanță și în căsătorie, permițând iubirii să depășească stadiul primar al instinctului și să privească la finalitatea sa, care este Cristos. Desigur, pentru o astfel de trăire a castității este nevoie de har, dar fiecare creștin este înzestrat cu acest har; întotdeauna vor exista însă dificultăți (până și în cazul vocației la viața consacrată) din pricina concupiscentei, important fiind să le înfruntăm. Virtutea nu va fi trăită însă în spirit stoic, considerându-se instinctul sexual rău în sine, ci subordonat unei iubiri superioare; în acest sens putem vorbi

<sup>45</sup> Philippe 2003, p. 105-110; Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 32; Brachet 1999, p. 19-22; 28-29; Sicari 2004, p. 98-100.

despre spiritul fecioriei atât în călugărie cât și în căsătorie, în primul caz fiind vorba despre sublimarea instinctului în vederea totalei dăruiri față de Dumnezeu și în cel de-al doilea de asumarea instinctului de către dăruirea spirituală, fiind vorba de o depășire – în unire cu misterul lui Cristos – și nu de o refulare<sup>46</sup>.

### 3. 2. Iubire și fecunditate

#### 3. 2. 1. *Generarea reciprocă – o condiție a fecundității*

Cei doi soți pot da naștere unei noi vieți numai dacă, printr-o legătură totală și definitivă, ei știu să se genereze mai întâi mereu reciproc. Contrar a ceea ce se crede îndeobște, pentru nașterea copilului este esențială nu atât iubirea pe care o au cei doi părinți luați în mod individual, cât iubirea lor conjugată – nu doar în sens vertical (cea îndreptată spre copil), ci și orizontal (cea dintre ei). Această remarcă este valabilă atât în ceea ce privește nașterea după trup, cât și în ceea ce o privește pe cea după spirit, care vine în prelungirea primeia; astfel, numai dacă pruncul percepe iubirea părinților poate fi liniștit în privința propriei origini și a propriului bine. Dacă este incontestabilă transformarea legăturii dintre copil și părinți – de pildă în sensul că, după ce și-a divinizat tatăl, fiul ajunge la un moment dat să-i descopere slăbiciunile – pe plan psihologic, nu putem să nu notăm importanța pe care o are înțelegerea iubirii continue dintre părinți, independent de defectele fiecăruia, desigur cunoscute de celălalt<sup>47</sup>.

„Căsătoria și dragostea conjugală sunt prin natura lor rânduite în vederea procreării și creșterii copiilor. Copiii sunt darul cel mai prețios al căsătoriei și contribuie în cea mai mare măsură la binele însuși al părinților. Dumnezeu, care a spus: «Nu este bine ca omul să fie singur» (Gen. 2, 18) și care «l-a făcut pe om de la început bărbat și femeie» (Mt. 19, 4), voind să-i comunice o anume participare deosebită la lucrarea sa creatoare, i-a binecuvântat pe bărbat și pe femeie zicând: «Creșteți și înmulțiți-vă» (Gen. 1, 28). Prin umare, trăirea autentică a dragostei conjugale, precum și întreaga structură a vieții de familie care izvorăște din ea tind, fără a subestima celelalte scopuri ale căsătoriei, să-i dispună pe soți să colaboreze cu tărie sufletească la iubirea Creatorului și a Mântuitorului care, prin ei, își sporește și își îmbogățește neîncetat familia. În îndatorirea lor de a transmite viața și de a educa, îndatorire ce trebuie considerată ca misiunea lor proprie, soții știu că sunt colaboratori ai iubirii lui Dumnezeu Creatorul și, într-un fel, interpreții ei. Să-și îndeplinească deci menirea cu toată răspunderea umană și creștină și, printr-un respect ascultător față de Dumnezeu, prin reflecție și strădanie comună, să-și formeze o judecată dreaptă, ținând seama atât de binele lor cât și de al copiilor – fie deja născuți, fie prevăzuți a se naște – evaluând condițiile de viață atât materiale, cât și spirituale ale epocii și stării lor și, în sfârșit, ținând seama de binele comunității familiale, al societății vremelnice și al Bisericii. În ultimă instanță soții sunt aceia care trebuie să hotărască, în fața lui Dumnezeu, în această privință. În modul lor de a acționa, soții creștini trebuie să fie conștienți că nu pot proceda după bunul lor plac, ci trebuie să fie totdeauna călăuziți de conștiința lor, care trebuie să se conformeze legii divine, ascultând de magisteriul Bisericii, care interpretează în mod autentic această lege în lumina Evangheliei. Legea divină arată semnificația deplină a

<sup>46</sup> Philippe 2003, p. 117-121.

<sup>47</sup> Sicari 2004, p. 59-60.



dragostei conjugale, o ocrotește și o îndreaptă spre desăvârșirea ei cu adevărat omenească. Astfel soții creștini, încrezători în providența divină și cultivând spiritul de sacrificiu, îl preamăresc pe Creator și tind spre perfecțiune în Cristos atunci când își îndeplinesc menirea de a procrea cu simț de răspundere generos, uman și creștin. Printre soții care își îndeplinesc în acest mod menirea pe care le-a încredințat-o Dumnezeu trebuie amintiți în mod deosebit aceia care, prin hotărâre bine gândită, luată în comun, primesc cu generozitate să crească în mod corespunzător chiar și un număr mai mare de copii. Cu toate acestea, căsătoria nu a fost instituită numai în vederea procreării; însăși natura ei de legământ indisolubil între persoane și binele copiilor cer ca și dragostea reciprocă dintre soți să se exprime în modul cuvenit, să sporească și să se maturizeze. De aceea, chiar dacă lipsesc copiii, uneori atât de doriți, căsătoria dăinuie ca deplină comuniune de viață și își păstrează valoarea și indisolubilitatea<sup>48</sup>.

### **3. 2. 2. *Chemați să fie părtași la puterea creatoare a lui Dumnezeu***

Căsătoria și iubirea conjugală sunt rânduite spre procrearea și educarea copiilor așadar. Iubirea soților nu se consumă strict în sânul perechii, cei doi devenind prin dăruirea lor cooperatori ai lui Dumnezeu spre dăruirea vieții unei alte ființe. Fiii sunt așadar reflexul și semnul iubirii părinților. Procrearea este pentru soți o responsabilitate esențială: dând naștere unui copil, părinții sunt chemați să proiecteze asupra lui însăși iubirea lui Dumnezeu, izvorul oricărei paternități și maternități. Fecunditatea familiei nu se restrânge așadar la un nivel pur biologic, îmbogățită fiind cu toate valorile morale, spirituale și supranaturale pe care le oferă părinții copiilor lor. Viața conjugală nu-și pierde însă valoarea atunci când ea nu este binecuvântată prin nașterea copiilor. Sterilitatea poate deveni pentru soți ocazia de a se pune în slujba societății și Bisericii în alte moduri (adopție, opere educative, caritabile etc.). Slujirea vieții în toate aceste forme este însă rolul fundamental al familiei<sup>49</sup>.

Îndatorirea esențială a familiei este aceea de a se pune în slujba vieții, perpetuând din generație în generație chipul lui Dumnezeu. Prin însăși natura sa, familia va fi așadar comunitate a vieții și iubirii, întrucât în joc nu este doar iubirea umană, ci însăși iubirea lui Dumnezeu, care a dorit ca soții să devină colaboratori ai operei sale de creație, atât prin generarea fiilor cât și prin educarea lor, cu atât mai mult cu cât se află într-o situație mai dificilă (bolnavi, handicapați etc.). Familia poate fi numită „sanctuar al vieții” întrucât aici viața este primită și ocrotită în virtutea faptului că este dar al lui Dumnezeu și în pofida atacurilor îndreptate împotriva ei în lumea de azi. Acceptând copilul care se naște, soții manifestă faptul că au înțeles că viața este dar și, prin însăși generozitatea lor, ei înșiși se îmbogățesc. Fiii trebuie și ei educați în spiritul vieții, al dăruirii, al respectului față de ceilalți, al autenticei libertăți, al generozității și solidarității; acestea sunt coordonatele firești ale slujirii vieții. Părinții trebuie să-i formeze la adevăratele valori, în detașare față de bunurile materiale, întru simplitate și întru convingerea că omul valorează prin ceea ce este, nu prin

<sup>48</sup> GS, § 51.

<sup>49</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 14; 28.

ceea ce are. În educație, trebuie să se acorde deopotrivă locul convenit sensului suferinței și morții, mai cu seamă prin inițierea la simțul dăruirii față de cei suferinzi și în vârstă<sup>50</sup>.

### **3. 2. 3. Fecunditatea – un dar de la Dumnezeu**

Se constată astăzi o tot mai răspândită dorință de a se reduce numărul copiilor unei familii la unul sau doi ori de a se suprima cu totul fecunditatea, și aceasta, în chip paradoxal, în locurile unde nu se pune problema bunăstării (a se vedea țările din Europa de Vest și America de Nord mai ales). Acest fenomen al scăderii natalității corespunde creșterii tendinței de închidere în sine și a cultului plăcerii, cuplurile care refuză nașterea de fii trăind un soi de egocentrism în doi: copilul este văzut ca o povară (adesea se vorbește de necesitatea eliberării femeii față de copil) și nu ca rod al iubirii. Așa este și în cazul uniunii libere: relația este dorită pentru plăcere sau cel mult pentru bucuria de a fi împreună, dar nu pentru adevăratul bine al celuilalt. Atunci când există o iubire veridică între cei doi, există deopotrivă deschidere spre procreare, întrucât în acest caz se caută în primul rând binele celuilalt, depășindu-se dimensiunea strict sexuală și simpla sete de plăcere. Un copil, dar de la Dumnezeu, nu poate fi așteptat și acceptat decât în iubire; doar dragostea reciprocă le va permite soților să vadă copilul drept rod al acestei iubiri și binecuvântare a lui Dumnezeu. Altfel, în cazul în care cei doi soți caută în primul rând plăcerea de a fi împreună, copilul care vine este considerat un al treilea în plus, un străin care strică relația; de aceea vor încerca să-l înlăture, fie chiar înainte de a apărea (prin mijloace contraceptive sau abortive) sau după, încredințându-l altora. Doar lipsa de iubire explică refuzul copilului de către cuplu, întrucât între fiecare dintre părinți și prunc există o legătură substanțială. Deja la simplul nivel natural, copilul – fiind prelungirea naturală a cuplului – este capabil să întinerească familia; cuplurile fără copii îmbătrânesc repede. Apoi, la nivel supranatural, putem vorbi despre copil ca fiu al lui Dumnezeu – prin botez; acceptând un copil, părinții îi dăruiesc lui Dumnezeu încă un fiu, fapt pecetluit prin taina botezului. Atât la nivel natural cât și supranatural, copilul trebuie așadar privit ca un dar gratuit. El este superior oricărui bun cu care ar putea fi înzestrat cuplul (bogăție, titluri etc.) întrucât este vorba de o persoană, o ființă spirituală, aptă să caute și să cunoască adevărul. Copilul trebuie primit întru iubire și iubit; el este împlinirea soților și a dragostei dintre ei. Deși copiii sunt dar al lui Dumnezeu, Dumnezeu lasă părinților inițiativa procreării, El răspunzând la aceasta prin crearea sufletului spiritual în ființa concepută datorită iubirii cuplului. Prin urmare, deși Dumnezeu vrea ca părinții să-l considere pe micuț copilul lor, ei vor recunoaște că, datorită intervenției directe a lui Dumnezeu, copilul este cu adevărat copilul lui Dumnezeu. Poetul indian Tagore spunea că „fiecare copil care se naște aduce cu el un mesaj bulversant, și anume: Dumnezeu nu și-a pierdut încrederea în omenire”<sup>51</sup>.

Chemarea soților la a deveni părinți este așadar o împărțire din puterea creatoare a lui Dumnezeu, un dar care implică o mare responsabilitate; dacă iubirea se definește în general prin dăruire, iubirea soților presupune o formă supremă de dăruire reciprocă și față de noua ființă care se naște. Biserica afirmă, dincolo de tendințele contrare ale lumii de astăzi, că dăruirea soților trebuie să fie deschisă spre procreare, întrucât, dorind ca uniunea

<sup>50</sup> Gen. 5, 1 ș. u.; TRDFC, § XII.

<sup>51</sup> Philippe 2003, p. 135-140.

lor să fie sursă a noii vieți, Dumnezeu i-a făcut pe soți părtași puterii sale creatoare; de aici demnitatea maternității și paternității. Alegând liber să fie uniți în taina căsătoriei, soții vor accepta cu iubire și taina procreării, cu atât mai mult cu cât pruncul zămislit din uniunea lor este carne din carnea lor; ei au îndatorirea de a-l accepta și, mai mult, de a-i transmite tot ceea ce au mai bun. Deschiderea spre procreare este un semn al generozității soților și al legăturii deosebite dintre ei, încă de la începuturi binecuvântată de Dumnezeu<sup>52</sup>.

Biserica apără ideea demnității iubirii conjugale deoarece știe că iubirea soților este o formă specială de participare la misterul transmiterii vieții umane și la cel al iubirii lui Dumnezeu însuși. Ca să fie pe deplin umană, iubirea conjugală trebuie să fie exclusivă și deschisă spre o nouă viață. Această doctrină a Bisericii nu este ușor de înțeles în lumea noastră, marcată de progresul științei și tehnicii, dar concomitent și de teama de viitor, egoism, individualism și hedonism. Vorbim chiar de o „mentalitate împotriva vieții”, care exagerează ideea scăderii calității vieții proporțional cu creșterea populației lumii. În aceste condiții, Biserica nu încetează să afirme că viața umană este întotdeauna un dar de la Dumnezeu, chiar și atunci când este slabă sau suferindă; Biserica este de partea vieții, apărând-o pe orice cale și de orice uneltire<sup>53</sup>.

### **3. 2. 4. ... și întrupare a iubirii soților**

Dumnezeu dorește ca iubirea bărbatului și femeii să fie sursă de fecunditate, izvor al unei noi vieți, împlinire a unității și complementarității dintre ei. Fecunditatea este într-un fel cel dintâi legământ dintre om și Dumnezeu. Ea are un caracter sacru, întrucât depășește simpla dimensiune umană: Dumnezeu, care a intervenit deja în întâlnirea bărbatului cu femeia, intervine și în procreare, actul fondator al familiei. Misterul fecundității este strâns legat de misterul iubirii lui Dumnezeu: El a dorit să confere ființei umane posibilitatea de a transmite iubirea și viața, împărțându-se din puterea sa creatoare. Astfel se justifică de ce omul – și de pildă nu îngerii – constituie culmea creației; deși omul este inferior îngerilor în ordinea inteligenței, le este superior în ordinea iubirii. Poate nu ar fi lipsit de interes să precizăm încă o dată că, sub acest aspect, fecunditatea nu se reduce la simpla procreare. Putem vorbi deopotrivă, deja la nivel filosofic-natural de o fecunditate spirituală (în contextul prieteniei de pildă) și una artistică, pe lângă cea fizică. Putem deopotrivă vorbi despre fecunditate în ordinea harului (de pildă în maternitatea Fecioarei Maria sau în sacramentul preoției). Prin urmare, Dumnezeu a creat omul ca oglindire a rodniciei din sânul Treimii. Fecunditatea după trup este un rod al iubirii spirituale dintre soți; ea implică cooperarea cu Creatorul care așează în copil sufletul spiritual. Acest mister este prezent deja în primele pagini ale Scripturii, în afirmația Evei de „a fi dobândit om de la Dumnezeu”, prin care ea recunoaște că, dincolo de lucrarea iubirii reciproce dintre ea și Adam mai există ceva în nașterea pruncului, și anume acțiunea lui Dumnezeu; fecunditatea perechii este împlinită de Dumnezeu care creează sufletul spiritual al noii ființe. De aici caracterul sacru al procreării umane și deosebirea sa radicală în raport cu înmulțirea animalelor: în procrearea umană se manifestă legământul cu Dumnezeu, acțiunea sa

<sup>52</sup> Ioan Paul al II-lea 2003, § 13-15; 42; Masseroni 1994, p. 15; Gatti 1996, p. 16.

<sup>53</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 29-30; 2003-PG, § 71.

directă; de aceea iubirea soților nu poate exclude fecunditatea și nici nu o poate considera un drept, întrucât finalitatea iubirii nu este în fapt procrearea, ci iubirea însăși<sup>54</sup>.

Comuniunea dintre soț și soție stă la baza familiei, iar familia este un punct de referință pentru orice persoană. Deși paternitatea și maternitatea umană au valoare deja la simplul nivel natural, în ele există ceva dincolo de dimensiunea umană, și anume acel izvor al oricărei paternități și maternități care este Dumnezeu. Astfel, fiecare generare își are modelul în paternitatea lui Dumnezeu, fiecare nou-născut poartă în sine chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În acest sens se afirmă că părinții sunt colaboratori ai Creatorului atunci când zămislesc o nouă făptură: Dumnezeu însuși este prezent în paternitatea și maternitatea umane; altfel, pruncul nu ar purta chipul și asemănarea lui Dumnezeu, care, propagându-se în fiecare nou-născut, actualizează în mod perpetuu creația. Așadar, concepând și dând naștere unei noi făpturi, părinții se află în fața unei taine mari, chemați fiind să recunoască în noua făptură o persoană care trebuie să trăiască, asemeni lor, într-o adevăr și iubire, și aceasta într-o dimensiune eternă. Dumnezeu dorește orice făptură umană pentru ea însăși, chiar dacă este vorba despre o persoană suferindă, bolnavă, cu dizabilități etc. Dumnezeu îl încredințează pe om sieși (chemându-l să-și trăiască deplin umanitatea, devenind treptat conștient de statutul său de persoană menită vieții divine), familiei și societății (care trebuie deopotrivă să-i recunoască acest statut). Părinții, deși văd în pruncul lor încununarea iubirii lor, trebuie să învețe să-l privească așa cum îl privește Dumnezeu, pentru sine și în dimensiunea eternității căreia îi este merit prin chemarea de a se împărtăși din viața divină<sup>55</sup>. „...Tu ai zidit rărunchii mei, Domne, Tu m-ai alcătuit în pântecul maicii mele. Te voi lăuda, că sunt o făptură așa de minunată. Minunate sunt lucrurile tale și sufletul meu le cunoaște foarte. Nu sunt ascunse de tine oasele mele, pentru că le-ai făcut întru ascuns, nici ființa mea pe care ai urzit-o ca în cele mai de jos ale pământului. Cele nelucrate ale mele le-au cunoscut ochii tăi și în cartea ta toate se vor scrie: zi de zi se vor săvârși și nici una dintre ele nu va fi nescrisă”<sup>56</sup>.

Copilul este rodul iubirii părinților, este minunea întrupată a iubirii soților; în copil, dragostea soților este parcă mai adevărată și mai purificată. De aceea, expresiile „a face dragoste” sau „a face un copil” sunt absolut inadecvate, reducând la nivel tehnic, mecanic, la nivelul eficacității dimensiunea iubirii și misterul procreării. Copilul nu este un produs, ci un rod al iubirii. Actul conjugal este orânduit spre transmiterea vieții, chiar dacă fecunditatea nu este un rod automat al dăruirii soților. Părinții pot primi un copil, dar nu au dreptul de a-l obține, întrucât nu avem nici un drept asupra unei ființe umane<sup>57</sup>.

### **3. 2. 5. Demnitatea copilului**

Isus Cristos a acordat copiilor o importanță deosebită atunci când a spus că a deveni asemeni lor este o condiție pentru dobândirea Împărăției lui Dumnezeu. Astfel, El a făcut din copii un fel de profeți ai cauzei pentru care El s-a întrupat și s-a jertfit. Deja la simplul nivel uman însă, orice societate poate recunoaște în copii martorii purității pe care Creatorul a dăruit-o omului, pe care acesta, pierzând-o prin păcat, ar dori să o

<sup>54</sup> Gen. 4, 1; Philippe 2003, p. 19-20; 23-25; 65-66.

<sup>55</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 9; Sicari 2004, p. 62-63.

<sup>56</sup> Ps. 139, 13-16.

<sup>57</sup> Brachet 1999, p. 29; Sicari 2004, p. 62.

redobândească, prin orice efort; în acest sens, copilul este un model și un izvor de speranță. Copilului i se va acorda prin urmare în familie o atenție specială – în virtutea demnității sale de persoană – iar aceasta va fi amplificată în cazul copilului foarte mic sau suferind. „Pentru fiecare dintre noi copiii sunt primăvara vieții, anticiparea istoriei viitoare a fiecăreia dintre patriile pământului. Nici o țară din lume, nici un sistem politic nu se pot gândi la viitorul națiunilor lor fără imaginea acestor noi generații care vor primi de la părinții lor patrimoniul complex al valorilor și aspirațiilor națiunii din care fac parte și pe acela al întregii umanități. Grija pentru copii, chiar înainte ca ei să vadă lumina zilei, din prima clipă a concepției și urmând în anii copilăriei și adolescenței este valorificarea cea dintâi și fundamentală a relației de la om la om. De aceea, ce se poate dori mai bine unei națiuni și chiar omenirii întregi, tuturor copiilor din lume, decât un viitor mai bun în care respectul pentru drepturile omului să devină realitatea deplină...” Prin copil, familia însăși se îndreaptă spre viitor, întrucât copilul este posteritatea iubirii părinților și mobilul pentru care ei privesc înainte (trăiesc și lucrează pentru el). Familia trebuie să acorde o atenție cu totul specială copilului, respectându-i statutul de persoană, inclusiv atunci când este vorba despre un copil foarte mic, abia conceput, suferind, handicapat, bolnav; Biserica afirmă că, și în aceste situații speciale, viața rămâne un demn de respect dar al lui Dumnezeu. În pofida atâtor forme de egoism și pesimism răspândite azi, Biserica pledează întotdeauna pentru valoarea vieții. Numai în aceste condiții va putea copilul crește echilibrat, contribuind la edificarea căminului și sfințirea celorlalți membri ai familiei. Model pentru orice familie creștină în acest sens este Sfânta Familie în sânul căreia Isus a crescut în vârstă, înțelepciune și har. Familiile în general, și mai cu seamă cele creștine, trebuie să se pună în slujba copiilor, la nivel material, afectiv, educativ, spiritual etc. pentru ca aceștia să poată mai târziu să-și aducă propria contribuție la edificarea Bisericii, lumii și familiei înseși<sup>58</sup>.

### **3. 2. 6. Pruncul – un dar pentru părinți, lume și Biserică**

Cum se poate însă afirma că nou-născutul este un dar pentru părinți, pentru lume și pentru Biserică? Nimic nu indică aceasta în aparență. Pentru societate, pruncul nu este decât un alt nume într-un registru al natalității și un element într-o statistică. Pentru părinții înșiși, el aduce o serie de probleme: oboseală, cheltuieli, responsabilități etc., astfel încât adesea părinții pot ajunge să nu-și mai dorească un al doilea copil; și acest fapt este frecvent încurajat de mediu (se consideră adesea că un alt copil nu face decât să ocupe spațiu într-o lume în care acesta și resursele încep să lipsească). Dar fiul este întotdeauna un dar; el nu vine doar să pretindă atenția celorlalți, să ia, idee pe care ar vrea mentalitatea consumist-individualistă atât de răspândită azi să o impună; el însuși este un dar pentru cei care i-au dat naștere, pentru frați și surori, pentru celelalte rude. Aceasta pentru că binele comun al familiei, societății și Bisericii este omul, și nu doar în calitatea de un altul într-o anume comunitate, cât în calitatea sa de persoană unică, adusă de Dumnezeu la existență pentru ea însăși. Ei bine, acest om, care are dreptul să i se respecte demnitatea, își începe „aventura vieții” într-o familie: aici va începe să se dezvolte ca om, învățând în primul rând dăruirea de sine. Nașterea unui copil este chiar mai mult decât un dar; este un semn pascal,

<sup>58</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 26; 2003, § 33-34; 38-39.

după cum rezultă din comparația pe care o face Isus în Evanghelia după Ioan între jertfa sa și naștere: fiecare naștere devine astfel semn al biruinței vieții asupra morții. De altminteri, „copiii, ca membri vii ai familiei, contribuie în felul lor la sfințirea părinților. Într-adevăr, prin recunoștința, pietatea filială și încrederea lor vor răspunde la binefacerile primite de la părinți și îi vor sprijini, ca niște adevărați fii, în greutăți și în singurătatea bătrâneții...”<sup>59</sup>.

### **3. 3. Educația – o prelungire a fecundității**

#### **3. 3. 1. Sensul și scopul educației în familie; câteva principii**

Îndatorirea de a acorda copiilor educație se înrădăcinează în menirea soților de a procrea. Aducând o făptură pe lume, soții se obligă să o ajute de-a lungul creșterii sale umane și creștine. Acesta este motivul pentru care rolul părinților în educație este de neînlocuit. Sursa educației este așadar iubirea paternă și maternă; ea împlinește angajarea părinților în slujba vieții. Principalul scop al educației este acela de a face din copil un om capabil să iubească; astfel, implicit, educația vizează fericirea copilului, fiindcă adevărata fericire înseamnă a iubi (în sensul de a se dăruia dezinteresat față de toți și, în primul rând, față de cei săraci și lipsiți). Părinții vor acorda de aceea în formarea copiilor o atenție deosebită dezvoltării iubirii adevărate, aceasta implicând și atenția față de vocația lor și educația la castitate. Familia însăși este o comunitate de iubire bazată pe legea dăruirii de sine, care caracterizează în primul rând relația soților și apoi toate celelalte relații din sânul familiei. Într-o societate marcată de individualism așa cum este societatea noastră, în familie copiii trebuie să învețe deopotrivă ce înseamnă dreptatea și respectul față de ceilalți. Viața de familie trăită în comuniune este cea mai bună cale de integrare a copilului în viața societății<sup>60</sup>. „... Precedați de exemplul părinților și de rugăciunea în familie, copiii și toți aceia care trăiesc în mediul familiei își vor găsi mai ușor calea spre împlinire umană, spre mântuire și sfințenie. Cât despre soți, înzestrați cu demnitatea și cu misiunea de tată și mamă, își vor împlini cu râvnă îndatorirea de educatori mai ales pe plan religios, care este în primul rând a lor”<sup>61</sup>.

Educația în familie – atât la nivel uman cât și la nivel creștin – trebuie să aibă ca principiu ideea de a-l face pe copil să devină mai puternic decât mulțimea tentațiilor și dificultăților cărora le este neîncetat expus. Educația trebuie să se desfășoare pe trei principale axe: a forței spirituale (în sensul de a dobândi puterea de a domina răul și tendințele care ne duc la rău și dorința de a face binele după voia lui Dumnezeu), a inteligenței (constând în dorința de a căuta adevărul și înțelepciunea, ceea ce înseamnă până la urmă a-l căuta pe Dumnezeu) și a dragostei (în sensul dezvoltării iubirii spirituale și dăruirii de sine). Acestor trei axe le corespund trei mijloace: al supunerii (prin renunțarea la lucruri inutile sau dăunătoare), al deschiderii admirative spre lume (prin trezirea setei de a înțelege marile mistere ale vieții și divinității) și al slujiri gratuite (de la simplele gesturi de deschidere față de alții: salut, surâs etc. și până la lucruri importante). S-ar putea vorbi deopotrivă despre trei principii de bază ale educației; acestea ar fi: iubirea reciprocă a soților, iubirea copilului față de sine și orientarea constantă a copilului către părinți. Iată și

<sup>59</sup> In. 16, 21; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 11; GS, § 48.

<sup>60</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 36-37; 1994-LF, § 16; Philippe 2003, p. 199.

<sup>61</sup> GS, § 48.

trei posibile semne ale unei bune educații: surâsul, ascultarea, întrebările și un al patrulea, din perspectiva educației creștine, rugăciunea<sup>62</sup>.

### **3. 3. 2. Câteva etape ale educației**

Educația este continuarea firească a maternității și paternității; soții trebuie să înțeleagă responsabilitatea lor vis-à-vis de această altă ființă care, deși s-a născut din ei este fundamental diferită de ei, sufletul său fiind creat de Dumnezeu; acesta este un lucru esențial pentru educație, deja la nivel pur uman. Atunci când părinții nu înțeleg acest lucru educația se reduce la un simplu dresaj; poate că este dur spus, dar acesta este termenul care definește dorința multor părinți de a face astfel încât copilul lor să le urmeze întru totul (la nivelul meseriei sau preocupărilor de pildă) sau să realizeze ceea ce ei au visat și nu au izbutit să împlinească, uitând că în educarea copilului trebuie să caute binele lui și nu al lor. Aceasta pentru că fiul este o persoană autonomă orientată spre căutarea adevărului și trăirea iubirii. Doar înțelegând această realitate, ceea ce pretinde multă iubire, părinții pot oferi copilului o educație adevărată; în acest sens – în ordinea iubirii – este educația prelungirea fecundității. Aceasta implică depășirea oricărui egoism și a falsei păreri a soților că fiul este pentru părinți și nu invers. A-l pune pe copil și binele lui în prim-planul întregului proces al creșterii și educației este o altă exigență a cooperării părinților cu Dumnezeu. Ei trebuie să manifeste în acest sens un desăvârșit spirit al sărăciei, acceptându-i calitățile – chiar dacă nu par a li se datora – și ajutându-l să le dezvolte spre binele lui. Așa se întâmplă de pildă în cazul vocațiilor – artistice sau religioase – pe care părinții nu le înțeleg întotdeauna. Totuși, ei trebuie să favorizeze împlinirea darurilor copilului întrucât doar astfel se va împlini el ca persoană. Așadar, la nivel uman, copilul trebuie călăuzit astfel încât să devină o persoană matură, stăpână pe sine și aptă să se orienteze; la nivel creștin, finalitatea educației este aceea de a face astfel încât în copil să se dezvolte persoana divină (de fiu al lui Dumnezeu) în același timp cu persoana umană. Educația creștină asumă și desăvârșește educația umană<sup>63</sup>.

Educația copilului începe încă de la concepție. Mama trebuie să înțeleagă așteptarea nașterii pruncului din perspectiva darului care i-a fost încredințat spre grijă. Ea trebuie să trăiască această așteptare întru iubire, bucurie și tăcere; bucuria este foarte importantă în așteptare: ea poate să îi ajute pe părinți să depășească toate dificultățile care însoțesc sarcina și perspectiva nașterii unui fiu și este esențială pentru dezvoltarea acestuia. Mama trebuie să poarte copilul încă nenăscut de grijă, deplin conștientă fiind că ea nu mai este independentă și nici nu mai aparține exclusiv soțului său, că ființa care urmează să se nască este diferită de ea, dar că i-a fost încredințată; de aceea mama nu va menține același ritm de viață dinainte de a fi însărcinată. Purtarea de grijă trebuie să vină deopotrivă din partea tatălui, întrucât copilul încă nenăscut este și copilul lui. Doar înțelegându-se acestea, va deveni perioada prenatală un timp de așteptare rodnică, în vederea unei iubiri mai mari; dorința ca momentul nașterii să se producă odată doar pentru ca soții să scape de greutate

<sup>62</sup> Barbellion 1993, p. 293-304.

<sup>63</sup> Philippe 2003, p. 152-156; Barbellion 1993, p. 243-248.

ar fi în schimb o așteptare pur și simplu egoistă. Putem așadar vorbi despre perioada prenatală ca de o primă etapă a educației<sup>64</sup>.

O a doua etapă a educației ar putea fi cea a primilor ani de viață, în care copilul aparține mai mult familiei și mai puțin unui mediu de învățământ. Nașterea este un alt punct esențial al educației. Acesta este momentul în care pruncul părăsește sânul matern pentru a începe să trăiască în universul uman; nașterea constituie mai degrabă un moment de sacrificiu pentru mamă decât un traumatism pentru micuț (cum afirmă anumite curente psihologice), întrucât – în majoritatea cazurilor, atunci când arta medicală nu trebuie să intervină – este vorba despre ceva natural, mai mult, despre ceva măreț și tainic (atât pentru micuț, cât și pentru mamă). Această trecere nu înseamnă nici pe departe despărțirea radicală de mediul matern, copilul – atât de fragil – având nevoie și în cele ce urmează de protecția mamei sale. Dezvoltarea sănătoasă a copilului implică această continuare, în sfera afectivă de această dată, a acelei legături biologice cu mama; că este necesară au dovedit-o anumite experimente care au încercat separarea pruncului de mamă sub pretextul că legătura dintre ei poate crea copilului dependență, determinând incapacitatea sa de a se desprinde sau chiar producând un sentiment acaparator în mama însăși. Corecta relaționare a mamei față de pruncul nou-născut implică însă înțelegerea fragilității acestuia, dar și necesitatea ca acesta să fie educat spre autonomie. În această etapă a educației un element central îl constituie așadar legătura afectivă a mamei cu copilul, concretizată în hrănirea lui (este fundamental de aceea ca mama însăși să își hrănească pruncul), în îngrijirea lui, în mângâierile cu care îl învăluie etc. și invers, a pruncului cu mama: primul răspuns al acestuia la dragostea mamei este surâsul, manifestare a sufletului spiritual și de aceea specific numai puului de om. Un moment important al acestei educații primare îl constituie deopotrivă acela al înfărcatului; mama trebuie să știe să ofere copilului autonomie fără a-l îndepărta. În aceeași direcție, este esențială perioada în care copilul învață să umble; este interesant de observat că, deși aceasta înseamnă începutul dobândirii autonomiei de către micuț, în același timp acum el recunoaște dependența sa față de mamă: merge încoace și înapoi și apoi se întoarce la mama sa fugind. Pe aceeași linie a autonomiei, este important felul în care mama îl învață pe copil treptat să comunice. În primele etape ale educației se poate spune așadar că mama este cea care joacă un rol principal; ea este „mediul” imediat al dezvoltării copilului, în sensul deschiderii inteligenței și afectivității sale. Tot ea însăși va fi cea care trebuie să facă astfel încât tatăl să-și dobândească locul cuvenit în viața copilului. Prezența lor nu va fi niciodată opusă, ci complementară<sup>65</sup>.

O a treia etapă a educației începe în momentul în care copilul începe să meargă la cămin sau grădiniță, continuând pe întreaga perioadă a școlarizării. Aceasta este o etapă distinctă întrucât acum educația începe să se deosebească de instruire. Mergând la cămin, grădiniță sau școală, întreaga activitate a copilului capătă acum altă orientare: jocul capătă o nouă semnificație, fiind propus în vederea dobândirii unor aptitudini, dezvoltării imaginației și creării unor relații; aici copilul începe să își exprime gândurile și pe alte căi

<sup>64</sup> Philippe 2003, p. 157-160; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 16.

<sup>65</sup> Philippe 2003, p. 160-164; 200-202.



decât cea strict ludică (de pildă, prin desen, mai târziu scris). Prin diversele activități orientate de educator sau învățător și prin însuși faptul că grădinița, căminul sau școala constituie un mediu detașat de cel familial, copilul capătă acum mai multă autonomie. Aceasta nu înseamnă, desigur, că familia nu mai are importanță; ea va rămâne mereu un solid punct de referință pentru copil. Deopotrivă, nici familia nu va trebui să considere această detașare a copilului drept o tragedie; este mersul firesc al lucrurilor: copilul trebuie să își câștige treptat autonomia. El însuși înțelege acest lucru, fapt evident la copiii cărora le place de pildă să citească; ei își dau seama că prin lectură dobândesc autonomie intelectuală și se izolează oarecum de mediul lor. Părinții se vor preocupa constant de felul în care merg lucrurile la grădiniță, cămin sau școală, arătând acest interes copilului<sup>66</sup>.

### **3. 3. 3. Educația umană**

Familia este primul loc al educației; ea trebuie însă susținută atât în educația umană cât și în cea creștină de cât mai multe foruri competente, prin cât mai variate și mai serioase inițiative, atât din partea comunității civile, cât și din partea celei creștine. Educația trebuie să constituie de foarte timpuriu o inițiere la simțul ascultării; acest lucru se poate face pornind de la lucrurile de zi cu zi: mesele, culcarea, temele (în cazul unui copil mai mare), rugăciunea (într-o familie creștină) etc., dar numai într-o atmosferă de iubire. În general mama va fi alături de copii la masă sau atunci când le cere să spună rugăciunea (astfel ei nu o vor percepe ca pe o corvoadă). În privința mersului la culcare însă, este important ca pruncii să fie obișnuiți să se culce singuri, mama rămânând cu soțul sau, când este cazul, cu oaspeții: astfel, culcarea copiilor – deși va fi percepută ca o detașare – nu va însemna ceva traumatic și îi va ajuta pe micuți să dobândească autonomie și să fie feriți de prea desele spaime de singurătate sau întuneric, ceea ce este spre binele lor. În cazul inerentelor conflicte cu copiii, al neascultării, este important ca părinții să discearnă când este vorba despre o afirmare a autonomiei și când de o manifestare a orgoliului; acesta din urmă se cere înfrânat de timpuriu, căci altminteri se va dezvolta sigur. Ascultarea trebuie impusă în tot cazul, mama având să încerce prin toate mijloacele să trezească încrederea copilului în ea; acesta nu va trebui silit să recunoască faptul că a greșit într-o circumstanță sau alta, ci mai degrabă să fie determinat să devină mai disponibil, mai cooperant, să înțeleagă că tot ceea ce îi cere mama este spre binele lui. Este esențial ca primele refuzuri ale copilului să nu fie acceptate; aceasta ar fi o gravă eroare de educație, mai greu de reparat ulterior. Deși cu siguranță este mai ușor să spunem „da” oricărui capriciu al copilului, din dorința de a nu lupta cu el, aceasta înseamnă a favoriza creșterea orgoliului și nu formarea voinței și dezvoltarea iubirii (ceea ce ar trebui să vizeze orice educație veridică), la care se ajunge tocmai prin ascultare. Părinții, și în special mama (care este mai aproape de copilul ei în educație) vor da însă întotdeauna dovadă de multă disponibilitate și multă iubire, fiind mereu gata să o ia de la început când este cazul. Ei nu trebuie să evite să-și exercite autoritatea asupra copilului, dar niciodată pentru a-l păstra în dependență față de ei, ci doar în vederea autonomiei acestuia. Autoritatea trebuie însoțită însă întotdeauna de iubire, fără de care riscă să devină putere, stăpânire<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Philippe 2003, p. 164-166.

<sup>67</sup> Philippe 2003, p. 166-169; PPC, § 29; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 16.

Din păcate, atinși de mentalitatea materialistă de astăzi, părinții consideră prea adesea că îndatoririle lor în legătură cu fiii se reduc la asigurarea bunăstării lor materiale, pregătirea unui viitor mai bun și mai ușor. Consumismul atât de răspândit aduce în prim-plan câștigul, profitul, lăsând în umbră adevăratele valori. Chiar dacă păstrează o umbră de credință, manifestă într-o oarecare practică religioasă, o familie care este atinsă de mentalitatea consumistă nu va fi capabilă să-și înzestreze fiii cu idealuri veridice, aceștia optând la rândul lor pentru bani, muncă, distracție, bunăstare înaintea dăruirii, carității, solidarității. Nu este de mirare că în aceste condiții vocațiile tinerilor sunt sufocate, repetându-se frecvent episodul evanghelic al chemării tânărului bogat; nu este de mirare nici faptul că adesea tinerii sunt deziluzionați, triști, dezorientați<sup>68</sup>.

### **3. 3. 4. Educația religioasă**

În dimensiunea educației la iubire și ascultare trebuie integrată și formarea religiozității; copilului nu îi este nemijlocit accesibilă relația cu Dumnezeu: mama va fi în general cea care îi va deschide ochii inimii spre misterul divinității și gustul de rugăciune. Acțiunea primordială a familiei va fi continuată mai târziu de comunitatea bisericească și – acolo unde este posibil – de școală. Rugăciunea va fi atrăgătoare, plină de lumină și bucurie, niciodată prea lungă pentru a nu deveni plictisitoare. Ea va fi parte integrantă din viața familiei; inițierea copilului la sensul lui Dumnezeu, la înțelegerea prezenței lui Cristos, la adorație trebuie să aibă loc în toată simplitatea. Chiar dacă nu se poate vorbi de la început de o credință autonomă, copilul beneficiază de harul sacramentului botezului, ceea ce nu este puțin lucru. În inițierea copiilor, gesturile vor juca la început un rol mult mai important decât cuvintele și explicațiile. Părinții, vorbind despre misterul lui Dumnezeu, nu vor ține pur și simplu lecții de cateheză, ci se vor preocupa să dezvăluie întru simplitate misterul; credința va fi mai întâi trăită și abia apoi discutată: orice eveniment al vieții familiei – o bucurie oarecare, o naștere, o suferință, o boală, un deced etc. (este esențial de altminteri ca toate evenimentele majore să fie trăite în familie) – va putea fi pus în lumina lui Cristos pentru transmiterea credinței, evitându-se însă riscul habotniciei. Contrar a ceea ce s-ar putea crede în privința necesității simplificării misterelor credinței, în fapt, mai mult decât de adaptarea mesajului credinței, în transmiterea acesteia copiilor este esențial să fie favorizată dimensiunea misterului, a celui ceva care îi depășește: copiii simt prezența lui Dumnezeu în rugăciunea părinților și nu au nevoie de explicații pentru a înțelege. Este o trăire și aceasta este fundamental. Tot în familie trebuie să învețe fiecare pui de om iubirea de aproapele, pornind de la gesturile foarte concrete de fiecare zi; astfel, copilul poate fi învățat să nu acapareze toate jucăriile, ci să le împartă cu ceilalți (frați sau prieteni). Zâmbetul, gestul de a lua de mână un alt copil, faptul de a-l striga pe nume vor fi tot atâția pași în realizarea comuniunii fraterne. Și în relația copiilor cu alți copii este necesar ca, în paralel cu dezvoltarea iubirii, să se caute înfrângerea dorinței de a domina și a orgoliului (care sunt mai manifeste la băieței, în special în raport cu fetițele). Înainte de toate trebuie pusă iubirea față de celălalt însă, și nu umilința, întrucât la o vârstă fragedă, copiii ar putea prea lesne să o confunde cu închiderea de sine, ceea ce nu ar fi de dorit; acest risc este foarte acut mai ales în cazul copiilor timizi. Esențial este ca educația să vizeze să orienteze

---

<sup>68</sup> Masseroni 1994, p. 7; Lc. 18, 23.

actele copilului spre un scop; acesta este un principiu valabil deja la simplul nivel al educației umane. În ceea ce privește educația creștină, totul poate fi pus în lumina lui Cristos care ne iubește; așa este de pildă când copilului i se cere un act de ascultare: să mănânce supa sau să-și facă temele. Într-o atmosferă creștină, ascultarea, sacrificiul, generozitatea pot fi puse în legătură cu prezența lui Isus (desigur, în nici un caz într-o atmosferă de teamă derivată din te miri ce amenințări, ci întru iubire); în educația pur umană ascultarea poate fi legată de diversele relații afective: copilului i se va cere să facă un anumit lucru pentru mama, tata, un prieten. Finalitatea va fi mai ușor de urmărit din perspectiva creștină, întrucât în copilul botezat există un mai acut simț al lui Cristos decât s-ar putea crede<sup>69</sup>.

Inițierea la viața sacramentală este un alt aspect al educației religioase. Ea însoțește îndeaproape toate etapele educației umane; dacă am vorbit despre naștere este necesar să vorbim și despre botez. Părinții creștini vor urma tradiția Bisericii, solicitând cât mai timpuriu botezarea copilului. Acesta este un lucru minunat, întrucât acest gest al lor constituie un răspuns la încrederea pe care le-a acordat-o Dumnezeu atunci când le-a încredințat copilul, o recunoaștere a faptului că pruncul nu le aparține pe deplin și că este fiu al lui Dumnezeu. Lucrurile nu stau astfel în cazul în care părinții nu sunt credincioși fervenți însă; atunci când ei solicită botezul copilului fără a fi deplin conștienți de semnificația acestui sacrament, preotul trebuie să le propună o pregătire; este un fel de a trezi responsabilitatea lor și a asigura un viitor credinței copilului. Nu se justifică însă intervenția bunicilor sau a altor persoane din anturajul copilului pentru conferirea botezului copilului. Părinții sunt în final singurii responsabili de botezul fiilor; ei trebuie să acționeze liber în acest sens, deși este esențial să fie ajutați să înțeleagă semnificația acestui act. Dacă ei aleg botezul pentru micuțul lor, trebuie să o facă din iubire pentru Dumnezeu (recunoscându-l drept izvor al fecundității și iubirii) și pentru pruncul însuși (înțelegând că prin botez el primește harul de a deveni fiu al lui Dumnezeu și membru al Bisericii). Ei trebuie făcuți să priceapă că este important să solicite botezul cât mai curând întrucât sufletul copilului poartă pata păcatului originar, transmisă prin descendența trupească și aceasta îl afectează în mod tainic, făcând ca sufletul care vine de la Dumnezeu să fie întors de la acesta și închis în sine. Or, prin botez, tot în chip tainic, se petrece ștergerea acestei pete și înlocuirea sa cu harul creștin și viața divină, ceea ce orientează voința și inteligența fiecăruia întru credință, speranță și iubire, fără a anula însă consecințele păcatului originar; concupiscenta ochilor, trupului și vieții nu este înlăturată și ea stă la baza confruntării pe care o vom simți de-a lungul întregii vieți între dimensiunea noastră spirituală și cea sensibilă. Înclinațiile spre sensibil sunt vizibile și în cazul copiilor, în pofida inocenței lor; părinții și educatorii trebuie să fie conștienți că, deși natura noastră este bună, ea poartă în sine anumite înclinații rele. Părinții se vor preocupa constant să observe aceste înclinații, nu pentru a le combate fără încetare, ci pentru a le înlătura la momentul potrivit. Așa de pildă, se observă ușor lăcomia unui copil: el va prefera dulciurile în detrimentul altor alimente de care are nevoie spre a se dezvolta; copilul trebuie ajutat să înțeleagă că este normal să-i placă bunătățile, dar că trebuie să mănânce și altceva, astfel scăpându-l de un fel de

<sup>69</sup> Philippe 2003, p. 169-171; 202-221; PPC, § 16; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 16.

înrobire. La fel este cu vanitatea unei fetițe căreia îi place să i se acorde atenție, agitându-se dacă nu este admirată; și această tendință trebuie corectată, fără complicitate față de fetiță și susținându-se un eventual frățior care iese mai puțin în evidență. Vanitatea poate de altminteri să constituie baza unor periculoase gelozii între frați. Cu multă delicatețe și iubire, părinții – și mai ales mama – se vor preocupa să corecteze tendințele greșite ale copiilor; curajul și disponibilitatea lor vor da roade vizibile de-a lungul întregii vieți a acestora. Educația timpurie este fundamentală. Pentru formarea creștină a copiilor, un rol esențial este jucat și de nași, cei care – în virtutea legăturii spirituale între ei și copilaș – se vor preocupa de creșterea sa în credință. În cazul în care părinții nu sunt credincioși, nașii îi vor suplini în plan spiritual, explicându-le însă de la bun început acestora felul în care își văd ei rolul de nași: nu vor fi doar cei care vor face pruncului cadouri, ci tocmai cei care își vor asuma educația lui religioasă în locul părinților. În acest fel, nașii îi vor putea ajuta chiar și pe părinți<sup>70</sup>.

Părinții se vor preocupa deopotrivă de pregătirea copiilor pentru prima spovadă și prima împărtășanie. Poate exista din cea mai fragedă pruncie o inițiere la sensul acestor sacrameente. Astfel, în fiecare seară, copiii pot fi ascultați povestindu-și boboaațele; în general sunt dispuși să vorbească despre mai micile sau mai marile prostii pe care le-au făcut, întrucât simt când ceva nu este în ordine. Dacă nu le recunosc și părinții își dau seama de probleme, ei se vor preocupa să îi facă să le conștientizeze. Părinții (dar mai ales mama), se pot ocupa ca măcar periodic să le arate că nu este bine ceea ce au făcut, că un anumit defect nu este pe placul lui Isus, și aceasta nu atât pentru a le stâmi sentimentul de vinovăție, cât pentru a le trezi simțul convertirii. În acest fel, mai mult decât preotul, mama, cea care trăiește clipă de clipă alături de copiii ei și le cunoaște inima, îi va pregăti pe micuți pentru mărturisire, părere de rău și dorința de îndreptare; o va face cu mult tact și, mai ales, cu multă iubire, căci a sublinia greșelile cuiva fără a-l învălui în iubire înseamnă judecată și aceasta nu este un lucru pozitiv pentru nici una dintre părți. Numai înțelegerea iubirii și milostivirii părinților și a lui Dumnezeu face posibil faptul ca micuțul să crească atunci când își recunoaște slăbiciunea. Dacă nu va simți iubirea, va fi tentat să se cufunde în minciuni. Această atitudine a copilului nu va fi însă tratată nici de părinți în același fel cu cea a recunoașterii vinei: dacă în acest din urmă caz părinții îi vor arăta înțelegerea și iubirea, ca un fel de recompensare a sincerității, în caz că micuțul minte, nu vor ezita să îi arate că știu acest lucru și, totodată, că minciuna este un act lipsit de demnitate și neplăcut lui Dumnezeu. Minciuna poate deveni ocazia pornind de la care părinții să îi vorbească copilului despre diavol, făcându-l să conștientizeze că a suferit o influență exterioară atunci când s-a închis în sine pentru a nu-i lăsa pe cei care îl îndrăgesc să-i vadă slăbiciunea. Acest demers poate sta deopotrivă la baza pregătirii pentru spovadă: părinții îl pot ajuta pe copil să înțeleagă că doar recunoașterea greșelilor îi va permite lui Isus – cel care a venit să ia asupra sa toată slăbiciunea noastră – să-l ierte. În acest sens, tot mama joacă un rol important în apropierea copilului față de preot; ea îl va putea ajuta pe copil să înțeleagă cu toată simplitatea că preotul este un prieten al familiei și că menirea sa este aceea de a aminti de Cristos. Este esențial ca pruncul să intre de timpuriu în contact cu preotul, atunci de

---

<sup>70</sup> Philippe 2003, p. 171-178; 230-231.

pildă când mama se împărtășește cu el în brațe sau ținându-l de mână. Vizibila legătură a acestuia cu Cristos îl va face pe copil să înțeleagă mai târziu că poate avea încredere să-și mărturisească lui păcatele, întrucât el îl iartă în numele Domnului și păstrează secretele lui<sup>71</sup>.

Pregătirea pentru spovadă trebuie să aibă însă în vedere pregătirea pentru sfânta euharistică, accesibilă azi mai devreme decât în trecut micuților în Biserica Catolică, fapt pozitiv dacă ținem cont de dificultățile actuale ale trăirii credinței și, implicit, de necesitatea fundamentării credinței de timpuriu. Mama va juca din nou un rol esențial în trezirea înțelegerii micuților în ceea ce privește misterul euharistic; ea este cea care, prin harul căsătoriei, poate să discearnă care este momentul în care copilul dobândește dorința de a se apropia de Isus, independent de simpla imitare a celor mari. În fapt, copilul poate înțelege cu multă simplitate și iubire esența sacramentului euharisticii – așa cum de multe ori teologilor le este greu să o prezinte; el înțelege că acolo Isus se dăruiește: o înțelege privindu-și părinții după ce s-au împărtășit sau când își vede mama în adorație în afara liturghiei. De aceea, urmând îndemnul lui Cristos însuși, cu sfântă îndrăzneală părinții pot să-și inițieze copilul la sfânta euharistică de foarte timpuriu. Prima împărtășanie a unui copil trebuie să devină o sărbătoare a familiei și pentru cel în cauză un prilej de a crește în iubire față de aproapele. Poate că prima apropiere de Cristos în sfânta euharistică ar putea deveni un moment potrivit pentru educarea simțului datoriei în familie, dar și al adorației<sup>72</sup>.

La un moment dat, copilul poate ajunge să refuze participarea la cateheză sau la sfânta liturghie. Părinții nu prea știu ce este de făcut în aceste situații: fie abdică, fie își impun brutal autoritatea. Este necesar ca ei să mențină însă întotdeauna un echilibru. Problema neparticipării la liturghie a unui membru al familiei este o chestiune de credință, nu doar de obligație morală. De aceea, pe de o parte, părinții nu trebuie să renunțe la a-și exercita autoritatea într-o problemă atât de importantă. Pe de altă parte însă, ei vor înțelege când sosește momentul ca fiul să facă propriile alegeri și în domeniul credinței. Ei trebuie să dea dovadă de prudență și înțelepciune; de atitudinea lor poate depinde comportamentul uman și creștin al copilului în viitor. Ei vor înțelege – și în funcție de aceasta vor și acționa față de copil, mai cu seamă dacă el se opune cu îndârjire – că participarea la liturghie nu este o obligație ca și aceea de a face o muncă oarecare: este vorba înainte de toate de dispoziția de a ne ruga și nu merită să-l obligăm pe copil să meargă la liturghie numai pentru a fi acolo și a sta tot timpul îmbufnat. Important este să înțeleagă că, chiar dacă se plictisește, poate să participe la liturghie pentru Isus – în măsura în care mai crede în El<sup>73</sup>.

### ***3. 3. 5. Educația sexuală***

Educația sexuală trebuie avută azi în vedere de către părinți mult mai curând decât odinioară. Părinții nu trebuie să creadă că, dat fiind faptul că pruncul este inițiat de timpuriu de televiziune într-ale sexualității, rolul lor în acest sens nu se mai justifică. Dimpotrivă, ei trebuie să fie vigilenți în ceea ce privește televizorul: chiar dacă, înainte de a

<sup>71</sup> Philippe 2003, p. 178-182.

<sup>72</sup> Philippe 2003, p. 182-187.

<sup>73</sup> Philippe 2003, p. 231-233.

fi apucat să deschidă ei acest subiect, copilul a aflat ceva de la televizor, ceea ce a văzut nu este suficient pentru ca el să înțeleagă misterul sexualității; aceasta pentru că aici lucrurile sunt prezentate întotdeauna vulgar și în chip abstract. Or, nici o educație sexuală adevărată nu poate fi realizată altfel decât într-o atmosferă care să respecte persoana și să fie dominată de iubire (iubirea adevărată la nivel uman și cea divină în cazul familiilor creștine). Aceasta trebuie să pornească de la filosofia trupului; copilului trebuie de timpuriu să i se explice rostul trupului și misterul ascuns în el după voia lui Dumnezeu. Aspectul trezirii instinctelor în adolescență nu trebuie pus sub semnul excesivei pudori (care este de altminteri o virtute care se cere cultivată, în adevăratul său sens de temere respectuoasă față de tot ce are legătură cu procrearea), ci tratat deschis și cu mult realism; este, desigur, de evitat și cealaltă extremă, a dezvăluirii prea timpurii și integrale a tot ceea ce este intim. Copilul devine repede curios de așteptarea unei nașteri, de diferențele dintre băieți și fete etc., dar educația sexuală implică o inițiere graduală, întotdeauna personală și intimă, pe măsura posibilității sale de a înțelege. Copilului i se va spune că trupul său va putea fi izvor de viață atunci când va fi mare. Este necesar ca adolescentului să îi fie descoperit adevăratul sens al trupului, de potențele cărui nu trebuie să se teamă. Important este să învețe să depășească pornirile instinctuale, orientându-le spre o iubire mai mare. Din perspectiva administrării sacramentelor, în Biserica Apuseană momentul conferirii mirului este providențial dispus tocmai în perioada luptelor adolescente; acest eveniment al vieții creștine îl poate ajuta pe adolescent foarte mult. În tot cazul, educația sexuală trebuie să aibă loc în sânul familiei, nu în mediul de învățământ și nu la biserică, și încă mai puțin pe stradă, și aceasta pentru că fecunditatea este un mister care ține de familie. Ea trebuie să aibă în vedere în primul rând ideea necesității depășirii instinctelor spre trăirea unei iubiri cu adevărat spirituale. Morala virtuților nu este suficientă în această luptă cu instinctul, întrucât acesta este foarte puternic (spre deosebire de altele privește specia, are un caracter ce depășește aspectul strict individual) și obscur; prin urmare, faptul de a se apela doar la conceptele de obligație și virtute pentru educarea exercitării instinctului sexual ar implica riscul închiderii copilului în minciună. Este așadar necesar ca educația sexuală să se desfășoare pornind de la ideea căutării libertății și fericirii. Căci, dacă Dumnezeu permite această timpurie trezire a instinctelor (atunci când adolescentul nu se poate căsători încă și nu poate lua o decizie definitivă pentru viață) este tocmai pentru ca înclinația spre sensibilitate să se purifice. Dacă, în prada instinctelor, tânărul ar putea să se căsătorească, iubirea sa ar rămâne la acest nivel primar, or ea trebuie să fie orientată spre cea spirituală. Cei care se căsătoresc pentru a-și satisface instinctele nu reușesc în căsnicie, deoarece dimensiunea sensibilă este prima supusă uzurii. Trezirea timpurie a instinctelor ne permite să le educăm – asumându-le, spiritualizându-le – pentru ca mai târziu să le putem folosi după voia lui Dumnezeu în viața de căsătorie sau să i le oferim lui Dumnezeu în spirit de feciorie, de pildă în viața consacrată. Va fi necesar ca adolescentul să lupte, înțelegând că – deși această luptă este dificilă – sexualitatea este un dar pe care trebuie să-l orienteze spre iubire, după voia lui Dumnezeu și că doar lupta îi va aduce satisfacții, în vreme ce căutarea imediată a plăcerii nu va face decât să îl închidă în el însuși. Desigur, vor exista și căderi, dar Dumnezeu privește mai puțin la rezultate și mai mult la intenție. Este esențial ca adolescentul să fie educat la castitate; este vorba despre o luptă continuă, dar singura

demnă de om și de adevărata iubire. Cea mai bună cale de orientare a adolescentului în acest sens este îndreptarea sa spre iubirea-prietenie față de persoane de același sex și de sex opus. Adolescentul trebuie de timpuriu învățat să nu se teamă de atracția față de o altă persoană, dar să fie apt să distingă atracția sexuală de iubirea spirituală și să o subordoneze pe prima celei din urmă. Din nou mama va fi aceea care va ști să observe momentul când fiul se îndrăgostește pentru prima oară; cu cât aceasta se întâmplă mai curând, cu atât mamei îi va fi mai ușor să orienteze această iubire spre ceea ce trebuie ea să fie, lucru imposibil la optsprezece-douăzeci ani. Departe de a se interzice prietenii băiat-fată, ele trebuie favorizate la vârsta adolescenței asemeni celor între băieți sau între fete. Aceasta este calea dezvoltării unor relații firești, pornind de la iubirea spirituală. În astfel de prietenii vor învăța adolescenții ce este fidelitatea sau dăruirea și faptul că nimeni nu trebuie judecat după aparențe. Astfel de prietenii îi pot susține pe adolescenți apoi în situații periculoase, atunci de pildă când cad în mrejele seducției cuiva: prietenii pot mai degrabă interveni în astfel de cazuri decât părinții. Prietenia adevărată este și momentul detașării față de familie, al cuceririi autonomiei; de aici conflictele cu părinții considerați prea autoritari. Dincolo de problemele inerente (derivând din prea marea dorință a copiilor de a părăsi familia și prea puternica dorință a părinților de a-i reține), în această situație sunt de evitat conflictele: părinții sunt cei care trebuie să înțeleagă că, mai devreme sau mai târziu, copilul tot se va detașa și că ei nu au decât să-l încredințeze – în spirit de sărăcie – lui Dumnezeu. Doar astfel vor putea părinții mai târziu redeveni prietenii fiilor lor. Important este ca, devenind prietenii copiilor, ei să nu-și abandoneze autoritatea; vor schimba numai felul de a și-o exercita: nu-și vor trata fiul de optsprezece ani ca pe unul de doisprezece, ar fi cu totul greșit; nu vor încerca să ia locul prietenilor de o vârstă cu fiii: le vor arăta încredere, dar vor veghea de la distanță. Altfel, rupturile fiilor față de familie pot fi foarte acute, aceștia renunțând la tot ce ține de tradițiile căminului (inclusiv credința, percepută drept o dimensiune care aparține familiei de proveniență – mult prea legată de morală sau chiar moralism – și nu ca o alegere individuală). Părinții adolescenților și tinerilor sunt primii care au a înțelege faptul că din clipa acestei detașări ei nu mai pot interveni ca odinioară în viața fiilor lor; aceștia trebuie să cucerească ei înșiși adevăratele valori, inclusiv credința. Aceeași perspectivă se cere păstrată și în chestiunea vocației fiilor. Ei sunt cei care își aleg profesia și – la nivel creștin – starea de viață; părinții pot discuta cu ei despre acest lucru, pot să le dea un sfat, dar în nici un caz nu pot alege pentru ei<sup>74</sup>. „Copiii [trebuie] să fie educați în așa fel încât, ajunși la maturitate, să-și urmeze cu deplin simț de răspundere chemarea, inclusiv cea religioasă, și să-și poată alege starea de viață. Dacă alege căsătoria, să își poată întemeia o familie în condiții morale, sociale și economice favorabile. Este datoria părinților sau tutorilor ca în întemeierea unei familii să-i călăuzească pe tineri prin sfaturi prudente pe care aceștia să le asculte cu plăcere; se vor feri totuși de a exercita asupra lor vreo constrângere directă sau indirectă, fie spre a-i împinge la căsătorie, fie pentru a le alege partenerul”<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Philippe 2003, p. 187-194; 240-246; 254-258.

<sup>75</sup> G.S, § 53.

### ***3. 3. 6. Rolul complementar al părinților în educație; cheștiunea autorității părinților***

„Familia este o școală de dezvoltare umană. Însă, pentru ca ea să-și poată atinge plinătatea vieții și a misiunii, sunt necesare o deschidere de suflet plină de bunăvoință, consultarea reciprocă dintre soți precum și o colaborare continuă între părinți în educarea copiilor. Prezența activă a tatălui ajută foarte mult la formarea lor, dar și îngrijirea pe care mama o aduce căminului ei, îngrijire de care au nevoie mai ales copiii mai mici, trebuie să poată fi asigurată, fără a fi pusă pe planul al doilea legitima promovare socială a femeii”<sup>76</sup>.

Din cele spuse mai sus rezultă mai ales importanța mamei în educație. Nu este însă de neglijat nici rolul tatălui, care este unul complementar. Este esențial ca această ordine firească a lucrurilor să fie păstrată: mama trebuie să dețină un rol primordial în formarea copilului: numai astfel aceasta nu va eșua, întrucât prima educație este maternă (desigur, se poate întâmpla ca și educația mamei să eșueze, atunci când ea este de pildă foarte acaparatoare, dar, în principiu, din această educație maternă primară rămâne întotdeauna ceva). Complementaritatea tatălui în raport cu mama în educație este reversul complementarității soției față de soț: dacă femeia întregește bărbatul în căsnicie, tatăl va întregi acțiunea educativă a mamei în relația cu fiii. El trebuie să fie cel care – prin autoritatea sa fermă și totodată blândă – să fie întotdeauna un sprijin pentru mamă, mai cu seamă în cazul copiilor „nesuferiți”; prezența sa va fi mai degrabă discretă așadar în cursul primei etape a educației. Nu este însă obligatoriu ca el să nu intervină niciodată decât după o anumită vârstă; dimpotrivă, trebuie să o ajute pe mamă când nu face față: este cazul familiilor cu copii mulți, mai cu seamă de vârste apropiate. Avantajul autorității sale superioare vine din faptul că el nu este tot timpul cu copiii, exercitând o profesie în afara casei; mama în schimb este întotdeauna cu fiii, chiar dacă are și ea o profesie: maternitatea o absoarbe întru totul. Mama se va preocupa să transmită copiilor simțul iubirii, al sensibilității, în vreme ce tatălui îi revine să-i inițieze mai degrabă în simțul datoriei și al muncii. El va fi întotdeauna prezent – și această acțiune trebuie fortificată în adolescență – pentru a face astfel încât copilul să meargă până la capăt în orice acțiune, chiar dacă nu-i va părea ușor; spre deosebire de mamă, care va avea întotdeauna tendința să-l ocrotească, să-l înțeleagă atunci când ezită, tatăl va face astfel încât copilul să înțeleagă că perseverența îl va ajuta să crească. Mama va veghea ca totuși autoritatea tatălui să nu se exercite cu prea mare greutate, chiar violent; ea va căuta să-l tempereze. Sprijinul tatălui este absolut necesar copilului, este chiar fundamental pentru întreaga sa viață: dacă un copil nu învață de timpuriu cât este de importantă munca făcută bine, cu greu va fi mai târziu altceva decât un diletant. Iar acest sprijin puternic nu poate veni de la mamă, înclinată să-i ofere mai degrabă bucuria, iubirea, îndurarea, înțelegerea; el poate veni numai de la tată. Tatăl este cel care poate astfel forma voința copilului, învățându-l să nu renunțe în fața primelor dificultăți, fiindu-i alături. Tatăl joacă un rol important și în educația creștină a copiilor: chiar dacă mamei îi revine obligația de a se ocupa de deșteptarea simțului religios al copilului, inițiindu-l la rugăciune și sacrameinte, tatăl va colabora prin mărturia sa; dacă el va fi prezent la rugăciunea familiei, acest fapt este deja un semn important pentru căutarea

---

<sup>76</sup> G.S, § 53.



religioasă a copilului: aceste va înțelege că până și tatăl, autoritatea familiei, recunoaște autoritatea supremă a lui Dumnezeu<sup>77</sup>.

Istoria arată că tatăl familiei a avut, de-a lungul timpului, adesea drepturi depline asupra copilului; Biserica, recunoscând faptul că Dumnezeu este cel care creează sufletul spiritual al copilului, afirmă că acesta îi aparține mai mult Domnului decât părinților. Autoritatea acestora nu se va exercita de aceea asupra copilului decât în numele lui Dumnezeu și din perspectiva binelui acestuia: dobândirea autonomiei și creșterea întru iubire. Astfel, părinții nu au un drept absolut asupra copilului; un astfel de drept ar justifica de pildă faptul ca mama să se debaraseze de el dacă ar simți că o deranjează faptul de a-l purta. Dimpotrivă, părinții trebuie să-și respecte copiii, încă de la zămislire, în demnitatea lor de persoane, preocupându-se constant de dezvoltarea persoanei și a virtuților ei umane și creștine. În principiu, exersarea autorității părinților trebuie să scadă cu vârsta. Copilul foarte mic depinde exclusiv de deciziile mamei; crescând, apar anumite crize, în care în general nu este de folos ca părinții să acționeze foarte autoritar, dezvoltarea copilului pretinzând și libertatea: tocmai conștientizând greșelile comise din neascultare, un copil care se opune sistematic părinților va putea să revină la o conduită ascultătoare. În cazuri extreme, atunci când părinții nu mai izbutesc să colaboreze cu copiii, soluția cea mai bună este aceea ca părinții să ceară ajutor pentru educarea copilului unei alte persoane de care acesta este legat. Ei nu vor apela însă la măsuri punitive extreme, cum ar fi bătaia sălbatică sau privarea de hrană: acestea ar fi suferințe zadarnice, întrucât n-ar face decât să-l închidă pe copil și mai mult în sine. Părinții nu vor impune copilului vocația pe care ei au ales-o pentru ei înșiși (de pildă a trăi în spiritul sărăciei); de îndată ce copilul ajunge la vârsta priceperii, diversele alegeri ale părinților care îl privesc și pe el trebuie puse în discuție. Autoritatea părinților nu se extinde în nici un caz asupra deciziilor de viață și nici asupra vieții de familie a fiilor căsătoriți<sup>78</sup>.

### 3. 4. Familia și persoanele în vârstă

Mai sunt culturi care, în mod tradițional, păstrează un loc aparte persoanelor în vârstă în sânul familiei, favorizând exercitarea de către acestea a unui rol activ – mai cu seamă în sensul de a aduce mărturie despre trecut și a fi purtători de înțelepciune în ceea ce privește evenimentele prezentului. Ei sunt parte integrantă a familiei tinere și știu în general să îi stea alături respectându-i autonomia. Tot mai multe culturi însă îi exclud pe cei în vârstă din sânul familiei. Chiar dacă aparent această atitudine își găsește justificări în părerea că la bătrânețe intervin aspecte negative ca sentimentul însingurării (uitându-se că acesta se poate datora chiar slăbirii atenției celor apropiați), că intervin nesuferite schimbări ale caracterului (din pricina unor suferințe fizice sau psihice) sau că prezența persoanelor în vârstă dăunează intimității tinerei familii, ea este profund dăunătoare și tinerilor și vârstnicilor. Marginalizarea le produce întotdeauna suferință persoanelor în vârstă, dar nu rămâne fără consecințe nici în cazul generațiilor tinere, care sunt prin aceasta parcă sărăcite. Se impune azi redescoperirea urgentă a rolului bătrânilor în comunitatea familială, socială și eclezială: ei sunt garanții valorilor umane și creștine și mult mai capabili să depășească

<sup>77</sup> Philippe 2003, p. 195-198; Barbellion 1993, p. 267-288; Ioan Paul al II-lea 1994-LF, § 16.

<sup>78</sup> Philippe 2003, p. 233-236.

granițele dintre generații decât se crede în mod obișnuit. Persoanele în vârstă mai pot face dovada purificării și sporirii iubirii conjugale (în urma îndelungii conviețuirii) și a multor energii ascunse<sup>79</sup>.

### 3. 5. Alegerea radicală și fidelă; prin cruce, la mântuire

Căsătorindu-se, doi tineri își făgăduiesc dăruirea definitivă și fidelitatea, exprimându-și prin aceasta dorința de a-și păstra iubirea atât de slabă întru iubirea lui Dumnezeu, atât de sigură și statornică. Într-adevăr, două ființe umane – limitate și slabe – nu pot să trăiască aceste exigențe ale iubirii prin propriile forțe, întrucât timpul lasă diverse urme în persoana iubită și în noi înșine. Fidelitatea înseamnă tocmai disponibilitatea de a-l susține îndeaproape pe celălalt în chip constant întru îndeplinirea propriei meniri. Această dăruire trebuie să ducă la convingerea că iubirea nu va muri și că atunci când moartea fizică intervine, ea nu poate frânge fidelitatea. Aceasta conferă părerii că iubirea este mai puternică decât moartea un caracter absolut concret. Crucea, prezentă mai devreme sau mai târziu în orice cămin creștin în multiple forme poate fi purtată doar în iubire (a soților, a părinților). Dintre toate încercările posibile, suferința cea mai grea a unui cuplu este, probabil, infidelitatea unuia dintre soți. Infidelitatea se petrece atunci când unul dintre soți începe să caute într-un alt bărbat sau într-o altă femeie ceea ce i se pare prea schimbat în partener: frumusețea, tinerețea, generozitatea etc.; uneori trădarea se petrece chiar înainte ca aceste transformări să se producă. Câtă vreme iubirea este puternică, este ușor de vorbit despre fidelitate și iertare. Dar infidelitatea poate să intervină atunci când sensibilitatea este deja uzată; atunci este important ca soții să poată să găsească un punct de sprijin în iubirea lor inițială, din care rămâne întotdeauna ceva – în măsura în care au cultivat dimensiunea spirituală. În încercări se lămurește orice prietenie, inclusiv cea dintre soți. Fidelitatea trebuie trăită zi de zi, în chestiuni mai mici și mai mari, la fel ca și iertarea, ambele făcând parte constitutivă din dimensiunea iubirii. Crucea este legată de vocația creștină, inclusiv de cea la căsătorie: creștinismul s-a născut prin cruce, sacramentele s-au fundamentat prin cruce, harul se datorează crucii etc. Crucea trebuie însă înțeleasă în dubla sa dimensiune de durere și biruință a iubirii, suferința lui Cristos însuși fiind luminată deplin doar de înviere. Legătura cu crucea lui Cristos pare mai specifică vocației la viața consacrată decât celei la căsătorie; cu toate acestea, experiența de zi cu zi vedește faptul că și încercările vieții de familie sunt numeroase, adesea crucea fiind trăită cu multă profunzime și exemplar în lumina învierii. Cu toate acestea, crucea rămâne un mister, scandal pentru rațiune și înțelepciune pentru credință; realitatea suferinței se explică prin faptul că prin cruce trec căile lui Dumnezeu, în vreme ce acelea umane ar dori să o evite, în favoarea fericirii imediate; astfel, deși nu trebuie să căutăm suferința, este necesar să o acceptăm pentru a dobândi fericirea. Misterul crucii fundamentează orice iubire; această considerație este deja valabilă la simplul nivel al unei prietenii: doar o suferință, comună sau cauzată de un prieten, doar o suferință asumată și depășită fundamentează o relație. Așa este și în cazul iubirii soților: doar o iubire încercată poate deveni fidelă și profundă<sup>80</sup>. Acest fapt rămâne

<sup>79</sup> Ioan Paul al II-lea 1994-FC, § 27; 77.

<sup>80</sup> 1 Cor. 1, 17 ș. u.; Philippe 2003, p. 97-103; 294-296; Brachet 1999, p. 40-41; Sicari 2004, p. 55-59.

valabil și în alte suferințe, de pildă în momentul în care căsătoria este frântă prin decesul unuia dintre soți, după o mai îndelungă sau mai scurtă conviețuire. „Văduvia, acceptată cu curaj ca o continuare a vocației conjugale, va fi respectată de toți. Familiile își vor împărtăși unele altora cu generozitate bogățiile spirituale. Astfel familia creștină, fiind născută din căsătorie, care este imagine și împărtășire a legământului de iubire dintre Cristos și Biserică, va face vizibilă tuturor prezența vie a Mântuitorului în lume și natura autentică a Bisericii, atât prin iubirea, rodnicia generoasă, unirea și fidelitatea soților, cât și prin colaborarea plină de dragoste dintre toți membrii ei”<sup>81</sup>.

### 3. 6. Indisolubilitatea căsătoriei

Cele trei valori esențiale ale căsătoriei – fecunditatea, indisolubilitatea și fidelitatea – sunt strâns legate între ele. Astfel, prin nașterea copilului, indisolubilitatea și fidelitatea nu mai sunt doar simple valori, întrupându-se într-o persoană vie. Din perspectivă creștină, argumentul viu al faptului că Dumnezeu pretinde indisolubilitatea și fidelitatea conjugale constă în însăși existența copiilor. Un copil face pe vecie din cei doi soți tatăl și mama sa; dacă părinții ar dori să rupă legătura căsniciei lor, persoana copilului i-ar obliga în mod ontologic, fizic, psihologic și moral să rămână una. Împotriva acestei evidențe umane și creștine se impune așa-zisa modernitate a tuturor legislațiilor care promovează divorțul; spun umane și creștine, întrucât deja la nivel natural, copilul nu permite rabat de la exigența indisolubilității. Și totuși, azi se consideră că unirea definitivă cu o persoană este un lucru imposibil, că fidelitatea conjugală este ceva demodat. Biserica are îndatorirea să vestească în chip reînnoit indisolubilitatea voită de Dumnezeu ca exigență a iubirii soților înșiși și a celei față de copii și ca rod al fidelității pe care o trăiește Dumnezeu însuși față de omenire. Prin sacramental căsătoriei, soții primesc o inimă nouă, datorită căreia pot împărtăși iubirea indisolubilă a lui Cristos față de Biserica sa. Acest dar este vocație și îndatorire pentru soții creștini, independent de încercări: ei trebuie să se supună cu generozitate față de voia lui Dumnezeu, nedespărțind ceea ce El a unit. Soții care trăiesc, în pofida dificultăților, într-o fidelitate sunt în lume semn al iubirii lui Cristos pentru toți oamenii<sup>82</sup>.

Mulțimea divorțurilor vădește, după cum am spus și mai sus pierderea iubirii, dar și a credinței și speranței. Biserica definește și astăzi, ca oricând, căsătoria ca sacrament, ceea ce implică statutul său de semn eficace al harului și al iubirii lui Cristos față de oameni, iubire caracterizată tocmai prin caracterul ei definitiv. Indisolubilitatea căsătoriei este o trăsătură ce decurge din legătura dintre acest sacrament și iubirea lui Cristos pentru Biserică. Întrupându-se în iubirea conjugală, iubirea lui Cristos îi conferă o forță deosebită și dinamica indisolubilității, caracteristică legământului său cu Biserica; de aceea, divorțul înseamnă o sfidare a legământului lui Dumnezeu cu omenirea. Orice har are un fundament natural însă; putem constata că fidelitatea este caracteristică fiecărei iubiri: acest lucru se poate experimenta la nivelul comun al prieteniei, nimeni neputând spune „azi te iubesc, dar mâine nu te voi mai iubi”. Lipsa fidelității în prietenie ucide prietenia însăși. În cazul iubirii dintre soți se va vorbi în această perspectivă și despre indisolubilitate – nu doar de fidelitate – în virtutea dăruirii trupești, forma caracteristică a dăruirii lor. Fiindcă

<sup>81</sup> *GS*, § 48.

<sup>82</sup> Sicari 2004, p. 60-61; Ioan Paul al II-lea 1994-*FC*, § 20.

această dăruire implică și sensibilitatea și individualitatea, ea trebuie să aibă un caracter indisolubil. S-ar putea obiecta totuși că, în anumite religii și culturi (v. inclusiv în iudaism), poligamia a fost timp îndelungat practică și continuă să fie practică; este de observat însă că în aceste cazuri ea constituie pur și simplu un semn al puterii și nu al iubirii; natura umană pretinde – faptul se poate vedea deja la nivelul simplei prietenii între doi oameni – calitatea dăruirii. Având un singur prieten, un om va putea dezvolta o prietenie aparte; având o singură soție, un bărbat i se va dăruia deplin acesteia (în vreme ce atunci când are mai multe în fapt evită iubirea), după cum o femeie aleasă ca unică soție se va putea dăruia deplin bărbatului său. Exemplele aparent contradictorii din Vechiul Testament (v. Avraam sau Iacob) se justifică prin aspectul fecundității, respectiv prin necesitatea perpetuării familiei; în fapt însă, pentru aceste personaje există întotdeauna soția prin excelență, aleasa, preferata. Mai mult, Cristos a reafirmat cu tărie monogamia și indisolubilitatea căsătoriei, operând întoarcerea la intenția originară a Creatorului asupra bărbatului și femeii. Prin aceasta, totuși iubirea conjugală nu încetează să fie o iubire umană și, deci, să fie supusă slăbiciunii. Realitatea confirmă din păcate prea adesea faptul că unele cupluri nu trăiesc în lumina iubirii definitive a lui Cristos pentru Biserica sa, complăcându-se în diverse stări de anormalitate în sfera vieții conjugale: uniuni libere, relații temporale, separare sau divorț, și mai ales recăsătorire (în această ultimă situație intenția inițială de indisolubilitate este definitiv frântă printr-o nouă relație conjugală). Și totuși, în aceste cazuri, Biserica nu poate să se oprească la simpla obiectivitate a sacramentului, întrucât adeseori este cu neputință de negat eșecul primei căsnicii și, totodată, reușita umană și chiar religioasă a celei de-a doua. De aceea, reafirmarea adevărului în legătură cu demnitatea căsătoriei, cu caracterul ei de angajament definitiv și indisolubil trebuie însoțită în permanență de caritate. Echilibrul just între adevărul sacramentului și caritatea pastorală poate fi stabilit pornindu-se de la realitatea primei căsnicii. Anumiți reprezentanți ai Bisericii pretind ca aceasta să insiste mai puțin astăzi pe juridism și mai mult pe aspectele personalist, psihologic și existențial în raportarea sa la divorțului recăsătorii, manifestând de pildă înțelegere în cazul în care prima căsătorie este iremediabil distrusă (eventual extinzând sfera nulității căsătoriei la mai multe circumstanțe), acceptând chiar o a doua căsătorie (inspirându-se din practica Bisericii Ortodoxe). În pastorație, se pune deopotrivă problema accederii divorțurilor recăsătorii la sacramente; pe aceeași linie a carității, anumiți păstori îi admit la spovadă și euharistie pe aceia care consideră prima lor căsătorie nulă în forul lor launtric, chiar dacă nulitatea nu poate fi dovedită exterior. Mai mult, chiar și în cazul în care prima căsătorie este considerată validă, acestora li se acordă posibilitatea ca, în urma unui colocviu cu un preot, să decidă în conformitate cu propria conștiință dacă se apropie sau nu de sacramentul euharistiei. Și totuși, cu toate că privește cu înțelegere orice persoană aflată în suferință, magisterul Bisericii afirmă în continuare, cu aceeași fermitate ca și odinioară, indisolubilitatea sacramentului căsătoriei. Nimeni, nici măcar papa, nu poate desface o căsătorie administrată valid și consumată (aceasta pentru că autoritatea Bisericii în materie de sacramente nu merge mai departe decât la a recunoaște și cultiva lucrarea lui Cristos în acestea). Biserica poate judeca dacă un sacrament a fost administrat în mod valid și, în afara invalidității primei căsătorii, ea nu poate recunoaște validitatea uneia ulterioare. Pentru cazuri extreme (violența sau nebunia unuia dintre soți) există posibilitatea

despărțirii, recunoscută de Biserică: există cazuri când aceasta este legitimă, dat fiind faptul că orice posibilitate de conviețuire este anulată. În astfel de cazuri, despărțirea este singura cale de a mai salva ceva din căsnicie, măcar respectul reciproc sau poate chiar elanul de a o lua de la capăt după ce rănilor se vor fi vindecat. Despărțirea nu înseamnă însă anularea căsătoriei; aceasta continuă, dar în alt fel. Din păcate, în acest domeniu, în multe state intervine legea civilă care, după un număr de ani, acordă din oficiu divorțul. Prevederile Bisericii în această privință – aparent nejustificate și în tot cazul înfierate ca retrograde de către societatea noastră – nu urmează spiritul legalist veterotestamentar, dar privesc spre adevăr; dacă Biserica ar legaliza divorțul și recăsătorirea ar distruge însăși temelia omenirii, orânduirea naturală înscrisă de Dumnezeu în creație. În privința accesului la celelalte sacramente – și mai ales la cele ale spovezii și euharistiei – magisteriul acordă divorțaților recăsătorii dreptul de a se spovedi și cumineca sub condiția abținței de la actul conjugal și neproducerii de confuzii în comunitatea creștină în privința învățaturii asupra indisolubității căsătoriei. Aceste două condiții sunt motivate atât dogmatic cât și pastoral. Din punct de vedere dogmatic, se pune problema legăturii dintre sacramente: fiecare sacrament exprimă iubirea lui Cristos, iar euharistia o exprimă în mod predilect; în căsătorie, soții sunt chemați să trăiască aceeași iubire indisolubilă, or, divorțul se opune acestei cerințe. Prin urmare, în principiu, divorțații recăsătorii nu corespund exigenței participării la euharistie. Dacă totuși ei conviețuiesc din rațiuni serioase – cum ar fi educația fiilor – și acceptă să se abțină de la actele care disting relația conjugală de orice altă relație, ei nu se opun în mod obiectiv indisolubității pretinse de prima căsătorie și, deci, iubirii definitive exprimate de Cristos în euharistie. Din punct de vedere pastoral, problema se pune la nivelul afirmării publice a indisolubității căsătoriei; dacă o a doua căsătorie nu ar împiedica accesul la sacramentul euharistiei, poporul credincios ar putea să se îndoiască, pe de o parte de caracterul indisolubil al căsniciei și, pe de altă parte, chiar de caracterul definitiv al iubirii lui Cristos manifestat în euharistie. Așadar, magisteriul respinge orice eventualitate ca divorțații căsătorii să acționeze după propria conștiință în privința accesului la euharistie, menținând cu fermitate cele două condiții mai sus amintite în virtutea afirmării caracterului definitiv al iubirii lui Cristos. Mai mult, cu toate că le acordă asistența spirituală cuvenită și sprijin în educația creștină a copiilor, Biserica pretinde ca divorțații recăsătorii să nu-și asume însărcinări bisericești în domeniul liturgic sau catehetic. Aceasta nu înseamnă că Biserica nu privește cu iubire și la aceste persoane, chiar dacă ele continuă să trăiască în relația specific conjugală; în fond, viața creștină nu se reduce la participarea la sacramente. De aceea, Biserica nu doar că nu îi excomunică pe divorțații recăsătorii (și, desigur pe cei care trăiesc în alte situații anormale în sfera vieții conjugale), ci chiar îi invită să participe activ la viața non-sacramentală a Bisericii, în care sunt exprimate credința și morala, întrucât Biserica se preocupă să conducă la viața veșnică întregul popor al lui Dumnezeu. Desigur, astăzi reflexia și practica Bisericii trebuie să se preocupe pentru aceasta să îmbine adevărul sacramentului cu caritatea pastorală, gășind căi concrete de a asista familiile, fie și în situații anormale. În tot cazul însă, în căsătorie vorbim despre un angajament definitiv întrucât este vorba despre o alegere personală, din iubire.

Or, iubirea are o componentă veșnică, independent de dificultăți sau circumstanțe; de aceea alegerea privește viața întreagă<sup>83</sup>.

### **În chip de concluzii**

Orice căsătorie este un proiect divino-uman îndrăzneț, care presupune o iubire concretizată într-o dăruire irevocabilă, beneficiind de harul sacramental; cum un astfel de angajament nu este scutit de încercări, este și mai plin de merit. El beneficiază însă de sprijinul constant al lui Dumnezeu, care poate transforma orice tristețe în bucurie, întărind inima membrilor familiei. Orice căsătorie este o mărturie în fața poporului creștin și a lumii, mai cu seamă într-o perioadă tulbură ca aceea a ultimelor decenii, care au cunoscut atacurile necredinței militante, invazia individualismului, secularizării, hedonismului și a altor false valori; în acest context, familia creștină poate și trebuie să demonstreze că Dumnezeu nu îl părăsește pe acela care crede în El și că este întotdeauna posibil să facă apel la harul sacramental. Soții creștini devin astfel deopotrivă în fața propriilor copii martori ai frumuseții, măreției și sfințeniei legăturii matrimoniale; aceasta este o șansă pentru viitor: vor mai exista familii sfinte, vor mai exista chemări sfinte la viața consacrată. Familiile creștine sunt chemate să dezvolte sămânța harului pentru a deveni pământul fertil în care pot crește valorile adevărate umane și creștine, fiind ferment de reînnoire în lume și Biserică<sup>84</sup>.

Biserica recunoaște problemele și dificultățile cu care se confruntă astăzi instituția familiei, fie din pricina înclinațiilor rele ale naturii umane, fie din pricina mentalităților dominante. Privindu-le cu înțelegere, dar și în lumina adevărului, ea propune, ca mamă și învățătoare, perspectiva sa dintotdeauna, deși mereu reînnoită, asupra căsătoriei și familiei, în conformitate cu planul lui Dumnezeu, așa cum rezultă el din Scriptură și tradiția Bisericii. Dumnezeu – care este iubire – a pus în centrul istoriei umane iubirea; El a creat omul ca bărbat și femeie, orânduindu-l la viața comunitară. Intenția primordială a lui Dumnezeu în privința bărbatului și femeii a fost însă deformată prin păcatul strămoșesc, iubirea lor având din acel moment mereu nevoie să fie reconstruită. Legământul statornicit de Dumnezeu cu Avraam și mai târziu cu întregul popor ales ca și legământul cel nou dintre Cristos și Biserica sa ilustrează ceea ce trebuie să fie în mod ideal căsătoria umană, de unde demnitatea iubirii umane; un model pentru orice cămin este Familia din Nazaret. Conform revelației, artizanul legământului soților este așadar însuși Dumnezeu. Bărbatul și femeia sunt diferiți, dar complementari și egali în demnitate; ei sunt chemați în căsătorie la comuniune, după chipul Treimii. Iubirea conjugală este fundamentul familiei și ea face obiectul unui sacrament al Bisericii. În căsătorie, trupul (și implicit dimensiunea sexuală) joacă un rol esențial, deși nu primordial. Căsătoria implică două principale scopuri: iubirea soților și fecunditatea; întrucât aceasta din urmă este o participare la însăși puterea creatoare a lui Dumnezeu, copilul este întruparea iubirii soților și dar de la Dumnezeu, ceea ce implică o demnitate deosebită. Nu vom vorbi însă despre fecunditate strict la nivel biologic, aceasta găsindu-și o prelungire firească în educație, atât la nivel uman, cât și la nivel creștin. Cu toate că planul lui Dumnezeu în privința familiei – atât la nivelul relației

<sup>83</sup> Fumagalli 2001, p. 509-516; Philippe 2003, p. 82-86; 93; 308-316; Sicari 2004, p. 51-54.

<sup>84</sup> Paul VI 1968.

conjugale, cât și la nivelul relației cu copiii și ceilalți membri ai familiei, mai ales persoanele în vârstă – poate fi trăit la modul ideal, soții beneficiind de harul sacramentului căsătoriei și viața familiei putând fi hrănită de celelate sacramente, rugăciune etc., azi dificultățile în această sferă par a fi atins proporții nemaipomenite. De aceea, sunt de subliniat în mod reînnoit – chiar și împotriva curentului – valorile perene ale căsătoriei și familiei, cum ar fi sensul suferinței, fidelitatea, indisolubilitatea, comuniunea etc.

Închei citând o celebră rugăciune pentru familii a sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea: „Dumnezeule, de la care vin orice paternitate și orice maternitate în cer și pe pământ, Părinte, care ești iubire și viață, fă ca fiecare familie de pe pământ să fie, prin mijlocirea Fiului tău, Isus Cristos, «născut din Femeie», și prin mijlocirea Spiritului Sfânt, izvorul iubirii dumnezeiești, un adevărat sanctuar al vieții și iubirii pentru generațiile care vin. Fă ca harul tău să călăuzească gândurile și faptele soților creștini spre binele familiilor lor și al tuturor familiilor lumii. Fă ca tinerele generații să găsească în familie un sprijin puternic pentru umanitatea lor și pentru creșterea lor întru adevăr și iubire. Fă ca iubirea, întărită de harul sacramentului căsătoriei să se vădească mai puternică decât orice slăbiciuni și orice dificultăți, pe care uneori le cunosc familiile noastre. Fă de asemenea – ți-o cerem prin mijlocirea Sfintei Familii din Nazaret – ca Biserica, în mijlocul tuturor neamurilor pământului să poată să-și îndeplinească cu rodnicie misiunea sa în familie și prin familie. Prin Cristos Domnul nostru, care este calea, adevărul și viața în veacul veacului. Amin.”

### 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

Fumagalli 2001: Fumagalli, Aristide, *Situazioni irregolari. Il dibattito teologico e pastorale*, *Rivista di teologia morale* 132/ 2001, p. 509-516

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*, *Exortarea 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)

Lorenzetti 2001: Lorenzetti, Luigi, L'etica della famiglia, *Rivista di teologia morale* 132/2001, p. 525-531

MCA: \*\*\* Le mariage dans les circonstances actuelles, *La documentation catholique* 2303, p. 1104-1107

Masseroni 1994: Masseroni, Enrico, *Famiglia, sei stata pensata da Dio*, Leumann, Editrice ELLE DI CI 1994

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)

Paul VI 1968: Paul VI, Discorso a gruppi di coniugi per il 25° di matrimonio (5. 10. 1968), [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1968/october/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19681005\\_matrimonio\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1968/october/documents/hf_p-vi_spe_19681005_matrimonio_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)



**IOAN MOLDOVAN, *PEDAGOGIE CREȘTINĂ. SĂ EDUCĂM  
DUPĂ MODELUL LUI ISUS,*  
EDITURA LOGOS '94, ORADEA 2005, 116 p.**

Începând din perioada apostolică și până astăzi, învățătura lui Cristos a servit drept termen suprem de comparație. Statul, familia, datoria, morala, toate s-au analizat și s-au raportat la creștinism. Urmărind desăvârșirea omului, creștinismul a propus un model de educație în care accentul cade întotdeauna pe suflet, pe spirit. Pedagogia creștină are în vedere dezvoltarea sentimentului religios și moral, idealul ei fiind Dumnezeu. Educarea în credință, sub o formă sau alta, a însoțit întotdeauna credința, fie că este vorba de nașterea sau de transmiterea ei. Specificitatea acestui învățământ rezidă în aceea că îl are pe *Cristos Învățătorul* drept model și sursă, cel a cărui pedagogie propune experimentarea unei relații personale cu Dumnezeu. El este Unicul Maestru/Învățător deoarece, spre deosebire de ceilalți maeștri ai lui Israel, în El există acea *legătură unică între ceea ce spune, ceea ce face și ceea ce este*. Evangheliștii vor fi primii care vor pune în valoare modalitățile originale ale învățământului lui Cristos.

Plecând de la recunoașterea acestor realități, conf. dr. Ioan Moldovan vine să ne propună în lucrarea de față câteva lecții de educație și instrucție, avându-l ca model pe Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Considerând că modelul Isus nu a fost niciodată depășit de dezvoltarea socială, a științei și a tehnologiei, autorul se inspiră în demersul său dintr-un text de maximă importanță pentru religia creștină, anume Evanghelia după sf. Ioan. Alegerea ni se pare fericită și de recomandat în același timp, întrucât mediul în care a apărut această evanghelie a încurajat nașterea unei școli teologice (școala ioaneică), formată dintr-un grup de discipoli ai apostolului Ioan, școală care a contribuit la cristalizarea unei adevărate pedagogii creștine. A patra Evanghelie este adesea numită Evanghelia „teologică” și de obicei îl numim pe sf. Ioan „Teologul” („*ho teologos*” în greacă) pentru că el reușește să ne prezinte într-o manieră aparte ce înseamnă Cristos pentru noi și pentru lume.

Structurată în patru capitole, cartea oferă interpretări pe marginea câtorva pericope evanghelice, devenind astfel nu numai un ghid pedagogic spre folosul educatorilor sau părinților, ci și un comentariu teologic, bazat pe o bibliografie care cuprinde lucrări aparținând unor nume sonore din domeniul exegezei și teologiei biblice: R. E. Brown, Xavier Leon-Dufour, A. Marchadour, B. Rigaux și alții.

În primul capitol, intitulat „Spre o pedagogie creștină” și având o factură introductivă, autorul explică motivul alegerii titlului lucrării, subliniind că orice model educativ uman am urma, pe lângă aspectele pozitive, el prezintă și aspecte negative, date fiind limitele firii umane. Un singur model educativ poate fi considerat fără reproș, acela al lui Isus Cristos. Urmându-l, se poate ajunge la o educație care „îl apropie mai mult pe om de semenul său și de Dumnezeu, putând accepta cu ușurință și învățătura creștină, cu un deplin rol modelator și formator” (p. 18). Fiind recunoscut ca Învățător nu numai de către oamenii simpli, ci și de către fruntașii iudeilor, fariseii, Isus a educat asemenea unui pedagog conștient de misiunea pe care o are, promovând

o adevărată filosofie a educației. Referitor la metodele sale de predare, Ioan Moldovan afirmă, în ton cu ultimele cercetări exegetice, că ele erau identice celor practicate în școlile rabinice, metode orale ca formă, dar esențial diferite în privința conținutului. Mântuitorul se prezenta ca interpretul autorizat al Legii, pe care o conduce la desăvârșire. El învăța cu o autoritate nemaîntâlnită, spre deosebire de cărturarii lui Israel, dornici să se ascundă în spatele autorității celor din vechime. Mesajului evanghelic i se adăugau întotdeauna explicații și exemple, parabole și vindecări ale bolnavilor de toate felurile (p. 24).

Vorbind cu ocazia sărbătorilor iudaice sau în zi de sabbat, în public sau în cerc restrâns, Isus explica sensul scrierilor Vechiului Testament, îi pregătea pe discipoli în mod gradat, urmărind nu numai formarea unor atitudini și comportamente exterioare, ci și transformarea lor lăuntrică, spirituală. Astfel, obiectivele pedagogice ale Mântuitorului au fost în mod strălucit atinse, iar cei doisprezece ucenici au devenit apostoli și mărturisitori ai credinței pe care s-a zidit Biserica. Capitolul întâi se încheie cu o primă concluzie potrivit căreia, deși nu-și află locul întotdeauna în cărțile de știință, Isus ar trebui să fie considerat modelul perfect de educator, exemplu pentru „conștiințele noastre de dascăli” (p. 32).

Al doilea capitol al lucrării - „Nevoia omenirii de un învățător model” - debutează cu o precizare metodologică venită din partea autorului: comentariile succinte pe firul Evangheliei ioaneice, implicând și o analiză psihopedagogică, au drept scop relevarea metodelor de „instruire” și „formare” promovate de Isus pe parcursul celor trei ani de activitate publică. Alegerea ucenicilor este un prim exemplu în acest sens. Procedeele de adresare către cei ce aveau să-i devină apostoli sunt diferite, în funcție de personalitatea și deschiderea fiecăruia față de Învățător. Întâlnirea cu Natanael (In. 1, 45-51) este considerată o lecție pedagogică, ce-l va face pe Natanael, „un adevărat israelit”, să-i atribuie Mântuitorului două titluri cu încărcătură teologică deosebită: „Fiul lui Dumnezeu” și „Rege al lui Israel”. Prin această lecție, Isus le vorbește discipolilor despre Glorificarea sa, despre Patimile, Învieră și Înălțarea sa la ceruri.

Dialogul lui Isus cu Nicodim (In. 3, 1-13) are un specific aparte. Nicodim, deși este învățător al lui Israel, ajunge mai greu la esența cuvintelor Mântuitorului: „Adevărat, adevărat îți spun: nimeni, dacă nu se va naște din apă și din spirit, nu va putea intra în Împărăția lui Dumnezeu” (In. 3, 5). Nașterea din spirit însemna ridicarea de la viața biologică și materială la un stil de viață pentru suflet, potrivit chemării Spiritului Sfânt (p. 44). Chiar dacă Isus îl mustră pe Nicodim, El nu-l respinge. Din contră, îl ajută să-și limpezească nedumerirea și să înțeleagă Scripturile, oferindu-i șansa schimbării sale profunde. Mai concret, cuvintele Fiului lui Dumnezeu scot în evidență realitatea că faptele sunt cele care îl duc pe om la mântuire sau la osânda veșnică. Fragmentul evanghelic oferă o lecție prețioasă atât celor din vechime, cât și pedagogilor de astăzi. Dascălii trebuie să devină modele de conduită pentru elevii lor și să arate unitate și consecvență între vorbe și fapte.

După părerea lui Ioan Moldovan, textul convorbirii lui Isus cu femeia samariteancă (In. 4, 1-30) are o semnificație educativă deosebită, arătând în ce fel poate

fi adus un suflet la credință. În centrul său de interes apare simbolul „apei vii”, transformată în izvor călăuzitor spre viața de veci și mântuirea sufletului. Femeia este desconsiderată, hulită, damnată, cunoscută fiind în acel timp aversiunea evreilor față de samariteni. Ea își regăsește prin credință demnitatea de om și este vindecată nu numai truște, ci mai ales sufletește. Mântuitorul a rămas un apropiat al celor aflați în suferință, în păcate și nevoi. A fost un dascăl nediscriminativ, deschis tuturor neamurilor, întregii omeniri, iubindu-i pe fiecare și sacrificându-se pentru toți. Din această perspectivă, spune autorul, se poate afirma că învățământul lui Isus „era unul de foarte mare actualitate, unul integrativ, mai ales că îi avea în vedere în primul rând pe cei bolnavi” (p. 54).

Următoarele „lecții” ale Învățătorului Isus, pe firul Evangheliei după sf. Ioan, ne sunt prezentate în capitolul al treilea al lucrării de față, numit în mod sugestiv „Spre o pedagogie a dăruirii și a iubirii”. Calitățile sale de pedagog (blândețe, înțelegere, dăruire) și disponibilitatea pentru cei suferinzi ies în evidență cu prilejul vindecării fiului slujbaşului împărațesc (In. 4, 46-53). Minunea a fost un semn pentru întreaga sa familie și a dus la descoperirea credinței adevărate. Ruperea de vechile modele de gândire și de unele tradiții goale, lipsite de conținut, „constituie o premisă pentru schimbarea mentalității și a conștiinței” (p. 59). Fragmentul referitor la episodul înmulțirii pâinilor (In. 6, 1-15) ilustrează din punct de vedere didactic faptul că Mântuitorul știa să alterneze diferite procedee pedagogice: demonstrația, exemplul sau parabola, analiza și explicarea unor fapte sau situații. Acestea erau urmate de așa-numitele *verificări* ale evoluției și progresului credinței ucenicilor, verificări care aveau ca scop cultivarea încrederii lor în Dumnezeu și în propriile forțe. Lecția de iertare oferită femeii prinsă în adulter (In. 8, 1-11) este o dovadă strălucită de tact pedagogic a Celui care îl trimite pe om întotdeauna la propria conștiință atunci când este vorba de a-i judeca prea aspru pe semenii săi.

Care a fost scopul minunilor săvârșite de Isus? Fără îndoială, răspunsul poate fi dat în registrul pedagogic și teologic: redând vederea unui orb, Cristos s-a manifestat ca fiind Lumina lumii; înviindu-l pe Lazăr, El a arătat că este Învierea și Viața. Iată de ce aceste minuni au fost reținute de Evanghelia sf. Ioan. Episodul învierii lui Lazăr (In. 11, 1-57), care deschide cel de-al patrulea capitol („Dragoste și umilință. Isus-Regele sclav”) al lucrării, precede, din perspectiva cronologiei ioaneice, ultima săptămână din viața lui Isus. El dă o profundă semnificație săptămânii Patimilor și Învierii. De fapt, înviindu-l pe Lazăr, Cristos își pecetluiește soarta, îndreptându-se spre moarte. Pentru ca Lazăr să aibă viață, Isus se îndreaptă spre Pățimire (cf. In. 11, 8. 16). În același timp, arătându-se victorios asupra morții, El oferă speranță tuturor discipolilor săi și nouă. Citându-l pe C. H. Dodd, renumit specialist în problema istoricității lui Isus, Ioan Moldovan afirmă că învierea lui Lazăr este ”dovada victoriei vieții asupra morții” (p. 88).

Intrarea lui Isus în Ierusalim (In. 12, 12-19) este văzută de către autor ca un punct culminant al activității publice a lui Isus. Valoarea educativă a acestei lecții rezidă în exemplul de umilință dat de Cel ce intră în cetatea lui David călare pe mânzul unei măgărițe. Nu numai parabolele și explicațiile erau instrumente de formare, ci în primul

rând exemplul viu, viața trăită alături de discipoli. Acest exemplu ne invită la meditație și conștientizare a priorităților din viața noastră, de părinți, de dascăli, de studenți. În calitate de pedagog, Cristos cunoștea cel mai bine legile predării și învățării. Acestea își ating scopul doar dacă se bazează în primul rând pe respectarea poruncii iubirii față de Dumnezeu și aproapele. Respectul pentru elevul încredințat spre educare ar trebui să fie caracteristica oricărui educator din toate timpurile. Autorul menționează faptul că „dacă toți cei ce educă ar lua la cunoștință și ar ține numai puțin seama de *modelul educației* oferit de Isus, rezultatele educației și instrucției ar fi cu totul altele” (p. 103).

Concluziile lucrării dascălului clujean au un caracter analitico-sintetic și sunt formulate plecând de la datele oferite de Evanghelia ioaneică. Ele reprezintă de fapt adevărate principii pe care s-ar putea clădi o pedagogie în slujba vieții și a omului contemporan. A vorbi astăzi despre modelul Isus este mai mult decât necesar, întrucât adevăratele modele lipsesc din societatea noastră sau, atunci când apar, ele au o existență efemeră. Doar Fiul lui Dumnezeu reprezintă modelul pedagogic ideal, prin metodele folosite pentru a transmite celorlalți mesajul său evanghelic, prin respectul oferit tuturor, prin comportamentul său exemplar. Împărtășim opinia potrivit căreia „Modelul Isus ar trebui mai bine cunoscut și aplicat în toate tipurile de activități instructiv-educative” (p. 106). Cartea se sfârșește într-o notă optimistă, plină de speranță și încredere în Cel ce este „calea, adevărul și viața” (In. 14, 6). Ioan Moldovan nu consideră că a epuizat subiectul și chiar de aceea lasă cititorilor bucuria de a desprinde și alte concluzii, care să aibă urmări benefice pentru fiecare. Bibliografia selectivă oferă tuturor posibilitatea continuării și aprofundării temelor aduse în discuție.

Fiind scrisă într-un stil accesibil și plăcut, fără să facă apel la explicații exegetice dificile, rezervate de obicei unui cerc restrâns de specialiști, lucrarea de față dovedește pricepera autorului, rigoarea sa științifică și nu în ultimul rând calitățile sale de educator. Toate acestea ne fac să credem că ea va fi bine primită de public și își va atinge scopul propus.

**Sorin MARȚIAN**