

Anul XLVIII

2003

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA

2

**Editura NAPOCA STAR
Cluj-Napoca**

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA

2

Editorial Office: Gh. Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca, Phone: 0264-405352

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

- Ernst Christoph SUTTNER, *Formarea preoților în Biserica Română Unită* ♦
Priesterausbildung in der Rumänischen Unierten Kirche 5
- Nicoleta MARȚIAN, *Noul Testament și cateheza primelor secole. Tema celor două căi* ♦ Le Nouveau Testament et la catéchèse des premiers siècles.
Le thème des deux voies..... 11
- Sorin MARȚIAN, *Rit și cult. Apariția, evoluția și diversificarea riturilor în biserică (secolele IV-XI)* ♦ Rite et culte. L'apparition, l'évolution et la diversification des rites dans l'Eglise (IVe-XIe siècles)..... 27
- Livia SUCIU, *Le problème de la donation dans les réductions phénoménologiques radicales et dans le déconstructivisme radicale. La donation: déformation, conversion, simulacre?* ♦ Problema donației în reduțiile fenomenologice radicale și în deconstructivismul radical. Donația: deformație, conversie, simulacru? 37

Livia SUCIU, <i>Problema donației la Husserl</i> ♦ Le problème de la donation chez Husserl	49
Cristian Florin SABĂU, <i>Ritualitate creștină și limbaj de televiziune. Simbol și tradiție, între dez-iluzie și împlinire</i> ♦ Ritualità cristiana e linguaggio televisivo. Simbolo e tradizione, fra des-illusione e compimento	65
Cristian Florin SABĂU, <i>Conștiința lui Christos în Dramatica teologică a lui H.U. von Balthasar</i> ♦ La coscienza di Cristo nella Drammatica teologica di H.U. von Balthasar	83
Alin TAT, <i>Statutul filosofiei la Iustin și Athenagoras</i> ♦ Le statut de la philosophie chez Justin et Athénagore	93
Alin TAT, <i>Notă despre statutul filosofiei în antichitatea târzie</i> ♦ Note sur le statut de la philosophie dans l'antiquité tardive	103
Florin PĂULEȚ SJ, <i>Can we Experience Grace ?</i> ♦ Putem experimenta harul?	109
Florin PĂULEȚ SJ, <i>Eucharist and Passover</i> ♦ Euharistie și Paște	115
Florin PĂULEȚ SJ, <i>The method in Karl Rahner</i> ♦ Metoda lui Karl Rahner	119
Călin SĂPLĂCAN, <i>Antropologia alianței</i> ♦ L'anthropologie de l'alliance	125
Sabin FĂGĂRAȘ OSBM, <i>Omul trupesc, sufletesc sau spiritual</i> ♦ L'uomo carnale, psichico o spirituale	129
Sabin FĂGĂRAȘ OSBM, <i>Cristo Risorto con lo Spirito Santo, l'Adempitore dell'Economia paterna</i> ♦ Hristos Înviatul cu Spiritul Sfânt, împlinitorul Iconomieii părintești	137
Sabin FĂGĂRAȘ OSBM, <i>Gesù Cristo, la pienezza della Rivelazione del Mistero</i> ♦ Isus Hristos, plinătatea Revelării Misterului	143

Recenzie:

Marius BOLDOR, Martin Heidegger, <i>Parmenide</i> , Traducere din germană de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Humanitas, București, 323 pagini	149
---	-----

FORMAREA PREOȚILOR ÎN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ

Ernst Christoph SUTTNER

ZUSAMMENFASSUNG. Priesterausbildung in der Rumänischen Unierten Kirche. Der Vortrag „Priesterausbildung in der Rumänischen Unierten Kirche“ wurde als Beitrag zu einem Symposium am Würzburger Ostkirchlichen Institut mit dem Gesamtthema „Theologenausbildung im Nachkommunismus“ verfaßt. Im ersten Teil schildert er, daß es in der Rumänischen Unierten Kirche nach einer Schulgründung in Blaj zur Ausbildung eines hervorragenden Schulwesens, zu einer beachtlichen Klerusbildung und außerdem in kürzester Zeit auch zu einer bedeutenden Gelehrtenschicht kam, die *Școala Ardeleană* heißt und in allen Handbüchern zur Geschichte der rumänischen Kultur mit höchsten Lobsprüchen bedacht wird, einerlei, ob die Autoren Freunde der unierten Kirche sind oder ihre schärfsten Widersacher. Der zweite Teil spricht von der brutalen Unterdrückung dieser Kirche und ihres Bildungswesens durch das Regime der rumänischen Volksdemokratie. Der dritte Teil beschreibt den Lebenswillen dieser Kirche, der sich unter anderem dadurch bezeugte, daß sie unmittelbar nach dem Sturz der Volksdemokratie daran ging, unter schwierigsten Bedingungen wieder Institute zur Priesterausbildung ins Leben zu rufen. Im vierten Teil ist von Maßnahmen die Rede, die man jüngst in der Rumänischen Unierten Kirche einleitete, um in absehbarer Zukunft wieder einen Klerus mit guter akademischer Bildung zu erlangen.

I.

După patru decenii în care accesul la viața publică i-a fost interzis, perioadă în care o formare a candidaților la preoție era posibilă numai în ilegalitate, Biserica Română Unită a trebuit să înceapă de la zero ceea ce în sens academic se numește formare preoțească. Această situație a fost creată prin forță de statul socialist totalitar pentru o Biserică cu o îndelungată tradiție școlară și care deja în ultimul sfert al secolului al XVIII-lea a produs ceea ce astăzi numim *Școala Ardeleană*, un factor hotărâtor în formarea culturii românilor.

Episcopul Bisericii Române Unite din Transilvania a hotărât să mute în anul 1738 reședința la Blaj, loc unde urmau să se întemeieze primele școli românești. În această nouă reședință episcopală a început în anul 1754 un gimnaziu pentru românii uniți în care învățământul era de orientare austriacă. Datorită ordinilor catolice care activau în școlile din Imperiul habsburgic și care au contribuit la formarea unui corp de dascăli, învățământul a căpătat o nouă dimensiune, în scurt timp fiind înființate noi instituții de învățământ.

Nu a trebuit să treacă decât o generație până să se formeze în jurul Blajului un cerc recunoscut de erudiți din Biserica Română Unită, care, după pregătirea școlară primită în Blaj sau în unul dintre gimnaziile catolice maghiare, au avut posibilitatea

să-și încheie studiile în una dintre școlile superioare maghiare, sau la Roma ori Viena. Așa s-a format deja menționata *Școala Ardeleană*, o pătură intelectuală românească, între care proeminenți au fost Samuil Micu (1745-1806), Gheorghe Șincai (1754-1816) și Petru Maior (aprox. 1761-1821). Întemeierea de școli, răspândirea de tipărituri, folosirea limbii poporului atât în scrierea teologică „erudită” cât și în editarea și răspândirea de manuale teologice și nu numai, a fost țelul noilor dascăli. Instrucția școlară pe care ei au primit-o atât în Blaj cât și în alte școli apusene, le-a facilitat integrarea lor în curentele culturale ale Europei Centrală. La aceasta s-a adăugat și faptul că ei erau familiarizați în Viena lui Iosif al II-lea cu ideile iluministe. Pentru ei a devenit o datorie de suflet întemeierea unor școli și răspândirea unor curente spirituale și sociale mai bune, nu numai printre uniți ci și printre ortodocși.

De la ei a rămas tradiția unui nivel intelectual ridicat la clerul unit și acesta a dăinuit până la momentul 1948 când statul totalitar a sufocat-o. Tradiția școlară din Biserica Română Unită a devenit în perioada ei de glorie un fel de catalizator și pentru întemeierea de școli preoțești ortodoxe, la început în Transilvania iar mai târziu și dincolo de Carpați. Școala Ardeleană este prezentată în toate manualele de istorie a României cu mari cuvinte de laudă, indiferent dacă autorul este un simpatizant al Bisericii Unite sau un adversar.

II.

După această expunere despre perioada de glorie din activitatea școlară a Bisericii Române Unite, să trecem la caracterizarea cauzelor care au condus la situația de criză de la începutul deceniului al IX-lea, moment în care a apărut situația deloc fericită când a trebuit să se înceapă din nou de la zero în formarea unei structuri academice educaționale pentru tinerii preoți uniți.

România a fost singura țară din blocul comunist în care după instalarea democrației populare nu s-a realizat o separare între Biserică și Stat. În locul acestui lucru, articolul 84 din Constituția din 1948 dispunea:

„Forma de organizare și de funcționare a cultelor religioase este reglementată prin lege.”

Pretenția ca viața internă a cultelor religioase să fie reglementată prin lege, așa cum stabilea prin constituție democrația populară românească, a fost total aprobată de Biserica Ortodoxă Română.¹ Totuși, Concordatul ratificat de România cu Sfântul Scaun la 1929 ar fi putut sta în cale. Prin el era recunoscut Bisericii Catolice dreptul de a-și alege singură forma de organizare. După decretul din 1948 și înaintea adoptării unei legi a cultelor și a uneia a învățământului, în care amestecul Statului în treburile

¹ Referitor la problema competenței în Dreptul bisericesc din Bisericile ortodoxe sudest-europene, vezi printre alții la Suttner, *Die orthodoxe Kirche und das Aufkommen der Nationalstaaten in Südosteuropa*, în: idem, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, p. 235-248.

FORMAREA PREOȚILOR ÎN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ

Bisericii era bineînțeles prezent, potențaii democrației populare din România au hotărât la 17.07.1948 denunțarea Concordatului cu Sfântul Scaun și abrogarea legii prin care acesta a fost ratificat (12.06.1929); astfel cele șase luni stipulate în Concordat în privința rezilierii lui nu au fost respectate.

În sensul dreptului la competență asupra vieții bisericești, Parlamentul român a adoptat la 1.12.1948 un „Decret pentru stabilirea situației de drept a fostului cult greco-catolic”, care declara desființată Biserica Unită împreună cu asociațiile, mănăstirile, fundațiile și instituțiile sale, respectiv organizațiile de orice fel. Decretul stabilea că fostele proprietăți treceau în proprietatea Statului român și împuternicea o comisie guvernamentală care să hotărască destinația acestor bunuri. Această comisie atribuia o parte din aceste bunuri Bisericii Ortodoxe Române iar celelalte, altor organisme. Prin aceasta orice posibilitate de învățământ pentru Biserica Română Unită devenea imposibilă.

Separarea dintre Biserică și Stat a fost realizată în România abia de către regimul revoluționar care a venit la putere după moartea lui Ceaușescu. În mod consecvent, la sfârșitul anului 1989 și începutul lui 1990, noul regim a declarat nul decretul din 1.12.1948. Prin aceasta, Biserica Greco-Catolică împreună cu toate organizațiile și asociațiile sale care fuseseră interzise, au fost din nou recunoscute ca legale. Autoritățile române nu au putut ridica nici o obiecție în momentul în care pentru vechile episcopii ale Bisericii Române Unite au fost instalați episcopi în mod public; ele nu au avut nici un motiv să conteste aceste acțiuni, că acest lucru nu s-ar fi petrecut fără nici un fel de consultare prealabilă cu regimul, așa cum ar fi ar fost necesar dacă România nu ar fi rupt Concordatul. În ceea ce privește fostele proprietăți confiscate la 1948, o parte din ele fiind trecute în patrimoniul Bisericii Ortodoxe, iar o altă parte având alți proprietari, Biserica Română Unită a putut primi prin hotărârea dată de regimul revoluționar, menționată mai sus, dreptul cel mult de a ridica pretenții; posibilitatea de a și folosi aceste proprietăți nu a urmat acestei hotărâri. Baza materială necesară pentru un nou învățământ teologic a rămas așadar în continuare minimal.

Și mai dificilă a fost situația în ceea ce privește personalul. După 40 de ani, foștii profesori, care ar fi putut avea experiență profesorală, erau dispăruți aproape toți. Chiar și cei care atunci au primit o formare profesorală de bază, dar nu au mai putut începe o carieră profesorală, au devenit între timp pensionari. Pe de altă parte, nu a existat o emigrație atât de puternică din Biserica Română Unită, așa cum a avut Biserica Unită din Ucraina, pe care Biserica să se poată sprijini în reconstrucția ei. Într-adevăr un mic număr de preoți români uniți pe care anul 1948 i-a găsit la studii în străinătate nu s-au mai întors în patrie, scăpând astfel de persecuție; aceștia sunt însă deja destul de înaintați în vârstă iar parohiile care au existat în unele țări occidentale pentru românii uniți au fost prea mici ca să fi putut forma și cadre tinere.

La aceasta se mai adaugă și faptul că al doilea Conciliu din Vatican a adus o importantă schimbare în Teologia Bisericii Catolice și că despre aceasta românii au putut cu greu obține informații. Singurul episcop instalat canonic pentru credincioșii catolici latini din România care a trăit în perioada Conciliului, era sub domiciliu obligatoriu iar la București era numit de către regimul comunist pentru acești

credincioși un prelat care însă nu figura în „Anuario Pontificio”. Regimul comunist i-a oferit acestuia chiar și un loc în Parlament. El nu avea deci nici un interes ca noua gândire teologică a Conciliului Vatican II să fie răspândită în România. Preoții uniți care activau în străinătate erau prea puțini ca să poată redacta această nouă gândire teologică în limba română și să o trimită în țară „pe căi ascunse”. Cine făcea pastorație pentru catolicii uniți era în ilegalitate iar cei care făceau activitate pastorală pentru catolicii latini se găseau într-o situație de „suspensie”, pe de o parte deoarece Constituția și Legea cultelor nu reglementase încă pentru ei ordinea de drept, iar pe de altă parte, ei erau sub controlul prelatului de la București amintit mai sus. Fluxul informațional dinspre Biserica Catolică către România a fost destul de sărac și din cauza faptului că Biserica Ortodoxă Română nu a trimis nici un observator la Conciliul Vatican II, putându-se astfel baza numai pe informații insuficiente.

Cenzura a reușit astfel să închidă granițele foarte bine noilor idei teologice. Bineînțeles că al doilea Conciliu din Vatican era un fapt recunoscut, așa cum cunoscut era și faptul că el aducea multe noutăți. Totuși, puțini dintre latini și uniți, nici unul dintre ortodocși și protestanți, aveau într-adevăr informații exacte despre ceea ce s-a întâmplat în Biserica Catolică.

Cum se poate fonda în asemenea condiții o formare teologică corespunzătoare necesităților de astăzi? Spre faza finală a democrației populare a fost permis unor catolici de limbă maghiară din Transilvania, precum și unora de limbă română din Moldova, să plece la studii la Roma putând astfel cel puțin începe un proces de informare. Uniții au fost însă total excluși de la aceasta.

III.

După patru decenii de ilegalitate, Biserica Română Unită dovedește o voință neînfrântă de viață. Unul dintre fenomenele privitoare la acest lucru este că Biserica Română Unită, în ciuda condițiilor grele de după căderea comunismului la 1989/1990, a început neîntârziat să pună bazele pentru o formare a viitorilor preoți.

Pentru a trece peste problemele materiale inerente începutului, sau cel puțin să le mai atenueze, numeroase cercuri occidentale au ajutat Biserica Română Unită într-un mod generos. Acest lucru l-a făcut în mod special fundația Renovabis, care a fost înființată de Conferința episcopală din Germania. Un deosebit de mare câștig pentru români a fost și faptul că lor le-a reușit în scurt timp să înființeze la centrul mitropolitan din Blaj și în orașele de reședință a episcopilor de Cluj-Gherla, Oradea și Baia Mare, școli de teologie.

Faptul că acest învățământ teologic a prezentat la început și lipsuri, nu miră pe nimeni. Unii dascăli care predau materiile teologice, deși erau destul de înaintați în vârstă, s-au pus totuși la dispoziția școlilor teologice; tinerii, care la fel s-au arătat dispuși să facă aceasta, nu aveau nici un fel de experiență în învățământ, ba mai mult, nu aveau suficientă formare pedagogică. Numai pentru așa-numitele „materii interdisciplinare” existau dascăli cu experiență. Din păcate însă ei nu stăpâneau destul

de bine aspectele teologice ale disciplinelor de specialitate. Pentru a da doar un exemplu concret: profesorii care predau Istoria bisericească, cunoșteau Biserica din studiile pe care le-au făcut în învățământul marxist unde ea era tratată ca o componentă a realității sociale din trecutul românilor. Acest lucru a trebuit să fie recunoscut chiar și în institutele ateiste, căci numai izvoarele bisericești și monumentele au făcut posibilă cunoașterea trecutului românilor și însemnătatea lor. Ceea ce totuși face ca Biserica să fie Biserica este nu latura sa sociologică ci în special cea teologică, lucru care dacă ar fi fost prezentat în expunerile lor, ele ar fi transformat expunerile lor într-un curs de Istorie bisericească cu substrat teologic. În perioada în care ei au fost însă la studiu, acest lucru nu era luat în considerare. Același lucru se poate spune și pentru profesorii care s-au pus la dispoziția materiilor „interdisciplinare”.

La toate acestea se adaugă faptul că, după această lungă izolare, învățătura Conciliului Vatican II nu era cunoscută destul de bine nici de către acel profesor care predă materii teologice principale și nici de către cel care venea dintr-un „domeniu profan învecinat”. Cei dintre ei care au absolvit studii de teologie au făcut acest lucru cu mult timp înainte de Conciliu iar cei care au studiat teologie în ilegalitate au primit numai frânturi dintr-un învățământ teologic. Ei au putut învăța numai din ceea ce dascălii lor păstrau în memorie din Teologia de dinainte de cel de-al doilea război mondial. Căci nu numai schimbul de informații cu vestul a fost întrerupt, ci și bibliotecile fostelor școli și parohii au fost în mare parte confiscate.

Noilor profesori trebuie să le fi venit foarte greu poziția Bisericii Catolice din Decretul despre ecumenism referitor la Biserica Ortodoxă deoarece numai cu puțin timp înainte de desființarea Bisericii lor, Papa Pius al XII-lea a făcut public în Enciclica „Mystici corporis” că doar cei care se află sub conducerea succesorului apostolului Petru, aparțin Bisericii. Catolicii, despre care vorbim, trebuie să fi căzut într-o mare îngrijorare datorită faptului că întreruperea legăturii lor cu Roma însemna și pierderea apartenenței lor la Biserica lui Christos. Acum Biserica Catholică se afla însă exact în acele decenii în care catolicii uniți se aflau în suferință. Ei făceau opoziție și din cauza faptului că țineau la concepția eclesiologică a Papei Pius al XII-lea, din care cauză au și fost persecutați ulterior. În favoarea unei vederi ecumenice mai deschise, ei s-au distanțat ulterior de concepția eclesiologică exclusivistă a Papei Pius al XII-lea.

De la credincioșii și preoții care veneau din ilegalitate, și bineînțeles și de la studenți, veneau întrebări către profesorii noilor institute de teologie, referitoare la noua orientare. Mulți dintre acești profesori erau însă ei înșiși în căutarea rezolvării contradicțiilor rezultate și în a le stăpâni. Dificultățile s-au înmulțit și din cauza faptului că circumstanțele din deceniile trecute au provocat lipsuri în formarea teologică și la mulți dintre clericii ortodocși, cu care uniții proaspăt reveniți la starea de libertate religioasă din cea de ilegalitate vor avea de-a face. Și aceștia nu gândeau și nu acționau întotdeauna conform noii orientări ecumenice.

La catolicii și ortodocșii din România este nevoie de o grijă și mai mare pentru învățătura teologică pentru ca generațiile viitoare să ia cunoștință cu ceea ce o mare parte din clerul și credincioșii lor, nu din vina lor proprie, nu au putut lua.

Se impune însă să se evite adoptarea noilor convingeri ecumenice de genul „să arunce primul piatra”, convingeri care se pot constata în noile școli teologice din cauza unor lipsuri în cunoștințe. Căci și în Bisericile apusene, care au avut libertate deplină, deschiderea ecumenică este până în ziua de astăzi destul de timidă.

IV.

În anul 1992 a fost înființată la Universitatea din Cluj, alături de cele trei Facultăți de Teologie deja existente, respectiv Teologie Ortodoxă, Teologie Protestantă și Teologie Romano-Catolică pentru catolicii de limbă maghiară și o Facultate de Teologie Greco-Catolică. În felul acesta avem în prezent la Universitatea clujeană o concentrare de patru Facultăți de Teologie, dintre care două au limba de predare româna iar două maghiara. Inițial la Facultatea de Teologie Greco-Catolică nu a existat specializarea Teologie Pastorală, aceasta având doar secțiile de Teologie-Litere și de Teologie Asistență Socială. Facultatea trăiește, ca să spunem așa din dublă privință, dintr-un „schimb pentru viitor” căci colegiul profesoral al Facultății se găsește în fața aceluiași dificultăți ca și institutele teologice ale Bisericii. Crearea unor cariere profesionale pentru absolvenții de studiu presupune în sensul celor spuse mai sus și câteva aspecte ale vieții publice.

„Schimbul pentru viitor” al acestei instituții a fost recent inițiat printr-o hotărâre a episcopilor Bisericii Române Unite luată în favoarea formării preoțești. Se impunea ca Institutele teologice să fie afiliate facultății. Pentru Seminarul preoțesc din Oradea această afiliere a fost deja realizată; pentru Seminarile din Cluj-Napoca și Blaj afilierea este în curs iar Seminarul din Baia Mare trebuie închis din cauza potențialului redus.

Învățământul din seminarii nu a putut avea decât efecte reduse deoarece profesori bine pregătiți nu pot fi aduși numai prin hotărâri episcopale. Totuși, pentru țeluri formative, care țin de ei și pe viitor, și mai ales pentru solicitările adresate tinerilor care au fost trimiși la studiu în străinătate, el are cele mai importante urmări. Biserica Română Unită, care în secolul al XVIII-lea era lideră în formarea culturii românilor, trebuie să aibă din nou în viitorul apropiat un cler cu nivel înalt de pregătire.

Traducerea Dumitru Deac

NOUL TESTAMENT ȘI CATEHEZA PRIMELOR SECOLE. TEMA CELOR DOUĂ CĂI

Nicoleta MARȚIAN

RESUME. Le Nouveau Testament et la catéchèse des premiers siècles.

Le thème des deux voies. La catéchèse est la tradition vivante du trésor de la foi de l'Église, un écho de la parole de Dieu. Le but de la catéchèse n'est pas seulement d'instruire le candidat au baptême sur ce qu'il faut croire comme chrétien, mais aussi de le convertir. Au commencement, la pensée chrétienne était imprégnée par le judaïsme. Par *voie*, le vocabulaire de l'époque désignait métaphoriquement la manière dont l'homme se conduit ou il fallait se conduire du point de vue morale, donc tout l'enseignement moral et doctrinal d'une communauté quelconque. Le thème des deux voies peut être rencontré dans le Nouveau Testament, où le mot apparaît cent fois.

Les écrits chrétiens des premiers siècles avaient un caractère moral et ils étaient centrés sur la présentation des deux voies. La Didachée et l'Épître de Barnabé, tous les deux datés dans le premier siècle, sont deux textes importants parmi ceux qui peuvent illustrer cette réalité. Nous pouvons ajouter à ces textes d'autres œuvres des Pères de l'Église qui traitent le thème des deux voies : Pseudo-Clément de Rome, Justin, Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Hermas. Par sa forme, la liturgie du baptême a une structure duale illustrant la situation de l'homme avant le baptême et après. L'idée de la conversion correspond à l'image du choix de la doctrine des deux voies.

Originea și sensul termenului „cateheză” în Noul Testament

Premisa parcursului catehetic al primelor secole o constituie kerigma. *Kerigma*, termen sinonim cu *evangelizare* și *misiune*, desemnează primul anunț al mesajului creștin¹. Acest anunț se adresează celor care ignoră Revelația biblică. *Cateheza* este tradiția vie a tezaurului de credință al Bisericii, un ecou al cuvântului lui Dumnezeu². Ea diferă de kerigmă, care este anunțul Veștii celei Bune și de omilie³ care este învățătura dată membrilor comunității creștine. Scopul catehezei este de a instrui candidatul la botez în tot ceea ce un creștin trebuie să creadă. Verbul grec *katechein/a catehiza*, ce înseamnă etimologic „a face să răsune un cuvânt la urechea unui auditoriu”,⁴ se află la originea întregului vocabular de cateheză și catecumenat⁵ și,

¹ Wackenheim, 1983, p. 5.

² *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, p. 433.

³ Omilia, numită ocazional și *predică*, reprezintă o formă ocazională de cateheză deoarece ea se înscrie în cadrul activității liturgice.

⁴ *Nouvelle Encyclopédie Catholique THEO*, 1989, p. 576.

vizează o învățătură a credinței destinată a face să se înțeleagă Revelația și coerența sa în ansamblul planului de mântuire al lui Dumnezeu. Acest cuvânt apare de opt ori în Noul Testament, (spre deosebire de noțiunea de teologie, de exemplu, care lipsește și apare abia mai târziu în limbajul creștin) fapt ce arată că menirea catehezei era prezentă încă de la originea Noului Testament. Sfântul Paul în epistolele sale este cel care creează într-o oarecare măsură o terminologie proprie inițierii creștine⁶. Ch. Wackenheim notează în acest sens: „Utilizând verbul comun *didaskein/a învăța*, Paul conferă o semnificație originală termenului *katechein* (termen rar și străin în limba religioasă a iudaismului⁷) desemnând cu el, aproape în sens exclusiv, învățământul creștin și în special cel al inițierii creștine”.

Verbul este compus din prefixul *kata* și verbul simplu *ècheo*. În Noul Testament întâlnim acest verb o singură dată sub această formă și o dată sub forma lui *ex-echeo* (ex=în afară de).

- „Chiar dacă aș vorbi în limbi omenești și îngeresti și n-aș avea dragoste aș fi o aramă sunătoare (*echeo*) sau un chimval răsunător” 1Cor 13,1.
- „...nu numai că de la voi a răsunat (*ex-echeo*) cuvântul Domnului prin Macedonia și Ahaia...” 1Tes 1,8.

Substantivul *echos* apare de patru ori în Noul Testament atunci când evocă zgomote diverse, Sinaiul, rumoarea vis-a-vis de Isus și de renumele său⁸, el desemnând nu numai sunetul metalului, al trâmbiței sau al valurilor, dar și sunetul venit din cer la Rusalii sau ecolul produs de cuvintele lui Isus.

- „Voi nu v-ați apropiat de un munte care se putea atinge și care era cuprins de foc, nici de negură și nici de întuneric, nici de furtună, nici de sunetul (*echos*) de trâmbiță...” Evr 12,18-19.
- „Va fi strâmtorare printre neamuri, căci nu vor ști ce să facă la auzul urletului (*echos*) mării și al valurilor” Lc 21,25.
- „Și i s-a dus vestea (*echos*) în toate împrejurimile” Lc 4,37.
- „Deodată a venit din cer un sunet (*echos*) ca vâjâitul unui vânt puternic și a umplut toată casa unde ședeau ei” F.Ap. 2,2.

Prepoziția *kata* semnifică *ceva de sus în jos/coborând/spre* pentru a indica direcția și scopul⁹. Împreună cu verbul formează *kat-echeo* termen pe care-l întâlnim în Noul Testament de două ori în formă activă și de șase ori în formă pasivă. În epistolele lui Paul îl întâlnim de două ori la activ și de două ori la pasiv.

- „...dar în Biserică voiesc mai bine să spun cinci cuvinte înțelese, ca să învăț (*ina katecheso*) și pe alții, decât zece mii de cuvinte în altă limbă” 1Cor 14,19 -

⁵ Termenul de *catecumen* menționat în Gal 6,6 și *catecumenat* desemnează starea celor care se pregătesc să primească botezul, dar și învățătura ce le este dată acestor candidați.

⁶ Wackenheim, 1983, p. 5.

⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁸ Moulton Beernaert, 4/1989, p. 378.

⁹ *Ibidem*, p. 379.

accentul este pus pe o relație de comunicare între creștini și pe creșterea în credință a întregii Biserici.

- „Cine primește învățătura (*katechoumenos*, la pasiv) în cuvânt să facă parte din toate bunurile lui și celui ce-l învață (*katechounti*, la activ)” Gal 6,6 - textul vorbește clar de cel ce dă și de cel ce primește învățătura credinței și Paul pune aici accentul pe realitatea unei comunități - comuniune, unind cei doi parteneri ai catehezei. Pentru Paul a catehiza implică de asemenea și o conviețuire, o împărtășire a bunurilor atât materiale cât și spirituale.
- „...care ști să faci deosebire între lucruri pentru că ești învățat (*katechoumenos*, la pasiv)” Rom 2,18 - termenul este folosit în legătură cu Tora, dar Paul precizează aici că, acest tip de cateheză poate reduce relația omului cu Dumnezeu doar la prescripțiile Legii.
- „El era învățat (*katechemenos*) în ce privește calea Domnului și vorbea și învăța amănunțit pe oameni despre Isus, măcar că nu cunoștea decât botezul lui Ioan” F.Ap. 18,25 - informația/instrucția despre calea creștină primită de Apolo este considerată o primă „cateheză” încă incompletă dar, care urmează a fi completată. Observăm că, deja în vremurile acelea sunt recunoscute diverse nivele ale catehezei, văzute într-o continuitate care merge de la inițiere la profunzime¹⁰.
- „Dar ei au auzit despre tine (*katechetesan peri sou*) că înveți pe toți iudeii, care trăiesc printre neamuri...” F.Ap. 21,21.
- „... și astfel vor cunoaște toți că nu este nimic adevărat din cele ce au auzit despre tine (*katechental peri sou*), ci că și tu umbli întocmai după rânduiială și păzești Legea.” F.Ap. 21,24. În ambele mențiuni este vorba de sensul mai larg al termenului cateheză, utilizat nu pentru a desemna un proces de instruire/învățare, ci unul de informare.
- „ca să poți cunoaște astfel temeinicia învățăturilor, pe care le-ai primit prin viu grai (*peri on katechetes logon*, la pasiv)” Lc 1,4 - Luca folosește termenul desemnând învățătura pe care a primit-o Teofil, probabil în mod asemănător lui Apolo, și considerând că Evanghelia va fi pentru acesta o aprofundare a mesajului creștin¹¹.

Termenul de *catecumenat*, despre care am pomenit mai sus, desemnează atât starea celor care se pregătesc să primească botezul, cât și învățământul specific care le este dat. Catecumenii sunt persoane deja convertite, dar care trebuie să se inițieze în comportamentul creștin și în celebrarea sacramentelor. În Biserica veche, acest stagiu putea dura câțiva ani. Odată cu generalizarea botezului celor mici, în jurul secolului IV, cateheza tinerilor botezați va înlocui, puțin câte puțin, instituția catecumenatului.

¹⁰ Murlon Beernaert, 4/1989, p. 384.

¹¹ *Ibidem*, p. 386

Izvoarele folosite

Cele mai bogate în informații pentru evoluția și practicarea catehezei în primele trei secole sunt izvoarele scrise literare. Ele ne oferă detalii pe care izvoarele arheologice vin să le confirme, fără însă a aduce elemente noi. Izvoarele pe care le-am folosit s-au constituit, pe de o parte, în scrierile neotestamentare, iar pe de altă parte, în epistolele creștine ale primelor secole și în scrierile părinților apostolici și ale părinților apologeți. Aceste izvoare sunt opere catehetice elaborate în funcție de nevoile reale ale comunităților în care au apărut. Literatura creștină veche constituie un grup important de documente ce conțin maxime de morală și reguli de disciplină, expuse prin intermediul cuvintelor apostolilor.

Scrierile neotestamentare sunt citate mai des de Sfinții Părinți începând cu anul 150. Iustin Martirul citează în *Apologiile* sale fragmente din evangheliile, din epistolele pauline și din câteva epistole catolice. Irineu din Lyon și Tertulian au subliniat în repetate rânduri ideea că Noul Testament este o sursă de adevăr ce își are originea în tradiția apostolilor. Prima listă a cărților Noului Testament este conținută în Canonul Muratorian, termen care vine de la numele savantului italian Ludovico Muratori (1672-1750), care a descoperit acest document în Biblioteca Ambroziană din Milano. Lista i-a fost atribuită lui Hippolyt din Roma. Ea este o dovadă că în acea perioadă Noul Testament era cunoscut în capitala Imperiului Roman. În perioada lui Eusebiu din Cezareea canonul Noului Testament se definitivează ca structură prin acceptarea celor 27 de cărți care îl compun de către toate comunitățile creștine. O parte din lucrările care nu au intrat în canonul Noului Testament au devenit, de fapt, primele scrieri creștine, considerate neinspirate, dar cu o valoare parenetică și morală deosebită. Un exemplu concludent este *Epistola lui Barnaba* sau *Păstorul lui Hermas*, lucrări care în unele manuscrise unciuale apar ca făcând parte din Noul Testament.

Scrierea care ne oferă cele mai multe informații catehetice este *Didahia* sau *Doctrina celor doisprezece apostoli*, lucrare ce constituie un adevărat document creștin și al cărui autor este necunoscut. Manuscrisul datează din anul 1056 și a fost descoperit în 1875 de mitropolitul Filotei Bryennios. Cele 16 capitole care alcătuiesc textul ne oferă o cateheză morală, un compendiu liturgic, instrucțiuni bisericești și probleme legate de parusie. Pentru studiul nostru ne-a fost foarte utilă partea referitoare la cateheza morală cuprinsă în capitolele I - VI, parte inspirată din doctrina celor două căi, doctrină prezentă și în Noul Testament. Ea se constituie într-un fel de catehism moral¹² folosit pentru instruirea catecumenilor. **Legătura sa cu Noul Testament este evidentă: din cele 552 de cuvinte, 504 sunt comune cu acesta**¹³.

Informații utile pentru cercetarea noastră ne oferă *Epistola lui Barnaba*. Scrisoarea se împarte în două părți una dogmatică sau didactică și alta morală, aceasta din urmă

¹² Cabrol, 1910, 2532.

¹³ Cabrol, 1910, 2540.

tratând despre tema celor două căi, temă preluată din Noul Testament și utilizată în cateheză primară. Acest document este un izvor prețios deoarece expune și idei referitoare la raportul dintre Vechiul și Noul Testament. Tot atât de valoroase sunt *Epistolele către corinteni* ale lui Clement din Roma (chiar dacă a doua nu este considerată autentică). Prima dintre ele critică viciile unor membrii din comunitatea creștină de la Corint, încurajând practicarea virtuților, mai ales cea a umilinței și a ascultării. Importanța scrisorilor constă în faptul că ele prezintă adevărate liste de virtuți și păcate, elemente ce atestă caracterul moral al operelor. Asemenea Epistolei lui Barnaba, *Păstorul lui Hermas* prezintă instrucțiuni date de diferite personaje trimise de Dumnezeu, poruncile celei de a doua părți, de exemplu, constituindu-se într-un mic cod moral. Acest izvor este un document valoros care descrie viața comunității creștine romane.

O altă categorie de scrieri folosite sunt operele părinților apologeti. Apologiile sunt un fel de precateheză, o abilitate pedagogică de a obișnui spiritele cu doctrina creștină. Ele erau destinate a pregăti calea și a arăta celor interesați obstacolele ce trebuie depășite. În această categorie amintim cele două *Apologii* ale sfântului Iustin, *Dialogul cu iudeul Tryfon* care expun doctrina creștină. Ele ne arată, printre altele, modul în care creștinii se consacră lui Dumnezeu prin taina botezului și felul în care era celebrată Euharistia în comunitățile creștine. Tratatul *De baptismo* aparținând lui Tertulian arată care este învățătura Bisericii despre botez, referindu-se la toate aspectele rituale și spirituale ale acestui sacrament. În același registru se situează lucrarea *Tradiția apostolică* a lui Hippolyt din Roma, un excelent manual de cateheză baptismală și catecumenat. Prin tematica largă abordată, autorul ne oferă elemente importante despre viața comunității creștine.

Un alt izvor util cercetării noastre este lucrarea *Pedagogul*, scrisă de Clemente Alexandrinul. Acest manual de educație moral-creștină vorbește despre Cristos ca model al pedagogului desăvârșit, cel care îl însoțește pe creștin în viața de zi cu zi. **Tema Pedagogului face aluzie la imaginea Bunului Păstor prezentă în Noul Testament: așa cum Păstorul își însoțește turma sa spre mântuire, așa și Pedagogul este călăuză pentru învățăceii săi pe calea spre desăvârșire.** Scrierea se încheie cu un imn adresat lui Cristos. Planul de mântuire pregătit tuturor și revelat prin Isus Cristos este transmis umanității prin misiunea apostolilor călăuziți de Spiritul Sfânt. Despre acest plan vorbește Irineu din Lyon într-o lucrare cu caracter sintetic numită *Mărturia predicării apostolice*. Acest izvor poate fi considerat un tratat de doctrină creștină.

Toate izvoarele patristice pomenite aici, care au evoluat în timp sub aspect lingvistic și doctrinar, **au păstrat o legătură continuă cu izvorul lor autentic, adică scrierile vetero și neotestamentare.** Așa se explică caracterul lor misionar și catehetic.

Esențialul catehezei primelor secole

Cateheza, 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 Dumnezeu¹⁴. El este Unicul Maestru/Învățător Mt 23,8 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*.

În epoca post-apostolică linia neotestamentară este urmată cu multă ardoare¹⁵ în învățămîntul catehezei și acest lucru se manifestă în esențialul conținutului pregătirii catehetice din primele trei secole. Cateheza primelor secole se adresa adulților veniți să ceară Bisericii pregătirea în vederea primirii botezului. Cei care erau interesați personal de mesajul creștin puteau fi admiși în instituția catecumenatului; aici credința lor trebuia să se maturizeze pe parcursul catehezei până în momentul botezului¹⁶. Desigur că Biserica veche a botezat și copii, dar numai atunci când părinții creștini răspundeau pentru copilul lor. Abia după Augustin, într-un context de creștinătate deja stabil, modelul catecumenal va fi dat uitării și se va generaliza practica botezării copiilor mici.

Cateheza era în primul rînd *o explicație*, o prezentare a elementelor de credință ce avea drept scop înțelegerea acestora. În acest sens ea are un caracter concret, deoarece catecumenul este pus în fața unor lucruri concrete: evenimentele istoriei sfinte, articolele simbolului de credință, riturile sacramentelor. Dar aceste realități se cer a fi bine înțelese, deoarece ele sunt prin esență misterioase. Ele se exprimă prin intermediul cuvintelor, imaginilor, gesturilor împrumutate din viața curentă, dar au un conținut divin. ***Tocmai acest conținut dorește cateheza să-l facă înțeles, nu numai printr-un cunoaștere discursivă dar mai ales printr-o educare la credință.*** Credința dă naștere speranței, iar speranța se deschide carității. Privită din acest punct de vedere, cateheza este o educație în virtuțile teologale. De aceea, așa cum menționează Părinții Bisericii, rolul catehetului nu este numai de a expune o înșiruire a faptelor istoriei sfinte, pentru a încărcă memoria cu date și cu liste de regi, ci a puncta esențialul, articulînd istoria mântuirii și conținutul teologic¹⁷. De exemplu, cateheza dogmatică prezintă în debutul ei o listă cu numele și titlurile lui Cristos din Noul Testament. Această parte, pe care o întâlnim și în *Comentariul Evangheliei după Ioan* a lui Origen, nu este numai un inventar dar și o elucidare a sensului autentic al diferitelor expresii utilizate pentru a-L denumi pe Fiul lui Dumnezeu¹⁸. Aceeași metodă o regăsim și în cateheza sacramentală care are drept scop explicarea simbolisticii autentice a acestor rituri.

Cateheza este așadar, în primul rînd o explicare elementară a evenimentelor, dogmelor sau riturilor ce aparțin credinței creștine. În al doilea rînd, cateheza este *o demonstrație* avînd drept scop justificarea actului de credință¹⁹. Această demonstrație

¹⁴ Chevalley, 1992, p. 142.

¹⁵ Lods, 1966, p. 12.

¹⁶ Pe de altă parte, trebuie să notăm și un fapt ce a constituit un factor de consolidare în sânul Bisericii: transmiterea ereditară a credinței în sânul familiilor creștine. Mai mulți discipoli de ai Sfântului Iustin întrebau fiind de acesta asupra credinței lor, răspundeau: „Noi am primit această profesiune de credință de la părinții noștri”, cf. Plinval, 1946, p. 49.

¹⁷ Hamman, 1980, p. 13

¹⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁹ *Ibidem*, p. 14.

presupune degajarea unor legi de credință, adică stabilirea unor corespondențe între diferitele maniere de a acționa ale lui Dumnezeu în diverse etape ale istoriei mântuirii (legătura între Noul și Vechiul Testament). În cateheza dogmatică, acest aspect se inspiră din însăși maniera lui Cristos care a explicat discipolilor din Emaus că evenimentele Patimilor și ale Învierii au fost anunțate de Vechiul Testament, încă din epoca regilor și a profeților conform Lc 24,13-27.

De asemenea Paul, în scrisoarea către corinteni spune că Isus a înviat „*așa cum e scris în Scripturi*”. În cateheza sacramentală această demonstrație consistă în a arăta o analogie între acțiunile lui Dumnezeu în Vechiul Testament și sacramentele Bisericii. **Tipologia sacramentală își are punctul de plecare în Noul Testament. Relația dintre mana din deșert și Euharistie este ioanică, iar cea a traversării mării roșii și a botezului este pauliniană.** Tertulian, de pildă, în *De Baptismo*, prezintă mai întâi marile figuri baptismale ale Vechiului Testament și apoi cele ale Noului Testament: nunta din Cana, scaldătoarea Betsaida²⁰. Acest lucru demonstrează, în cazul sacramentelor, continuitatea în Biserică a intervenției lui Dumnezeu în Vechiul și Noul Testament.

Formarea practică a constituit în primele secole esențialul catehezei baptismale. Cei mai vechi martori ne informează asupra situației din secolul II, atât la Antiohia cât și la Roma. După cum afirmă *Didachia*²¹ celebrarea botezului se înscrie ca o continuare a unei cateheze morale făcută după principiul celor „două căi”. Această pedagogie moștenită din iudaism, consistă în a prezenta candidaților cele două căi care se deschid în fața lor, calea morții și calea vieții. Catecumenul este îndrumat să adopte un comportament moral în care să nu existe ambiguitate, acest lucru cerându-i-se chiar înainte de a fi botezat.

Această insistență asupra formării practice ne poate surprinde astăzi, dar ea rămâne pertinentă pentru acel timp când, adeziunea la Cristos implica o ruptură radicală cu elementele unei vieți sociale impregnată de păgânism.

a) Tema celor două căi în scrierile Noului Testament

Gândirea creștină de la începuturi a fost impregnată de iudaism. Vocabularul epocii, prin „*cale*” desemna metaforic *maniera în care omul se conducea sau trebuia să se conducă, și prin urmare totalitatea învățământului moral și doctrinal al unei anumite comunități*. Teoria celor două căi o întâlnim în Noul Testament²² unde, cuvântul apare de 101 de ori. În Faptele Apostolilor, care utilizează un vocabular ce amintește de textele Qumranului, termenul de „*cale*” este folosit pentru a desemna doctrina creștină, și grupul celor care o urmează F.Ap. 9,2; 18,25-26; 19,9,23; 22,4;24,14,22. Doctrina celor două căi este presupusă în multe dintre epistolele neotestamentare, „*Calea*” însemnând în mod *evident „calea adevărului”*

²⁰ Tertulian, 1952, p. 74.

²¹ Scriere compozită ce urcă până în prima parte a secolului I și despre care ne vom ocupa mai amănunțit în capitolul IV.

²² Baudry, 1999, p. 70.

2Pt 2,2 și a luminii, „*calea Domnului*”, „*calea lui Dumnezeu*”, „*calea mântuirii*” F.Ap. 18,25-26; 16,17 care se opune căii pierzaniei.

În aceeași linie, cele trei evangheliile sinoptice vorbesc despre un dialog în care interlocutorul se adresează lui Isus ca unui „*Învățător care învață calea lui Dumnezeu în adevăr*” Mt 22,16; Mc 12,14; Lc 20,21. În plus, Matei, evanghelistul cel mai stimat de iudeo-creștini²³, ne spune despre „*calea dreptății*”, „*căile lui Dumnezeu*” Mt 21,32; 22,16. El este cel care prin cuvintele lui Isus expune formulări tipice învățământului celor două căi: „*Intrați pe poarta cea stâmtă. Căci largă este poarta, lată este calea care duce la pierzare, și mulți sunt cei care intră pe ea. Dar strâmtă este poarta, îngustă este calea care duce la viață, și puțini sunt cei ce o află*” Mt 7,13-14. Cu toate acestea, în predica de pe munte, mențiunea celor două căi nu este făcută decât tangențial; ea nu este plasată la începutul predicii ca ceva care ar structura ansamblul recomandărilor așa cum o găsim în expunerile sistematice despre cele două căi. Totuși, dacă avem în vedere ansamblul temelor care urmează, putem considera această doctrină ca o concluzie a învățăturilor care o preced. La Luca, tema celor două căi este folosită în profetia mesianică a lui Zaharia. Mesia lui Dumnezeu, „*astrul dimineții*” este identificat cu lumina și este trimis celor care „*se află în tenebre și în umbra morții*”, conducându-i pe oameni „*pe calea păcii*” escatologice, pe „*calea vieții*” Lc 1,76-79. Evanghelistul Ioan merge mai departe identificând calea Domnului cu însuși Isus Cristos: „*Eu sunt Calea...*” In 14,6. Opoziția între cele două căi este prezentată într-un mod net la Ioan în capitoul 3, versetul 19 prin intermediul luminii și al întunericii: „*Dumnezeu este lumină și în El nu este întuneric. Dacă zicem că suntem cu El și umblăm în întuneric, mințim, și nu trăim adevărul. Dar dacă umblăm în lumină, după cum El însuși este lumină, avem parte de viață cu alții*” 1In 1,5-7.

În epistolele pauline (texte care știm că sunt mai vechi decât evangheliile) întâlnim aceeași retorică a contrariilor: „*Ce înțelegere poate fi între Cristos și Beliar? Sau ce asociere între cel credincios și cel necredincios?*” 1Cor 6,15 sau în Gal 5,16-25 unde Paul reia tema celor două căi fără însă a utiliza termenul - calea Spiritului duce la bine, cea a trupului duce la rău. De asemenea în 1Cor 12,31 ne este spus: „*Eu vă voi arăta o cale nespūs de bună*” - frază care nu trebuie separată de versetele următoare care introduc întreaga secvență despre *agape*/caritate, *calea creștină prin excelență*²⁴. În aceeași linie se înscrie și declarația lui Paul din Faptele Apostolilor în care el explică regelui Agripa sensul misiunii sale între evrei și păgâni „*Te-am ales din mijlocul norodului acestuia și din mijlocul Neamurilor la care te trimit, ca să le deschizi ochii, să se întoarcă de la întuneric la lumină, și de sub puterea Satanei la Dumnezeu*” F.Ap. 26,17-18. La baza acestei declarații care folosește un vocabular arhaic stă doctrina celor două căi, aplicată de data aceasta la mesajul evanghelic.

În final, putem afirma că, toate aceste aluzii la tema învățământului iudaic despre cele două căi, atestă faptul că această doctrină era clară pentru cititorii

²³ Baudry, 1999, p. 72.

²⁴ Baudry, 1999, p. 73.

contemporani. Tocmai de aceea simbolismul celor două căi s-a răspândit în primele comunități creștine și a fost utilizat în scrierile creștine ale primelor trei secole.

b) Doctrina celor două căi în tradiția apostolică

Scrierile creștine ale primelor secole aveau în general un caracter moral și adesea erau centrate asupra prezentării celor două căi. *Didahia* intitulată și *Doctrina celor doisprezece apostoli* și *Epistola lui Barnaba*, ambele datate din secolul I, sunt două dintre textele care ilustrează în mod evident acest fapt. Acestea li se adaugă alte lucrări ale Sfinților Părinți ale primelor trei secole, care tratează tema celor două căi: Pseudo-Clement din Roma, Iustin, Irineu din Lyon, Clement din Alexandria, Hermas.

Rod al gândirii iudeo-creștine *Didahia*, document catehetic foarte important pentru această perioadă, este cotermporan cu evanghelia după Luca, Faptele Apostolilor și Epistola către Timotei a lui Paul. Documentul are o viziune particulară asupra moralei creștine, (considerat a fi chiar primul manual de morală, de liturghie și de prescrieri disciplinare²⁵) scris de un anonim, probabil în Palestina. Autorul aduce o expresie personală asupra „celor două căi”, idee ce îmbină optica iudaică cu cea grecească, metodă folosită în instruirea prozelitilor în sinagogile grecești.

Fără nici o altă introducere prealabilă, scrierea enunță teza ce caracterizează prima parte: „**Sunt două căi: una a vieții și alta a morții, dar diferența între ele este mare**”²⁶ urmată de explicarea fiecăreia dintre ele: „*iată calea vieții: în primul rând, îl vei iubi pe Dumnezeu care te-a creat; în al doilea rând, pe aproapele tău ca pe tine însuși*”²⁷. Aceste enunțuri inspirate din Mt 22,37-39 sunt preambulul regulii de aur ce urmează imediat în text „și tot ceea ce ție nu-ți place să-ți faci altul, nici tu să nu-i faci lui” (conform textului din Mt 7,12). Conținutul acestui învățături evocă, fără nici o îndoială, cuvintele lui Isus. Singura diferență este că în textul Didahiilor regula este formulată printr-o negație, în timp ce în textele evanghelice ea ne apare în formă pozitivă: „*Tot ceea ce voi vreți să vă faci alții, faceți-le și voi lor*” Mt 7,12-14; Lc 6,31. Sentința finală din articolul 4,13 este o adaptare din Apocalipsă 22,19 „*Tu vei păstra ceea ce ai primit, fără a ajuta sau a omite nimic*”.

Odată afirmat principiul legăturii omului cu Dumnezeu și cu aproapele, documentul explică drumul vieții, urmând îndeaproape Predica de pe munte din evanghelia după Matei²⁸. În continuare Didahiile tratează despre desăvârșirea evanghelică, pomană, a doua poruncă, ocolirea răului, binefacerea, datoriile față de

²⁵ Altaner, 1941, p. 44.

²⁶ Didaché, 1,1,1963, p. 37.

²⁷ *Ibidem*, 2,2, p. 38

²⁸ „Acum, doctrina celor două cuvinte este aceasta: Binecuvântați-i pe cei ce vă blestemă și rugați-vă pentru dușmanii voștri. Într-adevăr dacă îi iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată vi se cuvine? Nu fac la fel și păgânii? Dar voi iubiți-i pe cei ce vă urăsc și să nu aveți nici un dușman. Abțineți-vă de la poftele cărnii și trupului. Dacă cineva te lovește peste partea dreaptă, întoarce-i-o și pe cealaltă și vei fi desăvârșit; dacă cineva te silește să faci o mie de pași, mai du-te cu el încă două mii; dacă cineva îți ia mantaua, dă-i și tunica; și dacă cineva îți ia ce-i al tău, nu i-l cere înapoi, chiar dacă ai putea.” Didaché, în *Les écrits des pères apostoliques*, 1963,1,3-4, p. 38.

comunitate și familie, mărturisirea greșelilor, drumul morții, precepte generale. Odată primită instrucția în legătură cu morala creștină, catecumenul primea o instrucție asupra istoriei evanghelice bazată pe evanghelia după Matei. După botez, primele cuvinte în Dumnezeu erau cele ale rugăciunii Tatăl Nostru și apoi participarea la Euharistie. Pe lângă caracterul catehetic, Didahia ne oferă și anumite prescripții liturgice și morale privind Botezul, ajunul, celebrarea euharistică de duminică, precum și informații despre apostoli, profeți și învățători.

Opoziția celor două căi ne apare aici ca un procedeu pedagogic²⁹ folosit pentru învățământul catecumenilor: „*Cu cei care se vor boteza procedați astfel: după ce i-ați învățat tot ceea ce a fost până aici, boteza-ți-i în numele Tatălui și al Fiului și al Spiritului Sfânt*”³⁰. Acest lucru ne confirmă ceea ce am prezentat deja în capitolele anterioare, faptul că **pregătirea catehetică pentru botez avea o dominantă morală, explicarea misterelor fiind făcută abia după inițierea baptismală.**

Epistola lui Barnaba, text ce datează tot din secolul I, spre deosebire de Didahia care vorbește prima dată de cele două căi și apoi despre alte precepte creștine, integrează -destul de artificial - doctrina celor două căi în expunerea literară³¹. În epistolă Isus este prezentat ca fiind noutatea radicală care ne ajută să înțelegem trecutul, explică prezentul și oferă un sens viitorului³². Epistola prezintă această doctrină accentuând sensul dualismului: „*Există două căi de învățatură și de acțiune/ de doctrină și de autoritate: cea a luminii și cea a întunericului; dar mare este diferența între cele două. Una este a îngerilor lui Dumnezeu care conduc spre lumină, cealaltă a îngerilor lui Satana. Dar unul este Dumnezeu, încă de la origini și din eternitate, și altul este Satana prințul timpului prezent, timpul neliniștilor.*”³³ Cele două lumi se opun și ele sunt aici personalizate prin intermediul numelor lui Dumnezeu și al Satanei. Influența scrierilor neotestamentare este mai puțin prezentă aici, epistola făcând aluzie în principal la cele veterotestamentare. Există totuși câteva referiri care trimit la Matei în articolul 4,14 „*Un lucru încă la care trebuie să vă gândiți, ..., așa cum spune Scriptura, mulți sunt chemați, dar puțini sunt aleși*”³⁴ Mt 20,12-6; 22,14 sau la 1Pt 1,17 „*Dumnezeu va judeca lumea cu imparțialitate, fiecare va primi ce i se cuvine*”³⁵.

Scrisoarea către corinteni a lui Pseudo-Clement din Roma (sau a doua epistolă a lui Clement din Roma), redactată spre anul 150 reflectă într-un mod clar doctrina celor două căi. „*A dori să ai lucrurile acestei lumi, înseamnă să te abați de la calea dreptății*”³⁶ de aceea „*trebuie să alergi spre calea cea dreaptă*”³⁷. Optând pentru această cale, ce presupune o alegere fundamentală între Dumnezeu și Mamona, persoana trece de

²⁹ Baudry, 1999, p. 77.

³⁰ Didaché, 7,1,1963, p. 44.

³¹ De altfel, variantele din secolele II și III exclud această teză cf. Baudry, 1999, p. 79.

³² *Mort et vie dans la Bible*, 1979, p. 51.

³³ *Épître de Barnabé*, 1971, p. 18.

³⁴ *Ibidem*, p. 104.

³⁵ *Ibidem*, p. 103.

³⁶ *Deuxième épître de Clément de Rome* (V, 7), în *Les Ecrits des pères apostoliques*, 1963, p. 120.

³⁷ *Ibidem*, p. 121 (VII, 3).

la moarte la viață. În prezentarea acestei opoziții autorul se inspiră din textele de la Matei și Luca: Mt 6,24; Lc 16,13. „*Domnul a spus: Nimeni nu poate servi la doi stăpâni; Dacă vrem să-i slujim și lui Dumnezeu și Mamonei ne vom duce la pierzare. Căci la ce ți-ar folosi să câștigi lumea întreagă dacă îți vei pierde sufletul? Căci secolul prezent și cel viitor sunt niște dușmani. ... Nu putem fi amândurora prieteni; ci trebuie să renunțăm la primul și să-l acceptăm pe al doilea. Căci este mai bine să renunțăm la lucrurile de aici ... pentru cele viitoare, care nu trec. Dacă vom face voia lui Cristos, vom găsi liniște; altfel, dacă noi refuzăm să urmăm legile sale, nimic nu ne va salva de pedeapsa veșnică*”³⁸. Autorul expune nu numai un dualism moral (neliniște - dreptate), dar mai ales un dualism religios (Mamona - Cristos) și într-o oarecare măsură un dualism cosmic (lumea prezentă - lumea viitoare, Împărăția lui Dumnezeu).

Iustin este cel care în Dialogul cu Trifon califică prin termenul „Cale” doctrina creștină și prin extensiune comunitatea celor care o urmează: „*cea mai bună rugăciune pe care eu o pot face pentru voi este să cer ca să recunoașteți că fericirea ți este dată oricărui om prin această Cale*”³⁹. Deși nu folosește în mod explicit formula celor două căi, scrie în Prima apologie despre opoziția bine - rău, „*Sfântul Spirit, prin intermediul lui Moise, a adresat din partea lui Dumnezeu, primului om cuvântul următor: Iată înaintea ta binele și răul, alege binele.*” 1Apol. 44,1⁴⁰ iar în cea de a doua Apologie face trimitere la această temă pentru a ilustra existența libertății umane, ca și cum aceasta le era bine cunoscută cititorilor.

În mod asemănător Irineu din Lyon dorește și el a oferi cititorilor, esențialul tradiției primite de la apostoli a căror misiune era de a arăta oamenilor „*calea vieții*”. „*Unică este calea celor care doresc, iluminată de lumina cerească, dar multe și întunecate sunt căile celor care nu văd; prima dintre aceste căi conduce în Împărăția cerurilor, unindu-l pe om cu Dumnezeu, în vreme ce a doua coboară în moarte, separându-l pe om de Dumnezeu. De aceea, toți cei care se îngrijesc de mântuirea lor, trebuie să meargă, fără a se abate, pe această cale cu pas ferm și cu ajutorul credinței, căci altfel, ei se vor îndepărta de la calea dreaptă*”⁴¹. Concluzia este construită după aceeași schemă: „*Aceasta este predicarea adevărului, semnul distinctiv al mântuirii noastre, calea vieții pe care profeții au anunțat-o, Cristos a confirmat-o, apostolii au transmis-o și Biserica o dă mai departe, copiilor ei*”⁴².

Clement din Alexandria urmează și el acest 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*”⁴³ prezent în scrierea sa **Pedagogul**. 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.

În **Păstorul** lui Hermas, învățămîntul celor două căi este orientat în sensul a două spirite/îngeri care se opun. Totul, în această scriere, este repartizat în două, nu

³⁸ *Ibidem*, (VI, 1-7), p. 120.

³⁹ Cf. Baudry, *Dialogue avec Tryphon*, 142, p. 93.

⁴⁰ *Apologeți*, 1997, p. 72.

⁴¹ *Démonstration de la prédication apostolique*, 1, p. 27.

⁴² *Ibidem*, 98, p. 168.

⁴³ *Le Pédagogue*, 1970, III, 87, p. 167.

numai lucrurile dar și sentimentele. Bipolaritatea afectează chiar și virtuțile⁴⁴ deoarece, explică Păstorul, „*ațiunea îngerului penitenței se poate face în două direcții diferite: în sensul dreptății și în cel al nedreptății. Tu însă, pune-ți credința în serviciul dreptății, și nu în cel al nedreptății, deoarece dreptatea are o cale dreaptă, în timp ce nedreptatea una întortocheată*”⁴⁵. Deși doctrina este aceeași ca în celelalte scrieri este curios faptul că spre deosebire de ceilalți, pentru Hermas, calea cea dreaptă este ușoară și cea a nedreptății este grea și spinoasă. Însă acestor căi le corespund câte un înger care îi însoțesc pe cei ce le urmează⁴⁶.

c) Doctrina celor două căi în liturghia botezului

Liturghia botezului prin însăși forma sa are o structură binară: situația omului înainte de botez și situația omului după botez. Înainte de primirea botezului, catecumenul aparține lumii dominate de Satana, lumii păcatelor și a tenebrelor; el este exclus din Paradis, pierdut, mort; după botez omul aparține Împărăției lui Dumnezeu, vieții, este pur, fără păcat, fiu al luminii, face parte din paradis. Această structură binară însă, riscă să devină statică⁴⁷ dacă nu este completată cu ideea unui parcurs, a unei dinamici în sensul în care nu există o trecere magică de la o stare la alta, ci este vorba de o alegere care presupune implicare activă. Această alegere liberă îl va introduce pe cel botezat în Împărăția lui Dumnezeu „*Cel care crede și se va boteza va fi mântuit; cel care nu crede va fi condamnat*” Mc 16,16. Ideea de convertire corespunde imaginii alegerii din doctrina celor două căi.

Etaplele preliminare botezului sunt impuse prin însăși momentul convertirii. Catecumenul trebuie să dorească cu adevărat să părăsească drumul ce duce la pierzare și cum el aparține lumii lui Satana acest fapt impune o serie de exorcisme pentru a fi eliberat. Exorcismul este o somație făcută lui Satana de a-l părăsi pe catecumen⁴⁸. Exorcismele au loc după postul prebaptismal⁴⁹ care și el joacă un rol de exorcizare în conformitate cu cuvintele Mântuitorului: „*Acest demon nu poate fi scos decât cu rugăciune și post*” Mt 17,21. Această luptă cu tenebrele își găsește punctul culminant în noaptea pascală prin renunțarea oficială la Satana, din cadrul formulei de botez. Renunțarea este pronunțată individual pentru a marca mai bine alegerea personală și liberă a catecumenului. Prin renunțarea la Satana omul face loc lui Cristos, „*lumina lumii*” In 8,12; 12,46. După acest preambul are loc desfășurarea ritului central al botezului.

⁴⁴ Baudry, 1999, p. 98.

⁴⁵ Hermas, 1986, Precepte VI, p. 171.

⁴⁶ „Ascultă, zice Păstorul, în ce privește credința, există doi îngeri cu omul: unul al dreptății, altul al răului. . . Îngerul dreptății este delicat, calm, modest. Când el intră în inima ta, el îți va vorbi imediat. . . despre lucrurile drepte și despre virtuți. . . Pune-ți încrederea în el. În ce privește îngerul răului el este irascibil, amar, lucrările sale sunt rele și îi pervertesc pe slujitorii Domnului. . . În acest fel acționează cei doi îngeri; înțelege bine și încrede-te celui al dreptății; îndepărtează-te de îngerul răului.” Hermas, 1986, VI, p. 173.

⁴⁷ Baudry, 1999, p. 108.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁹ Didahia VII, 3 și Iustin, Apologia I, 61,2, p. 213-214.

Botezul este trecerea sacramentală de la moarte la viață, fapt exprimat fizic prin imersiunea în baptisteriu din partea vestică/de la tenebre și ieșirea spre partea estică/la lumină⁵⁰. Baptisteriu este locul sacramental care face această trecere de la calea morții la calea vieții și de aceea ea poartă uneori și numele de „mormânt”. Conform gândirii pauliniene, botezul este întrucâtva amintirea patimilor Domnului, moartea și învierea lui Cristos Rm 6,2-6; Fil 3,10; Col 2,20. În baptistere reprezentarea lui Cristos în postura Bunului Păstor este frecventă deoarece ea îl simbolizează pe Cristos care își conduce poporul pe drumul mântuirii. Scrisoarea către efeseni exprimă foarte clar acest lucru: „*Voi erați în întuneric, dar acum sunteți lumină în Domnul*” Efes 5,18; 1Tes 5,5; 1Pt 2,9; F.Ap. 26,18.

Concluzii

Încă din primele timpuri ale Bisericii, cateheza prezintă o mare varietate de forme, aspect ce a permis Bisericii să se răspândească rapid în țări și în medii foarte diverse. Apostolii, evangheliștii și toți cateheții Noului Testament au știut să-și adapteze mesajul la diversele situații comunitare întâlnite, întotdeauna cu acea încredere îndrăzneată pe care Spiritul Sfânt a dat-o discipolilor lui Isus. ***Cateheza este ansamblul discursurilor didactice destinat a favoriza la viitorii botezați o înțelegere globală și metodică a credinței lor.*** Definită în felul acesta, cateheza se deosebește de kerigmă, de omilie și de teologie. Învățământul doctrinar și cel moral se desfășurau pe parcursul întregului an în vederea pregătirii candidaților la inițierea baptismală. Consecința logică a acestui sistem de formare era constituirea unor grupuri al căror grad de pregătire religioasă varia în funcție de durata pregătirii lor. Se putea vorbi, astfel, de „clase” distincte ce urmau fiecare o serie de învățături ale studiului catecumenal.

Terminologia proprie inițierii creștine a fost creată, am putea spune, de sfântul Paul, care conferă o semnificație originală termenului ***katechein***, termen rar și străin limbii religioase a iudaismului. Marcată de rădăcinile sale iudaice și grecești, cateheza creștină asigură o funcțiune de inițiere comunitară. Desigur că fiecare catecumen și fiecare creștin trebuia să-și exprime personal credința în Biserică, dar aceste parcursuri individuale se înscriau într-o pedagogie globală inițiată de întreg poporul creștin. Este vorba nu numai despre mărturia zilnică și despre simbolismul liturgic, ci și despre familiarizarea (prin cuvântul maestrului) noilor convertiți cu stilul unei vieți inspirate de Evanghelie (evanghelia evocând un cuvânt ce răsună la urechea unui auditoriu, care este considerat un interlocutor). ***Anunțul catehetic, presupunea, deci, încă de la origini, o formă de comunicare orală și dialogată.***

⁵⁰ Baptisteriile erau orientate vest-est și construite lângă Biserică, deoarece intrarea în comunitatea Domnului se făcea prin botez. Puteai intra în Biserică numai după ce ai renunțat la calea întunericului.

Întreg demersul catehetic era, în totalitatea lui, în același timp doctrinar și moral. Acest aspect este demonstrat de faptul că întreaga literatură creștină a primelor secole ne oferă principalele direcții ale învățământului creștin primitiv: doctrina morală, formula de credință, învățământul liturgic despre botez, asupra euharistiei. ***Nu era vorba doar de a instrui, ci și de a converti.*** Scopul catehetului era de a-l educa pe viitorul botezat în toate aspectele, de a-l introduce în existența creștină. Cateheza morală își putea avea punctul de plecare chiar în Scriptură sau în Simbolul de credință ori în sacramele. Ea însoțea întreg parcursul catehetic, de la începutul convertirii până la împlinirea sa în evenimentul botezului. Ea marca incidența practică a adevărilor învățate până atunci.

Parcursul catehetic și practicarea ei în primele secole se inspiră cu precădere din mesajul Noului Testament. ***„Largă este calea care duce la pierzanie ... și strâmtă este calea care duce la viață”*** Mt 7,13-14. Familiar unui limbaj imaginar și popular, Isus utilizează simbolul tradițional al celor două căi, care scoate în relief libertatea esențială a omului, subliniind importanța alegerii fundamentale atât pentru viața morală, cât și pentru viața religioasă. Urmându-L pe Isus, vestitorii Evangheliei vor prezenta ***„calea cea nouă pe care El a deschis-o pentru noi”*** Evr 10,19 în cadrul doctrinei „celor două căi”. Pe de o parte, calea răului și a păcatului la care trebuie să renunțe cei care doresc să devină creștini, pe de altă parte, calea binelui, calea lui Dumnezeu, pe care trebuie să meargă, urmându-L pe Isus cei care doresc să fie părtași ai vieții eterne.

Din punct de vedere istoric, metafora celor două căi a structurat liturghia baptismală. Simplitatea și înrădăcinarea sa în cultura tradițională atât iudaică, cât și păgână, explică succesul său în Biserică veche. Ideea alegerii libere, care avea o importanță deosebită în doctrina celor două căi, sublinia acceptarea definitivă a lui Cristos în viața catecumenului. Liturghia botezului va fi explicată candidaților pe marginea acestei scheme. Avantajul pentru cateheza creștină a simbolisticii celor două căi este că aceasta exista deja și se bucura de popularitate în mediul antic. **Utilizarea acestei scheme de către discipolii lui Isus ilustrează totodată efortul imens de inculturare pe care creștinismul îl va întreprinde chiar de la originile sale.** Putem astfel afirma că, **prin forma, structura și conținutul ei, cateheza primelor trei secole este tributară întru totul scrierilor neotestamentare și mesajului enunțat de către Mântuitorul prin intermediul ucenicilor săi.**

Abrevieri bibliografice și bibliografie

Izvoare

<i>Biblia sau Sfânta Scriptură</i>	f.ed., f. l., 1979.
Didaché, 1963	<i>La Didaché</i> , text în <i>Les Ecrits des Pères Apostoliques</i> , Cerf, Paris, 1963.
Démonstration de la prédication apostolique	Irenee de Lyon, <i>Démonstration de la prédication apostolique</i> , Collection Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1971.
Epître de Barnabé, 1971	<i>Epître de Barnabé</i> , Collection Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1971.
Deuxième épître de Clément de Rome, 1963	Pseudo-Clément de Rome, <i>Homelie du IIème siècle/ Deuxième épître de Clément de Rome aux Corinthiens</i> , text în <i>Les Ecrits des Pères Apostoliques</i> , Cerf, 1963.
Le Pédagogue, 1960/1991/1970	Clément d'Alexandrie, <i>Le Pédagogue</i> , I/II/III, Collection Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1960/1991/1970.
Hermas, 1986	Hermas, <i>Le Pasteur</i> , Collection Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1986
Iustin, Apologia I, 1997,	Iustin Martirul, <i>Apologia întâi în favoarea creștinilor</i> , text în <i>Apologeți de limbă greacă</i> , Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
Iustin, Dialog cu Tryfon, 1997,	Iustin Martirul, <i>Dialog cu Iudeul Tryfon</i> , text în <i>Apologeți de limbă greacă</i> , Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
Tertulian, 1952,	Tertullien, <i>Traité du Baptême</i> , Collection Sources Chrétiennes Cerf, Paris, 1952.

Dicționare și enciclopedii

Nouvelle Encyclopédie Catholique	THEO, 1989, <i>Nouvelle Encyclopédie Catholique</i> THEO, Paris, 1989.
Cabrol, 1910,	Cabrol, F., <i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , fascicule XX; XXI, Letouzey et Ane editeurs, Paris, 1910.
Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien,	Di-Berardino (sous la dir.) <i>Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien</i> , vol. II, Cerf, Paris.

Lucrări generale

- Altaner, 1941, Altaner, B., *Précis de patrologie*, Salvator/Casterman, Mulhouse/Tournai, 1941.
- Lods, 1966, Lods, M., *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II au début du IV^{ème} siècle*, Delachaux/Niestle Paris, 1966.
- Plinval, 1946, Plinval, G.(sous la dir.), *Histoire Illustrée de l'Eglise*, I, Cerf, Paris, 1946.

Lucrări speciale

- Baudry, 1999, Baudry, G.-H. *La voie de la vie. Etude sur la catéchèse des pères de l'Eglise*, Beauchesne, Paris, 1999.
- Chevalley, 1992, Chevalley, B., *La pédagogie de Jésus*, Desclée, 1992.
- Hamman, 1980. Hamman, A. *Initiation chrétienne*, Desclée de Brouwer, 1980.
- Mort et vie dans la Bible, Marchadour, A., *Mort et vie dans la Bible*, Cahiers Evangile, 29/1979.
- Mourlon Beernaert, 1989, Mourlon Beernaert, P., *Le verbe grec katechein dans le Nouveau Testament*, în „Lumen Vitae”, 4/1989, p. 377-387.
- Wackenheim, 1983, Wackenheim, Ch., *La catéchèse*, PUF, Paris, 1983.

RIT ȘI CULT. APARIȚIA, EVOLUȚIA ȘI DIVERSIFICAREA RITURILOR ÎN BISERICĂ (SECOLELE IV-XI)

Sorin MARȚIAN

RÉSUMÉ. Rite et culte. L'apparition, l'évolution et la diversification des rites dans l'Eglise (IVe–XIe siècles). Le propos de cet article est d'offrir au lecteur une brève présentation des étapes de l'évolution des rites dans l'Eglise Universelle, à partir de leur apparition et jusqu'au XIe siècle.

Nous pouvons remarquer l'existence des trois étapes d'évolution des rites jusqu'au XIe siècle: a) avant le IVe siècle les différences entre les liturgies ne sont pas encore apparues et la division des rites en familles liturgiques n'existait pas; b) à partir du IVe siècle et jusqu'au VIIIe siècle les différences entre les liturgies apparaissent et deviennent visibles, les rites s'organisant en fonction du spécifique national des communautés et surtout en fonction des circonscriptions ecclésiastiques de l'Empire; c) à partir du IXe siècle et jusqu'au XIe siècle dans l'Eglise orientale l'évolution des rites connaît une phase stationnaire, tandis que dans l'Eglise occidentale s'affirme, sous l'influence de Rome, une tendance d'unification des rites.

L'évolution des rites ne s'arrête pas après le XIe siècle. Les rites se sont développés jusqu'à présent.

În articolul de față voi face o prezentare succintă a etapelor de evoluție a riturilor în Biserica Universală, din momentul apariției lor și până în secolul XI. Această prezentare va fi precedată de o explicare a terminologiei de specialitate.

Cuvintele „rit” și „cult” apar de obicei împreună în lucrările de istorie bisericească, de arheologie sau de teologie. Prin cult înțelegem totalitatea actelor, a formelor și rânduielilor sfinte prin care Biserica-l cinstește pe Dumnezeu și împărtășește credincioșilor harul său sfințitor¹. Cuvântul „cult” = „cultus” (lat.) derivă din verbul „colo” = „a onora”. Pentru Cicero, expresia „colere Deum” înseamnă a manifesta respectul și pietatea datorate lui Dumnezeu². În opinia liturghiștilor, conceptul de cult divin diferă de cel al liturghiei, prin cel dintâi înțelegându-se omagiul convenit lui Dumnezeu în tot locul, pe când cel din urmă se restrânge la serviciul divin public³. Potrivit informațiilor pe care le regăsim în DEX, cultul mai înseamnă și totalitatea ritualurilor unei religii. Termenul mai este folosit și cu sensul de religie, confesiune⁴.

¹ Vezi Braniște et alții, 1984, p. 5; Marcu 1906, p. 13; I. Bria prezintă o definiție mai scurtă: cultul înseamnă celebrarea credinței prin acte de adorare. Vezi Bria 1994, p. 115.

² Marcu 1906, p.13.

³ *Ibidem*.

⁴ DEX, p. 248.

Formele de exprimare a sentimentelor religioase față de Dumnezeu sunt acte de cult, rituri ori ceremonii religioase⁵. Ele presupun folosirea a trei mijloace de expresie: cuvântul (limba liturgică), actul (mișcările sau gesturile, de exemplu: îngenuncherile, metaniile, semnul crucii, semnul binecuvântării făcut de preot, procesiunile religioase, actele de sfințire a diferitelor lucruri și persoane etc.) și materia (obiectele sau lucrurile folosite în cult, ca de exemplu: pâinea, vinul și apa folosite la Sfânta Euharistie, la Aghiasmă și la Botez, untdelemnul și ceara lumânărilor pentru luminarea locașurilor de cult, tămâia folosită la cădiri, veșmintele, cărțile liturgice, vasele de cult etc.)⁶.

Cuvântul „rit” vine din limba sanscrită („riti” = „alură”, „dispoziție”, „utilizare”, derivat din verbul „ri” = „a merge”)⁷. Latinescul „ritus” = „manieră”, „mod” a devenit în limba română cuvântul „rit”. Ceremonia religioasă este un act liturgic. Ritul este maniera de a împlini acest act. Termenul este folosit, prin generalizare, și cu sensul de rânduială, tipic⁸. Cele două cuvinte, „ceremonie” și „rit”, apar deseori ca sinonime. De asemenea, termenul „rit” este sinonim cu termenul „ritual”⁹. Prin „ritual” se mai poate înțelege în mod curent ansamblul „riturilor”¹⁰. Astfel, trebuie să amintim că dicționarele de specialitate înțeleg prin „rit” ceremoniile liturgice (de exemplu: binecuvântările, Sfânta Liturghie etc.) sau tipul unei familii liturgice (de exemplu: ritul armean, ritul persan, ritul bizantin etc.)¹¹. Cuvântul „liturghie” (cu „l” mic) este sinonim al cuvântului „rit”.

Unitățile cele mai mari ale cultului divin sunt: Sfânta Liturghie, Vecernia și Utrenia, Botezul și Mirungerea, Aghiasma, Tedeumul etc.¹² Cultul liturgic organizat de Biserică presupune mai mulți factori : a) Isus Cristos este unicul mijlocitor între Dumnezeu și oameni; b) Biserica aduce cultul liturgic în dependență de Cristos și în unire cu El; c) Episcopii și preoții sunt slujitorii văzuți ai preoției lui Cristos; d) Cultul pornește de la principiul că Sf. Liturghie și Tainele se săvârșesc în numele și în prezența unei comunități¹³.

⁵ Braniște et alii 1984, p. 21. În acest sens poate fi înțeleasă și definiția cultului pe care o găsim în DEX : manifestarea sentimentului religios prin rugăciuni și prin acte rituale. Vezi DEX, p. 248.

⁶ Braniște et alții 1984, p. 21.

⁷ Le Gall 1987, p. 219.

⁸ DEX, p. 929.

⁹ Vezi DEX, p. 929; Manea 1999, p. 217-218; NPR 1995, p. 1990-1991.

¹⁰ NPR 1995, p. 1991; Larousse 1995, p. 894.

¹¹ Vacant-Mangenot 1932, p.1435.

¹² Vezi Braniște et alții 1984, p. 21.

¹³ Bria 1994, p. 116-118.

1. Apariția și evoluția riturilor în Biserică

Structura liturghiei este universală, însă textele, gesturile și riturile sunt marcate de cultura și istoria marilor familii liturgice¹⁴. Familiile liturgice sunt numeroase. Lucrările de liturgică analizează adesea diferite rituri: roman, galican, celtic, mozarabic, bizantin, siriatic, coptic, etiopean etc. Această împărțire a riturilor este consecința tendințelor naționale și separatiste care apar între secolele IV și VI în Imperiul Roman și apoi Bizantin¹⁵. Urmând exemplul lucrărilor de specialitate, voi remarca existența a trei etape de evoluție a riturilor până în secolul XI inclusiv:

- a) Înainte de secolul IV: diferențele liturgice nu au apărut încă și împărțirea riturilor în familii liturgice nu există.
- b) Din secolul IV până în secolul VIII: diferențele liturgice se conturează și devin vizibile, riturile organizându-se în funcție de specificul național al comunităților și mai ales în funcție de circumscripțiile ecleziastice din Imperiu.
- c) Din secolul IX în secolul XI: în Biserica orientală evoluția riturilor cunoaște o fază staționară, în timp ce în Biserica apuseană se afirmă, sub influența Romei, o tendință de unificare a riturilor.

Înainte de secolul IV exista o unitate liturgică în Biserică, liturghia caracterizându-se în acest timp printr-o simplitate a riturilor¹⁶. Dar trebuie să înțelegem ce însemna această simplitate. Împărțirile în familii liturgice nu existau, dar asta nu înseamnă că liturghia era peste tot uniformă. Suntem în perioada improvizațiilor în rit, făcute cu o oarecare libertate, despre care vor aminti, în lucrările lor, Sf. Iustin (100-165), Tertulian (155-222) și alți scriitori bisericești. Se poate afirma cu siguranță că, în această perioadă, fiecare comunitate eclezială își organizează serviciul liturgic într-o manieră proprie. Nu este mai puțin adevărat că de pe acum liturghia cuprinde în toate comunitățile părți cu caracter identic. Sacramentele (Tainele), formele în care se spun rugăciunile au peste tot asemănări frapante și în plus se manifestă deja tendința Romei de a unifica modul de celebrare și de a stabili câteva reguli în rit¹⁷. *Constituțiile apostolice*, care datează de la sfârșitul secolului IV și care sunt compilații ale unor opere mai vechi, formează una din cele mai importante colecții de prescripții liturgice păstrate prin tradiție¹⁸.

Prescripțiile papale privind liturghia (ritul) sunt numeroase în acest timp și se discută chiar în contradictoriu despre fixarea datei celebrării Paștilor, despre problema rebotezării în comunitățile din nordul Africii. Se dezvoltă formulele liturgice, lecturile,

¹⁴ Vezi Le Gall 1987, p. 155.

¹⁵ Vacant-Mangenot 1926, p. 794.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 795.

¹⁸ *Les Constitutions Apostoliques* 1985; *Les Constitutions Apostoliques* 1986; *Les Constitutions Apostoliques* 1987; Vezi și Marcu 1906, p. 203.

litiunile, inmurile, procesiunile, orele canonice. Se dezvoltă și cultul martirilor, instituindu-se în amintirea lor zile speciale de pomenire¹⁹.

În etapa următoare (secolele IV – VIII), odată cu pacea oferită Bisericii de Constantin cel Mare (306-337), apar mari schimbări în rit și mai ales în disciplina ecleziastică. Ceremoniile liturgice devin solemne, pline de fast, căci trebuia ca Biserica, prin pompa afișată în exterior, să nu fie mai prejos decât cultul păgân care se celebra în temple magnifice și în lux. Asta nu înseamnă că liturghia Bisericii și-ar avea originea în celebrările păgâne. Biserica a împrumutat din cultul păgân veșmintele consulare, practica aprinderii candelor, procesiunile, sărbătorile. Însă aceste împrumuturi, atunci când există, sunt legate doar de câteva detalii²⁰. Liturghia creștină a apărut, în esență, înainte de secolul IV și ea are originalitatea sa.

Începând din secolul IV ereziile vor contribui la dezvoltarea liturghiei. Mai multe rituri se vor dezvolta pentru a îndepărta o erezie sau alta, pentru a întări anumite articole de credință negate de eretici. Recitarea din ce în ce mai frecventă a simbolurilor de credință, simbolul apostolilor, simbolul niceo-constantinopolitan, simbolul Sf. Atanasie (296-373), este reacția ritului în fața diferitelor erezii²¹, cum sunt arianismul²², nestorianismul²³, eutichianismul²⁴ etc. Secolele IV – VI vor aduce adevăratele schimbări în domeniul liturgic²⁵. Este perioada în care Orientul se separă de Occident, deși legăturile politice nu sunt încă rupte definitiv, și în care diferențele ce apar între teologia orientală și cea occidentală se manifestă și în liturghie. Constantinopolul, Ierusalimul, Antiohia, Alexandria formează circumscripții ecleziastice care tind să se singularizeze. Același fenomen poate fi întâlnit la Milano, în Spania, în Galia, în Anglia. Singura care rămâne fidel atașată de Roma este Africa și se pare că liturghia din această provincie seamănă cu cea romană²⁶.

¹⁹ Braniște et alții 1984, p. 17.

²⁰ Vacant-Mangenot 1926, p. 796.

²¹ *Ibidem*.

²² Arianismul este doctrina lui Arie, condamnat la conciliul de la Niceea (325), și, din nou în 380-381, la cel din Constantinopol, după care Cristos nu ar fi pe deplin Dumnezeu. Vezi amănunte la Bouyer 1963, p.74; Cristiani 1956, p. 17-25.

²³ Nestorianismul este o eroare a lui Nestorie, patriarh al Constantinopolului, care va fi condamnată la conciliul din Efes din 431, după care divinitatea nu ar fi prezentă în umanitatea lui Cristos decât în maniera în care ea era prezentă la profeți, deși într-un grad de perfecțiune mai mare. Punctul fierbinte al controversii era refuzul său de a atribui Mariei numele de Maică a lui Dumnezeu (în greacă *theotokos*), ceea ce făcea să se creadă că existau în Cristos nu numai două naturi, ci două persoane distincte, chiar dacă Nestorie însuși nu dorise să meargă atât de departe. Vezi Bouyer 1963, p. 458-460; Cristiani 1965, p. 38-41.

²⁴ Eutichianismul este erezia călugărului Eutichie, care nega umanitatea lui Cristos, declarând-o schimbată în dumnezeire. A fost excomunicat de un conciliu ținut la Constantinopol. Vezi Palanque 1959, p. 37-38.

²⁵ Marcu 1906, p. 203.

²⁶ Vacant-Mangenot 1926, p. 796.

În perioada secolelor IV – VIII apare următoarea clasificare a riturilor:

O primă mare diviziune: riturile orientale și riturile latine sau occidentale. Riturile orientale formează două grupe principale, riturile care se trag din liturghia Antiohiei și riturile care își au originea în liturghia Alexandriei. Riturile latine sau occidentale se împart în: ritul roman, ritul galican, ritul mozarabic, ritul ambrozian, riturile celtice²⁷.

Din secolul IX până în secolul XI se produc puține schimbări în cadrul riturilor orientale, în timp ce în Occident tendința de unitate manifestată în etapele ulterioare se accentuează, mai ales în perioada domniei lui Carol cel Mare (742-814), când ritul roman pătrunde în Franța și înlocuiește riturile galicane. Ritul ambrozian este redus la o arie teritorială restrânsă și primește influențe romane. Ritul celtic pierde teren, la fel și cel mozarabic²⁸. În țările anglo-saxone este folosit ritul roman iar riturile celtice rămân în uz doar pe teritoriul Țării Galilor. Cu toate acestea, se pare că în secolul XI unele Bisericile particulare conservă o mare libertate de exprimare, obiceiurile locale menținându-se în unele comunități pe tot parcursul Evului Mediu.

2. Riturile orientale și riturile latine

În Orient, leagănul creștinismului, riturile se împart în două grupe principale, legate de cele mai vechi patriarhate, Antiohia și Alexandria²⁹.

Grupul antiobian de rituri cuprinde în primul rând riturile de tip sirian occidental și în al doilea rând riturile de tip sirian oriental.

Riturile de tip sirian occidental sunt:

- Ritul sirian din Antiohia: este ritul iacobiților, al siriienilor uniți și malankarilor. El utilizează în principal vechea anaforă³⁰ a Sf. Iacob³¹. Limba oficială este siriaca.
- Ritul maronit: se folosește în comunitățile din Liban atașate Romei, fiind o variantă a ritului sirian din Antiohia, dar cu elemente proprii³².
- Ritul bizantin: este liturghia orașului imperial, Constantinopolul. Ea utilizează anafora Sf. Ioan Crisostomul (344-407)³³ și, în anumite zile, cea a Sf. Vasile cel Mare (330-379)³⁴. Când nu se celebrează Sf. Liturghie (a Sf. Ioan Crisostomul sau

²⁷ *Ibidem*, p. 797.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Le Gall 1987, p. 155.

³⁰ Anafora este actul prin care se înalță o ofrandă lui Dumnezeu, adică gestul sacrificial. În liturghiile orientale, anafora desemnează partea centrală a slujbei, cea care corespunde Canonului din liturghia latină. Vezi Le Gall 1987, p. 27.

³¹ Vezi amănunte despre ritul Sf. Iacob la Marcu 1906, p. 204-205.

³² Le Gall 1987, p. 155.

³³ Vezi descrierea acestei liturghii la Braniște et alii 1984, p. 181-198; Marcu 1906, p. 209-286.

³⁴ Explicarea liturghiei Sf. Vasile cel Mare o găsim la Marcu 1906, p. 288-290.

a Sf. Vasile cel Mare) se recurge la liturghia Sf. Grigore Dialogul (sau papa Grigore I cel Mare 540-604) sau Liturghia Înaintea Sfinților³⁵. Ritul bizantin are o iconografie dezvoltată și oferă o mare importanță cultului icoanelor (ca urmare a victoriei asupra iconoclasmului), fiind în același timp de o extraordinară bogăție teologică³⁶. Deschis față de specificul popoarelor care îl folosesc (de unde și ramurile sale: greacă, slavonă, georgiană, ucraineană, albaneză, italică), acest rit este bogat în dezvoltări teologice formulate de conciliile din Niceea (325), Efes (431) și Calcedon (451)³⁷.

Liturghia bizantină este o dramă sfântă, care are drept protagoniști celebrantul, un diacon și poporul reprezentat prin corul cântăreților. Diaconul este intermediar între celebrant și popor, pe care îl dirijează la cântarea litanilor și pe care îl atenționează, prin scurte exclamații, asupra momentelor importante ale liturghiei³⁸. Limbile în care se celebrează astăzi ritul bizantin sunt: greacă, slavă, română, georgiană, arabă etc. Patria lui este Antiohia. Numeroși episcopi de Constantinopol, originari din Antiohia sau Cezareea Capadociei, unii formați la școala antiohiană (Eudoxiu, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Ioan Crisostomul etc.) au adus acest rit din ținuturile natale în capitala Imperiului Bizantin. Trecând prin Cezareea, ritul a evoluat înainte de a ajunge în Bizanț. El se va dezvolta în continuare, primind întregul fast care îl caracterizează, propagându-se în Balcani și în țările slave³⁹. Istoria dezvoltării ritului bizantin poate fi urmărită mai cu seamă începând cu a doua jumătate a secolului VIII. Anul 842, data restabilirii cultului icoanelor, deschide o perioadă de unificare și de fixare a acestuia pe tot teritoriul Imperiului. În afara granițelor imperiale, el se va răspândi în sânul popoarelor slave datorită inițiativei a doi misionari veniți la Constantinopol în timpul patriarhului Fotie (828-895) și în perioada pontificatelor lui Nicolae I (858-867) și Adrian II (867-872): Constantin (827-869) (Ciril) și Metodie (820-885).

- Ritul armean: este marcat de influențe palestinieni, bizantine și romane, fiind unul dintre riturile orientale cele mai latinizate. El se celebrează în limba armeană veche⁴⁰.

Riturile de tip sirian oriental sunt cele care aparțin comunităților situate în Mesopotamia și care refuză deciziile conciliilor de la Efes și Calcedon. Ele sunt:

³⁵ Liturghia Înaintea Sfinților este liturghia din zilele de post. În acestea se consumă pâinea euharistică consacrată într-o celebrare anterioară. Vezi Langa 1997, p. 147. Explicații în legătură cu această liturghie (mai corect un rit solemn al cuminecării) mai pot fi aflate la Marcu 1906, p. 290-299.

³⁶ Le Gall 1987, p. 155.

³⁷ Vezi Di Berardino 1990, p. 1457.

³⁸ Brehier 1970, p. 216.

³⁹ Vacant-Mangenot 1932, p. 1437-1438.

⁴⁰ Le Gall 1987, p. 155.

RIT ȘI CULT. APARIȚIA, EVOLUȚIA ȘI DIVERSIFICAREA
RITURILOR ÎN BISERICĂ (SECOLELE IV-XI)

- Ritul nestorian: fiind de limbă siriacă, el folosește anaforele apostolilor Addai și Mari, ale lui Theodor din Mopsuestia și Nestorie⁴¹.
- Ritul caldeean: unit cu Roma, el păstrează anaforele lui Nestorie, cu mici corecții⁴².
- Ritul malabar: este o rămășiță latinizată a expansiunii misionare nestoriene în India și în Extremul Orient⁴³.

Grupul alexandrin de rituri cuprinde:

- Ritul coptic: este celebrat în Egipt, în limba greacă, în dialectul sahidic și bohairic (dialecte coptice). Coptii folosesc anafora Sf. Ciril, care este o traducere și o adaptare a anaferei grecești a Sf. Marcu; ei mai utilizează o formă veche a anaferei Sf. Vasile și o anafora a Sf. Grigore⁴⁴.
- Ritul etiopian: este un rit al unei biserici monofizite (care a refuzat să recunoască hotărârile conciliului de la Calcedon), ca și majoritatea bisericilor din Egipt. Liturghia este tradusă din limba coptică, având o culegere de anafore din care amintim pe cea a lui Hipolit. Limba ritului etiopian este *ge' ez*, care a devenit astăzi limbă moartă.

În Occident s-a impus ritul Romei, oraș imperial, ca și Bizanțul. Alături de acesta au mai existat și alte rituri. Vom prezenta pe scurt riturile occidentale:

- Ritul roman: introducerea acestui rit îi este atribuită Sf. Petru, primul episcop al Romei. Până pe timpul papei Damasus (366-384) în Roma a fost în uz liturghia apostolică, adică cea clementină (atribuită Sf. Clemente Romanul), în limba greacă⁴⁵. Papa Damasus a reformat cultul în totalitate, trasându-i noua linie de dezvoltare, care se conservă în linii mari până astăzi și care îl deosebește de formele de cult orientale. Ritul roman al papei Damasus a fost reformat de papa Grigore cel Mare (590-604) și cu timpul el s-a răspândit în întreaga Biserică apuseană⁴⁶.
- Ritul ambrozian: este un rit roman urmat cu o oarecare libertate de Sf. Ambrozie din Milan (340-397). El are influențe galicane.
- Ritul mozarabic sau vizigotic: Din punctul de vedere al ritului, Spania a rămas mult timp în afara influenței ritului roman; ritul folosit în Spania era constituit deja, în linii mari, în momentul invaziilor barbare vizigotice, înaintea ocupației arabe⁴⁷. Numele de rit mozarabic vine de la cuvântul mixto-arab (mozarab) cu care erau desemnați locuitorii născuți din amestecul indigenilor cu arabii care au

⁴¹ *Ibidem*, p.156.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Vezi Marcu 1906, p.207.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Le Gall 1987, p. 157.

ocupat Spania în secolul VIII. Începând cu secolul VII și până în secolul XII, în Spania ritul vizigotic este înlocuit treptat de ritul roman⁴⁸.

- Riturile galicane și celtice: sunt rituri care nu au supraviețuit unificării carolingiene. Influențate de Roma și mai ales de Spania, ele sunt marcate de o oarecare lipsă de concizie.

La sfârșitul acestei prezentări se impun următoarele observații:

a) La prima vedere am putea spune că riturile orientale sunt mult diferite de cele occidentale. Un studiu mai atent al lor ne duce însă la concluzia că gesturile exterioare nu sunt aceleași dar, în realitate, la cele două extremități ale Mediteranei, temele și ordinea diverselor momente ale liturghiei se schimbă prea puțin⁴⁹. De ambele părți, la Antiohia și în Occidentul latin, liturghia presupune o pregătire cu rugăciuni și cântece; apoi se succed lecturile din Vechiul Testament și Noul Testament, predica, ofertoriul, prefața de laudă, Sanctus-ul, cina cu chemarea Spiritului Sfânt, Tatăl Nostru, cuminecarea și, în fine, trimiterea în misiune a credincioșilor⁵⁰.

b) Se prea poate ca în zonele de întâlnire a influențelor liturgice din Răsărit și Apus ritul să fi avut infiltrații de ambele părți și, în același timp, trăsături specifice zonei geografice în care acesta se dezvoltă.

c) Evoluția riturilor nu se oprește după secolul XI. Așa cum s-a constatat de către teologi și istorici, ea a continuat până în timpurile moderne.

⁴⁸ Marcu 1906, p. 208.

⁴⁹ Vezi Lagier 1935, p. 239.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 240.

Abrevieri bibliografice și bibliografie

Izvoare

Les Constitutions Apostoliques 1985

Les Constitutions Apostoliques, tome I, Livres I et II, Sources Chrétiennes, no. 320, Cerf, Paris, 1985.

Les Constitutions Apostoliques 1986

Les Constitutions Apostoliques, tome II, Livres III-VI, Sources Chrétiennes, no. 329, Cerf, Paris, 1986.

Les Constitutions Apostoliques 1987

Les Constitutions Apostoliques, tome III, Livres VII et VIII, Sources Chrétiennes, no. 336, Cerf, Paris, 1987.

Dicționare

Bouyer 1963

L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Desclée, Paris, 1963

Bria 1994

I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994.

DEX

Dicționarul explicativ al limbii române, Ed. a II-a, Univers Enciclopedic, București, 1998.

Di Berardino 1990

A. Di Berardino, *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol II, Cerf, Tournai, 1990.

Langa 1997

T. Langa, *Credo. Dicționar teologic creștin din perspectiva ecumenismului catolic*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997

Larousse 1995

Le petit Larousse en couleurs, Larousse, Paris, 1995.

Le Gall 1987

Dom Robert le Gall, *Dictionnaire de Liturgie*, Editions C. L. D., Chambray, 1987.

Manea 1999

M. Manea, *Mic dicționar de termeni istorici*, All Educațional, București, 1999

NPR 1995

Le nouveau petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Nouvelle édition, Paris, 1995.

Vacant-Mangenot 1926

A. Vacant, E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome neuvième, Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1926.

Vacant- Mangenot 1932

A. Vacant, E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome neuvième, Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1932.

Lucrări generale

Braniște et alții 1984

E. Braniște și colab., *Liturgica. Manual pentru seminarile teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1984.

Brehier 1970

L. Brehier, *Le monde byzantin. La civilisation byzantine*, Albin Michel, Paris, 1970.

Marcu 1906

I. Marcu, *Teologia pastorală. Liturgica*, vol.II, Blaj, 1906.

Lucrări speciale

Cristiani 1956

Monseigneur Cristiani, *Brève histoire des hérésies*, Paris, 1956.

Lagier 1935

C. Lagier, *L'Orient chrétien des apôtres jusqu'à Photius (de l'an 33 à l'an 850)*, Paris, 1935.

Palanque 1959

J. -R. Palanque, *De Constantin à Charlemagne à travers la chaos barbare*, Artheme Fayard, Paris, 1959.

LE PROBLÈME DE LA DONATION DANS LES RÉDUCTIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES RADICALES ET DANS LE DÉCONSTRUCTIVISME RADICALE La donation: déformation, conversion, simulacre?

Livia SUCIU

REZUMAT. Problema donației în reducăiile fenomenologice radicale și în deconstructivismul radical. Donația: deformație, conversie, simulacru?

Problema donației este recuperată actualmente dintr-o tradiție fenomenologică care radicalizează tocmai fisurile deja întrevăzute în descripțiile husserliene și heideggeriene ale temei. Astfel demersuri contemporane fenomenologice ca și ale lui Jean-Luc Marion, Marc Richir sau ale deconstructivismului lui Jacques Derrida se revendică de la tematica husserliană și heideggeriană deși declară prioritar cu toții că o „radicalizează”. În aceste reducăii absolut radicale recuperăm o întrogare comună pentru tema donației: este donația o „deformație” (Richir), o „conversie” (Marion) sau un „simulacru” (Derrida)? se întrevede un abis în schema donației?

Regăsim astfel la M. Richir problema donației simbolice ca „deformație”, ca urmă a restului, excesului de non-donație fenomenologică, în timp ce la J. L. Marion deși problema donației fenomenologice e declarată absolută, ea suferă „conversia” în trăirile conștiinței. J. Derrida vrea să scape de terenul fenomenologic prin tematica unei donații abisale care nu se fenomenalizează, nu apare niciodată ca atare sau dacă apare, apare doar ca „simulacru” al donației fenomenologico-simbolice.

M. Richir și J. L. Marion deși pun în joc această reducăie fenomenologică radicalizată pentru a regăsi fenomenul «ca atare», nu ies în afara fenomenologiei, nu găsesc un rest non-fenomenologic. Pe de altă parte, J. Derrida, deși procedează la fel ca și un fenomenolog și caută «docrul însuși», «ca atare», vrea să ridice restricția de apariție pentru conștiință în prezență, așa că interesul său glisează dincolo de descripțiile fenomenologice (dar trebuie menționat că vizează prin acestea conceptul restrâns husserlian de fenomen) spre a ne trezi atenția la ceea ce nu apare niciodată ca atare, nu poate să apară, nu se fenomenalizează. Dacă Derrida vizează un exces non-fenomenologic, Richir susține că excesul este fenomenologic dar că scapă donației. În ciuda radicalizării hiperbolice, Richir preferă să utilizeze termenul de donație doar pentru instituirea de sens în prezența simbolică. Marion e cel care fiind în căutarea unei donații absolute, reține fenomenalitatea circumscrisă absolut și incondiționat prin conceptul de donație astfel încât ne propune o reducăie radicală a fenomenalității la sfera donației absolute de așa manieră că aceasta sferă de donație fenomenologică nu mai admite exterioritate și resturi, contrar tezei lui Richir asupra excesului fenomenologic care scapă donației sau a orientării lui Derrida asupra excesului non-fenomenologic care scapă fenomenalizării.

Pe scurt, conceptul de donație echivalează pentru Marc Richir cu instituția de sens simbolic. Înșă Richir nu reține fenomenalitatea închisă în circularitatea simbolică cum fac Husserl și Heidegger, ca și co-extensivitate fenomen-concept pentru că pentru el problema nu e atât articularea în filtrajul simbolic, ci faptul că există o

distorsiune originară, o diferență schematică originară care scapă un rest, exces ireductibil de non-donație. Donația simbolică e numai urma, efectul deformat, al transpoziției deformat. În inima oricărei donații și instituții de sens există o parte de exces ireductibil de non-donație, de non-instituție radicală. Există deci pentru Richir un exces fenomenologic asupra simbolului, o proto-urmă fenomenologică care se „transpune deformat” în decupajul ontologic-simbolic: scapă radical donației simbolice aceste urme fenomenologice.

Pentru Marion sfera donației absolute este sfera imanenței pure. Fenomenul se dă el însuși dar numai trecând prin trăirile conștiinței. Donația se face absolut ireductibil și incondițional dar se dă trecând prin „conversia” trăirilor conștiinței.

Derrida declară că dacă rămânem limitați la o fenomenologie a darului, rămânem limitați în cercul simbolic. Lucrul însuși se reduce astfel la un echivalent simbolic, deci donația nu e decât donația simbolului. Darul simbolic al fenomenului anulează darul care nu se dă niciodată ca atare, el însuși, și care nici măcar nu dă nimic, un lucru ca atare. Cu punerea sa în joc se anulează orice «ca atare» al lumii, se bruiază limitele oricărui sens constituit conștient, simbolic. Diferența ca arhi-origine, origine diferată e cea care nu se dă niciodată «ca atare». Ordinea onto-logică, a manifestării a ceea ce este în forma logosului nu-i convine. Ea excede această ordine. A apărarea în această ordine simbolică, a apărarea ca și prezență ontologică, fenomenologică, înseamnă a dispărea «ca atare». Ea e o „urmă originară”, o „arhi-urmă”, o „sinteză de urme” (a ceea ce nu poate niciodată să apară ea însăși, ca atare. Astfel orice «ca atare» al donației în prezență e doar un efect dislocat, diferat, spart, al unei donații cu totul alta care se șterge prezentându-se. Ceea ce apare drept un «ca atare» fenomenologic este de fapt un „simulacru” – urma donației abisale enigmatice.

I. Marc Richir – La donation symbolique comme „déformation” et l’excès de la non-donation phénoménologique.

Dans la phénoménologie radicale de Marc Richir tout se joue dans le point de rencontre nommé le lieu architectonique, ou la matrice transcendente, de deux flux transcendants qui marchent en mêmes pas, **le phénoménologique** et **le symbolique**, de telle sorte que la dimension phénoménologique s’ouvre seulement dans cette fracture, cette *transposition déformée*, entre l’excès de la non-donation originare de la sphère phénoménologique (la foncière et irréductible non-déterminité de **la dimension phénoménologique**) qui se transpose architectoniquement mais comme *déformation originare* dans le découpage de la donation symbolique (la dimension de la déterminité de **l’institution symbolique**). La dimension phénoménologique se transpose, dans l’instant de rencontre, mais tout-à-fait déformée en dimension symbolique. Le procès de passage de l’opération de la formation originare aux effets des formes constituées est tout à fait un procès de *dé-formation*. Le schéma de la transposition phénoménologique fonctionne avec un véritable abîme incontrôlable par le thème de la donation: à partir d’une formation – à travers une déformation – vers la forme. Le résultat de la transposition est l’horizon (déformé) de donation des formes symboliques, l’horizon de sens. Le concept de donation reste donc pour Richir, comme pour Husserl, le concept central de cette dimension

symbolique. La donation est toujours la donation de l'institution symbolique, le découpage symbolique dans le champ phénoménologique qui nous ouvre, nous donne des données positives en présence – l'univers phénoménologique comme sens. Tout phénomène de donation se découvre comme phénomène symbolique: „toute donation est en effet le signe d'une institution symbolique, en vertu de laquelle ce qui est donné ne paraît tel que dans la mesure où il est symboliquement institué”¹. Mais ainsi l'assurance de la réduction husserlienne dans **la donation symbolique** échappe pour une large part la phénoménalité en tant que telle, le flux constituant qui n'est pas une donation, mais tout au contraire souligne Richir, suivant Husserl, **une non-donation**. De telle sorte que le principe phénoménologique de retour à la donation des choses mêmes pour la conscience ne nous offre que des approximations successives, des phénomènes comme *déformations*. La méthode phénoménologique ne peut que recourir à des contre-déformations pour pouvoir accueillir les phénomènes toujours déjà déformés, parce que déjà des résultats, des traces de la rencontre transcendentale entre le phénoménologique et le symbolique. Et Richir déclare forcement: „on ne comprend jamais rien à la phénoménologie telle est notre thèse, tant que l'on n'aura pas compris que ce qui fait la phénoménalité caractéristique du phénomène est toute la dimension d'indéterminité et de non-donation qu'il y a en lui”².

Il y a donc du sens phénoménologique en irréductible excès, il y a **une „non-donation” de sens** parce que le sens nous échappe, le sens échappe à la prise déterminante de la pensée symbolique-consciente. C'est-à-dire les choses mêmes, les phénomènes en tant que phénomènes, échappent à la donation, ne sont pas eux mêmes donnés – et ça c'est l'énigme même: le radical ailleurs qui déborde tout, l'abîme de l'origine dans l'articulation de ces deux flux. L'anonymat phénoménologique ne peut pas être enfermé dans un phénomène de monde présent à la conscience: il y a *des restes* de ce filtrage en double dimension, des restes qui ne se donnent pas.

La réduction phénoménologique radicale, hyperbolique, mise en jeu par Marc Richir, nous découvre ainsi le champ phénoménologique originaire mais en deux niveaux transcendentaux qui marchent en même temps irréductiblement, s'articulent énigmatiquement bien que avec *une hiatus irréductible, un écart originaire*. La transposition architectonique (lieu de matrice transcendentale), du phénoménologique en symbolique, est toujours déjà effectuée, nous ne pouvons recevoir que des traces de cette articulation, ainsi que Richir restreint le problème de la donation dans la sphère de l'institution symbolique. Tout ce qui est donné est donné comme symboliquement institué, comme don de la conscience, don du langage, don de la pensée, comme déterminité et positivité institué par le découpage, le filtrage symbolique. Le concept de donation équivaut ainsi à l'institution du sens symbolique. Mais Richir ne retient pas la phénoménalité enfermée dans la circularité symbolique comme Husserl et Heidegger, comme passage direct, co-extensivité phénomène – concept, parce que pour lui le problème n'est pas tant l'articulation dans le filtrage symbolique mais le fait qu'il y a *un écart à l'origine, une distorsion originaire, une différence schématique originaire, une non-donation*, donc un excès, un reste

¹ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1990, p. 165.

² M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1992, p. 14.

irréductible à la donation symbolique. Toute donation symbolique est la trace, l'effet déformé de la transposition déformé. Dans le coeur de toute **donation et institution de sens** il y a une part **d'excès irréductible de non-donation, de non-institution radicale**. Un retour plus radical que le retour husserlienne et heideggerienne vers les phénomènes comme tels, les phénomènes en tant que phénomènes, veut retrouver après l'opération d'une époque phénoménologique radicalisée, hyperbolique (de ce simulacre de la donation symbolique-ontologique), l'excès de la phénoménalité, les choses comme telles qui échappent à toute donation symbolique. Il y a donc pour Richir un *excès* phénoménologique sur le symbolique, une *réserve* de don radical ailleurs qui *déborde* et qui n'est pas en vue de la donation, peut rester dans sa réserve de potence fondamentale qui n'est pas une possibilité en vue de s'actualiser, de se présenter pour la conscience, pour le langage, pour la pensée.

Bien que ce reste phénoménologique se transpose en donné ontologique-symbolique il échappe irréductiblement à l'onto-logique, il reste toutefois une proto-trace phénoménologique. On peut dire ainsi que, en tant que phénoménologues, Marc Richir et Jean-Luc Marion bien qu'ils mettent en jeu une réduction phénoménologique radicalisée, le reste qu'ils envisagent ne sorte pas hors de la phénoménologie, comme soutient Jacques Derrida avec la mise en jeu d'une autre démarche radicale de déconstruction radicale. M. Richir et J.L. Marion préfèrent d'hyperboliser, de radicaliser la réduction phénoménologique et ainsi d'élargir jusqu'à la non-limite le champ phénoménologique. Mais vis-à-vis de Marion, Richir ne retient pas la phénoménalité circonscrite par le concept de donation. Pour Marion le reste excessive phénoménologique est envisagé non seulement à travers l'opération de réduction radicalisée mais aussi, en même pas, par la mise en oeuvre d'une donation absolue, sans limites, inconditionnelle. La donation absolue nous donne le phénomène absolu, l'excès qui échappe à l'ontologique, mais qui appartient encore à la phénoménologie. En dépit de la radicalisation hyperbolique Richir préfère d'utiliser le terme de donation seulement pour l'institution du sens dans la présence symbolique. Nous recevons ainsi des sens déjà donnés, institués, mais ces sens sont *des avortons* de sens, *minés, brisés, ek-stasiés* de leur proces de formation originaire – leur proto-sens, immemorial et immature, en procédure continue de transposition. Cette constitution transcendentale dans le lieu archaïque de matrice transcendentale ne peut pas être envisagé avec l'institution de la donation symbolique, avec le sens, le langage institué, les concepts. Il résulte que nous échappent, qu'échappent radicalement à la donation symbolique ces traces phénoménologiques. Pour Richir „les phénomènes ne sont pas eux-mêmes données mais échappent pour une large part à la donation”³ et seulement une eidétique transcendentale des vécus de pensées déliés de concepts, déliés de cette donation symbolique déformée peut entre-apercevoir «la passion sauvage du penser sauvage».

³ *Ibidem*, p. 20.

II. Jean-Luc Marion – la donation absolue phénoménologique et la „conversion” dans les vécus de la conscience.

Marion nous propose dans „Etant donné” une réduction radicale de la phénoménalité à la sphère de la donation absolue mais de telle sorte que cette sphère de donation phénoménologique n’admet pas *d’exteriorité* et *des restes* contrairement à la pensée de Marc Richir sur *l’excès phénoménologique, de non-donation*, ou à la pensée de Derrida sur *l’excès non-phénoménologique*. Cela signifie que pour Marion toute donation se réduit à l’immanence pure, que la donation absolue est en fait l’immanence réduite: la donation est l’immanence. Et cette découverte du champ phénoménologique comme strictement donné, donc strictement immanent se fait par la mise en jeu d’une opération de réduction radicale de tout reste, excès transcendant, la mise entre parenthèses de tout ce qui semble sortir, comme transcendence, hors de la conscience: „la «sphère de donation absolue» n’admet pas d’exteriorité ni de reste”⁴.

Il résulte en conséquence que le phénomène en tant que tel se définit comme étant donné, la seule détermination de donné lui suffit. Le phénomène se donne en lui-même, à partir de lui-même, il est manifestation de soi en personne, sans réserve, à partir de rien d’autre que lui-même. Le phénomène ne consiste en rien d’autre qu’en cet expérience de se donner comme donné lui-même. On garde comme chez Husserl les deux côtés du pli de la donation qui font un et qui ne peuvent pas être distinguées. Le phénomène se donne comme *le paradoxe phénoménologique*, comme l’effet par excellence de l’acte phénoménologique de donation, le résultat donné d’un procès de donation, l’effectivité d’un mouvement de surgissement, le donné comme trace pris dans son procès de donation. Il résulte l’impossibilité phénoménologique de distinguer dans le phénomène donné entre l’origine et l’effectivité. L’acte phénoménologique de donation n’apparaît jamais comme tel parce qu’il est instantamment pris, marqué, dans le phénomène donné. Le procès n’apparaît lui-même en tant que tel, comme événement mais il produit l’événement comme le phénomène en tant que tel. Donc le questionnement de Marion envisage le procès de donation seulement à partir, à travers, le phénomène donné, le pli de la donation. On peut trouver ainsi des phénomènes strictement, purement donnés, sans reste, épuisés dans leur seul effet d’événements donnés? Comme l’effet pur d’un pur surgissement? C’est-à-dire un phénomène qui se donne de/à lui-même son sens comme des vécus de conscience, par les vécus de conscience. Il faut remarquer en cette schémà la critique de la conscience qui n’est plus l’origine de la donation. Elle n’institue pas le sens, ne donne plus sa forme à l’objet. La donation originare n’est plus l’évidence de l’apparaître pour la conscience, mais justement l’inevidence de l’apparaître du soi du phénomène qui se donne lui-même à partir de lui-même. La profondeur de l’originare phénoménologique permet le surgissement indéterminé, énigmatique de la donation du soi du phénomène *avant et au-delà* de toute acte de donation de la conscience bien que son impact second lui fait *éclater, exploser* sur l’écran, sur la surface de la conscience. Premièrement le donné se

⁴ J.L. Marion, *Etant donné, Essai d’une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, p. 44.

donne de lui-même et finalement il apparaît sur l'écran des vécus de conscience. Le don ne dépend pas de la conscience, mais il dépend seulement de soi-même pour se donner.

Le don s'impose à la conscience sous l'aspect des vécus de donabilité (des vécus immanents à la conscience du donateur) ou des vécus d'acceptabilité (des vécus immanents à la conscience du donataire). Sa consistance est seulement la consistance phénoménologique des vécus de donabilité ou d'acceptabilités qui marque le fait que tout au contraire la conscience du donateur ou du donataire a cédée à son assaut et peut constituée des phénomènes seulement comme reconstitution de ce qui originellement se donne du phénomène. Le don comme tel demande à la conscience qu'on s'y adonne. Ce que la conscience donne - *succède*, c'est *en retard*, par rapport à ce *surplomb, excès* qu'originellement le phénomène se donne de soi. Mais d'autre part, l'apparaître pleinement du phénomène se fait *seulement à travers* les vécus de conscience. Sans les vécus de donabilité et d'acceptabilité il ne peut pas rien montrer. L'excès de son pur surgissement s'accomplit à travers une distance phénoménologique immanente, de la forme informe à une figure d'apparaître mais il faut qu'il s'expose à moi pour trouver une figure. Ma constitution est seulement une reconstitution mais sans elle le don reste l'inconstituabilité. *La donation paradoxale* se fait absolument irréductiblement et absolument inconditionnellement, son advenu se perd sans fin et elle peut *seulement être répété, converti* dans un horizon de visibilité ouvert par les vécus de conscience de l'adonné. L'appel se donne a priori mais se montre dans l'aposteriori de la réponse de l'adonné: seulement ainsi se donne un phénomène absolument. La différence phénoménologique interne se joue pour Marion entre *l'excès* de l'appel et *le retard* de la réponse. Le jeu appel-réponse provoque une différence qui n'est pas un retard temporel. L'origine inconstituable de l'appel se donne pour sa conversion phénoménologique par l'adonné – toujours en retard. L'adonné phénoménalise la donation d'un don. La donation diffère, s'y diffère entre ses pôles. La différence reste intrinsèque au champ phénoménologique entretenue entre l'appel et la réponse. La réponse reconstitue seulement ce qu'il reçoive de l'inconstituable. Le „comme tel” phénoménologique est une „conversion” dans les vécus de la conscience.

III. Jacques Derrida – la donation abyssale non-phénoménologique et le „simulacre” de la donation phénoménologique-symbolique.

Pour Derrida la déconstruction reste un geste phénoménologique comme méthode de réduire, de se défaire, de toute présupposition théorique speculative mais, en même temps, sa description se veut plus exigeante et tente de réduire les présuppositions mêmes de la phénoménologie. Le débat de Derrida se porte avec la phénoménologie husserlienne autour du principe de «retour aux choses mêmes» à travers l'intuition donatrice originare. La phénoménologie husserlienne décrit ainsi le phénomène comme phénomène pour moi, limité à la pellicule d'apparaître, comme apparaître de la chose même telle qu'elle apparaît, le paraître de la chose même pour moi. Comme un phénoménologue, Derrida cherche aussi le „comme tel”, „la chose même” mais, il veut lever la restriction de l'apparaître pour

LE PROBLÈME DE LA DONATION DANS LES RÉDUCTIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES
RADICALES ET DANS LE DÉCONSTRUCTIVISME RADICALE

moi en présence. Son intérêt glisse au delà de descriptions phénoménologiques vers les descriptions de *ce qui n'apparaît jamais comme tel*, de ce qui ne peut pas apparaître.

La recherche phénoménologique husserlienne des choses comme telles est réglée, se fait à la mesure du principe d'intuition qui donne la chose même dans sa présence positive en chair et en os, mais pour Derrida, elle reste une présupposition idéale métaphysique qui ne peut pas intégrer une non-présence radicale de *ce qui n'apparaît jamais comme tel*. Reste donc toujours un reste. Le concept économique circulaire de „phénomène”, qui réduit le champ phénoménologique à donner des sens pleins pour la conscience, est *brisé, dépassé* pour Derrida de telle sorte que nous ne pouvons rencontrer que des „traces”, des „archi-traces”, des „archi-phénomènes”. Une impureté, une contamination originaire et irréductible se dérobe à la pureté de notre saisie de la chose même dans sa présence pure et pleine. La conversion du regard phénoménologique de l'objet extérieur à notre acte d'intuition immanent ne découvre pas le sens „nu”, le „comme tel” du phénomène; pour Derrida, „la chose même se dérobe toujours”⁵. Son comme tel qui nous est donné est seulement un effet brisé de donation, limitée au sens phénoménologique pour la conscience, mais échappe radicalement un reste, un débord inmaîtrisable et indonnable. La réduction (au sens de la conscience) n'est pas du tout l'opération déconstructiviste. Tout au contraire la déconstruction s'exerce sur cette réduction. On ne peut pas réduire le champ phénoménologique-ontologique à ses effets de sens, à la forme de la présence manifeste. On retrouve toujours une résistance, une restance d'une distance impossible d'être dominé dans la présence (une altérité radicale, une extériorité absolue par rapport à cette présence pour la conscience). Derrida veut donc désédimer la réduction phénoménologique au comme tel de la chose même comme présence immédiate, en vue de l'exposer à la *dislocation* d'une archi-synthèse plus originaire dans laquelle „le tout autre s'annonce «comme tel» (...) dans ce qui n'est pas lui. S'annonce comme tel: c'est là toute l'histoire”⁶. D'une part l'archi-synthèse ne peut pas se donner «comme telle» dans l'expérience phénoménologique d'une présence. Mais d'autre part tout sens de la présence de la chose même pour la conscience, tout sens de l'être en général comme présence, ne peuvent pas être donnés comme tels, hors de cet archi-trace, cet archi-phénomène qui toutefois n'apparaît pas et ne se donne pas comme tel. Ce qui se donne originaire pour la conscience, le sens qui apparaît dans la conscience comme réduction à une phénoménalité, apparition, signification bien donné est seulement un fait second déjà constitué, remarqué, inscrit par l'opération inconsciente d'une non-origine, le procès de formation archi-phénoménal d'une non-présence. La donation originaire est seulement un mythe de la conscience, une opération d'idéalisation, une donation phénoménologique dans la forme idéale de la présence, mais qui est ouvert par une *fisure originaire*, par le mouvement des traces, des suppléments non-originaux. Une *dislocation infini* ouvre vers des originaux contaminés. Un jeu non-ontologique, non-phénoménologique „des restes” de l'Autre comme tel, de l'altérité radicale, de l'extériorité absolue (au-delà, hors, envers, le jeu onto-phénoméno-logique de la présence

⁵ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, p. 117.

⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, 1967, p. 69.

de l'être pour le logos) s'annule «comme tel» en se donnant à à l'être, à la conscience, à la phénoménalité. Le „comme tel” phénoménologique est un „simulacre”, il est seulement la trace de la donation abyssale, énigmatique, qui ne peut pas se penser dans l'horizon du sens de l'être parce que n'est pas présente nulle part. Toute présence pour la conscience, toute donation originnaire à une conscience est déjà travaillée de son dehors comme non-donation originnaire.

Derrida déclare que si on reste limité à une phénoménologie du don nous restons limité dans le cercle symbolique. L'acte intentionnel de donner nous livre, selon le principe des principes phénoménologiques, les choses eux-mêmes, en personne, dans leur présence immédiate, c'est-à-dire les phénomènes avec leur sens (déjà) donné, constitué. Mais la chose même se réduit ainsi à un équivalent symbolique, donc la donation n'est que la donation du symbolique. Évidemment à la donation de la présence pour la conscience échappe pour Derrida, la donation de la différence, le don inconscient de l'autre. Non seulement il est brisé ainsi le cercle symbolique mais il est rendu possible, produit, ouvert par cet excès même qui l'excède comme l'impossible. Et non-seulement le don de l'autre met en marche le don du même symbolique: ils marchent en même temps. Mais cet en même temps dure seulement un instant insaisissable pour nous qui sommes pris dans le cercle de la conscience symbolique. Nous ne pouvons que recevoir la trace de l'effacement immémorial de l'archi-don. Le don symbolique du phénomène comme tel annule le don qui ne se donnerait jamais lui-même comme tel et qui, ni même pas, ne donnerait rien, une chose comme telle donc. Avec sa mise en jeu s'annule de fait tout comme tel du monde, on brouille les limites de tout sens constitué consciemment, symboliquement. La différence comme l'origine différencielle, l'archi-origine, est justement ce qui ne se donne jamais «comme telle». Son «comme telle» se défait, s'enfuit pour jamais. Et, en plus, la différence originnaire ne peut pas apparaître elle-même, comme telle dans un phénomène, se manifester, se présenter, se donner donc – parce qu'elle n'est pas, n'existe pas. L'ordre onto-logique, de la manifestation de ce qui est dans la forme du logos ne lui convient. Elle excède cet ordre. Apparaître dans cet ordre symbolique, apparaître comme présence ontologique, phénoménologique signifie disparaître «comme tel». La différence ne peut pas apparaître comme telle, s'exposer comme phénomène pour nous. Ou, son exposition est en même temps, du même coup, son effacement. Elle n'a pas de comme tel, elle est une trace originnaire, une archi-trace, une synthèse des traces (de ce) qui ne peut jamais apparaître elle-même, comme telle. Et ainsi tout «comme tel» de la donation en présence est seulement un effet disloqué, différé, brisé d'une donation tout autre qui s'efface en se présentant.

DONNER LA MORT. La mort reste pour Derrida un exemple privilégiée pour ce qui n'apparaît jamais «comme tel», donc la phénoménologie husserlienne déclare Derrida trouve ici sa limite: la mort ne peut pas être donnée, être réduite comme telle dans une expérience positive de sa présence. Mais qu'est-ce que la mort «comme telle»? on peut donner la mort «comme telle»?

Dans un commentaire de Derrida sur le secret de la responsabilité européenne dans la vision de Patočka on découvre le don de la mort mais c'est seulement une *manière*, une

modalité, une certaine *expérience* de se donner la mort: le don sacrificiel de la mort gardé dans une économie de sacrifice, incorporée dans une économie de refoulement, capitalisé dans une économie de la relève. Ce don de la mort n'est pas présent et il reste non-présentable parce que caché, refoulé, gardé secret. Ce qui est donné ainsi paradoxalement est la mort – mais pas la mort «comme telle», seulement des nouveaux *expériences* de la mort, des nouveaux *significations*, des nouveaux *figures* de se donner la mort. La mort m'est donnée dissymétriquement par Dieu et je dois m'éveiller à la responsabilité, je dois répondre, je dois m'approcher appréhensive de ce don de la mort. Le secret de la l'histoire de la responsabilité est ce don des *significations* de la mort (le don économique de la mort) et pas le don inconditionnel de la mort «comme telle». L'historicité est justement cet éveil au *sens*, donc ce devenir-responsable dans une *expérience consciente-significative*. Chaque nouvelle figure de la responsabilité dans l'histoire c'est un autre *approche appréhensive* du don de la mort qui reste tout à fait gardé secret en son «comme tel». Le moi devient responsable que dans la représentation significative de la mort. La responsabilité est donc l'intériorisation *des figures* de la mort, l'intériorisation du *don symbolique* de la mort.

La conscience seulement garde, interiorise ces figures de se donner la mort. Chaque don de la mort éveille un don de soi. La conscience de soi advient à la responsabilité par l'expérience de sa singularité et de sa irremplacabilité absolue que seule la mort (l'appréhension de la mort) lui donne. *La constitution du sens* de la responsabilité advient dans la rencontre: don de mort – don de soi. S'il y a un don de la mort il y a un don de soi: donc une *institution de sens*. La donation se découvre comme *institution de sens*. Bien que la donation de la mort rend possible toute expérience de donner-prendre de sens elle-même se soustrait à l'expérience du sens. Seulement depuis la donation de la mort soit possible un échange symbolique, un donner-prendre de sens, mais en même temp elle suspend toute expérience et la mort «comme telle» reste ce qui ne peut pas ni se donner ni se prendre dans l'expérience du sens.

On retrouve ici dit Derrida, une disproportion structurelle, une dissymétrie entre deux structures de don. D'une part le don de la mort comme don de la finitude – le don fini (don symbolique) et d'autre part l'immensité du don comme tel sans bordure – le don infini (don inconditionnel). Abraham transgresse le don fini de la responsabilité éthique vers le contrat paradoxale de la responsabilité infini. Mais, gardant le secret de son expérience absolument solitaire et silencieuse il trahit l'expérience de la généralité, de l'universalité éthique, langagière. Il retrouve ainsi une expérience absolue, exceptionnelle, inconcevable, impensable, absolument responsable (donc irresponsable) intolérable à la responsabilité éthique, humaine, à la pensée conceptuelle (qu'il la sacrifie, la transcende, la trahit). L'exigence de *la manifestation*, de *la phénoménalisation*, de *devoilement* à la présence par une responsabilité conceptuelle de lois humaines est trahit, sacrifié en vue d'un devoir infini, inconditionnel dans l'instant du rapport paradoxale à la *non-manifestation*: Dieu comme *non-manifest*, non-présent, transcendent, inaccessible, secret.

DONNER «EN TANT QUE TEL». Dans le commentaire „Glas” sur Hegel, Derrida cherche comme d'habitude un reste suspendu qui tombe hors du cercle d'Aufhebung

hegelienne (ou mieux dire ne tombe pas du tout: se donne) en dépit de tous les efforts hegelienns d'assimiler tout reste – „sans restes”.

La structure circulaire hegelienne d'Aufhebung se retrouve dans le système de loi de la famille, le cercle de famille, mais aussi dans le système de loi divine, le cercle du christianisme. Cette structure est gouvernée chez Hegel par „la logique de la perte”, de „la dépense sans réserve” où la transformation est totale entre les pôles de l'appropriation absolue et l'expropriation absolue⁷. Le passage de l'un à/dans l'autre est absolu, c'est-à-dire sans reste, dépense sans réserve. Ce qui nous livre ainsi cette structure de la relève est «la chose même». Ainsi l'«en tant que telle» de la famille trouve sa limite dans ce passage hors d'elle-même. La chose même de la famille se relève seulement dans un point d'ex-position transcendente, lieu im-possible et in-classable par rapport à la loi de la famille. Seulement dans cette position à l'extérieur dans l'intérieur comme transcategorial ou transcendantal par rapport aux catégories de la famille se peut dévoiler la famille, dans la singularité de la relation inconcevable frère-soeur et pas dans les rapports conceptuels généraux de la famille. Cet étrange relation qui ne se laisse pas penser (comme expérience toute singulière) joue un rôle abyssal dans le système de famille et arrive à sa limite, mais ouvre le passage de la loi de la famille hors d'elle-même. Son dévoilement «comme tel» s'accomplit seulement sur le passage, comme le passage, l'expérience de se trouver en même temps dans et hors de sa limite, l'expérience de sa limite, de son «comme tel». Ce lieu, ou milieu entre est l'Inintelligible, mais tout à fait on ne peut pas rester, demeurer ici. Le passage nous expulse simultanément de l'autre côté, dans la reprise du spéculatif, dans une déjà produite naissance du concept.

Dans la religion révélée commente Derrida, le cercle fonctionne aussi sans dehors. Dieu ne se cache pas et ne se réserve pas: il *se relève, se manifeste, se dévoile*, il se présente là dans une présence infini, parce que sa révélation est infini. Mais en ce passage de dévoilement infini on n'arrive pas à expérimenter, à concevoir sa limite «en tant que tel». Nous subissons seulement l'expérience de sa présence là, comme *objet pour la conscience*. Dieu se présente mais seulement comme *représentation pour la conscience*. La réconciliation finale est seulement attendu et n'est pas présence effective. Nous ne pouvons que représenter anticipativement sa présence promise. „On doit dire que dans la religion, dans la révélation absolue, la présence est présente comme représentation”⁸. Le «comme tel» est seulement *représentation pour la conscience*.

Parce que pour Hegel l'accomplissement de la révélation du Dieu n'est pas encore présente, effective, et donc requiert l'attente de son avenir, donc requiert du temps – „il faut se donner le temps” – justement ce reste du temps comme tel qui s'annonce mais échappe à la présence, ce reste, pour Hegel toutefois, il n'y a pas. Le temps est en même temps, circulairement, annulé et relevé, suspendu entre. On n'arrive pas à sa signification, il n'entre pas dans le cercle de la relève hegelienne qui est le cercle du mouvement significatif. Il se donne le reste du temps – qui tombe hors du temps de la signification, qui n'est pas le résidu de l'opération signifiante – le reste qui commente Derrida provoquerait

⁷ J. Derrida, *Glas*, Editions Galilée, 1974, p. 227.

⁸ *Ibidem*, p. 246.

LE PROBLÈME DE LA DONATION DANS LES RÉDUCTIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES
RADICALES ET DANS LE DÉCONSTRUCTIVISME RADICALE

plutôt toute donation significative, mais ainsi il est sans signification, vide de sens représentatif. L'Aufhebung, la relève de la chose même est ainsi „le mariage spéculatif”, „l'imagination productrice”⁹.

Dans le premier moment de la phénoménologie de la religion commente Derrida, l'esprit se manifeste dans le concept, mais nous n'apparaît seulement leur pure différence, leur milieu pure où leur destruction réciproque qui brûle tout sans réserve. Le lieu de leur passage instantanément où s'accomplit leur expulsion pure de l'un dans l'autre, sans que ce moment soit représentable et qu'il garde une figure, un sens pour un sujet. La phénoménalisation de l'esprit est sa pure destruction dans son autre. Ce qui apparaît ainsi est seulement le pur apparaître, la différence pure, leur jeu pur de passage de l'un dans l'autre. Cette différence ne garde rien, aucun sujet, propriété, essence – parce qu'elle est la forme pure de la pure différence - où se disloquent toutes les formes et se conservent toutes les figures, un signifiant sans signifié. Le jeu de la pure différence n'est pas présent, il est sans être, hors de l'horizon onto-téléologique. Mais demande Derrida, comment cette pure différence qui brûle toutes les formes brûle elle aussi et donne naissance à toutes les formes onto-logiques? En même temps se passent deux procès inséparables mais nous ne pouvons pas rester dans leur point de rencontre, habiter la limite insaisissable de leur conversion. La différence pure se détruit en se manifestant comme/dans les formes de la présence déterminées. La différence se détermine comme/dans des formes. Mais cette manifestation n'échappe pas le reste qui excède à jamais comme le non-manifeste? D'autre part si le procès onto-logique, subjectif, signifiant, historique, dialectique commence par la manifestation déterminante, comment peut-il réduire la rupture avec l'indéterminable, avec le pure reste de la différence pure. La différence se détruit «comme telle» et se manifeste «comme quelque chose». Ce sacrifice de la différence est l'origine de l'onto-logique, de la subjectivité et de l'histoire. Le sacrifice est donc en même temps une donation. L'apocalypse de la différence est l'origine de l'ontologie. La destruction est la naissance de l'être. Dans l'holocauste survient le don or, le don est le don qui donne naissance à l'histoire de l'être. L'holocauste et le don déborde l'ontologique, n'appartient pas à l'histoire de l'être, ne peuvent pas être pensé par une subjectivité, toute au contraire leur excès débordant donne naissance et met en mouvement le procès spéculatif de l'histoire de l'être. L'événement débordant du don survient avant l'être et avant tout étant déterminable. Le don «comme tel» il y a et il se donne à penser *avant* l'être. Il n'est pas mais il se sacrifie et commence à être.

Le procès de don est *le reste hors et avant* de l'histoire de l'être qui „engage l'histoire de l'être mais ne lui appartient pas¹⁰”. L'ontologique, la dialectique du sens, le spéculatif sont „l'effet-reflet d'un coup de don en l'holocauste¹¹”. „Il y a là un *fatum* du don”, un „il faut”, une constriction qui „vient presser l'énergie folle du don”¹² pour prendre consistance. Le don pur, indéterminant, se sacrifie et se détermine en contre-don. Le don pur passe dans

⁹ *Ibidem*, p. 227.

¹⁰ *Ibidem*, p.270.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

son contraire: le don de l'échange signifiant. Le don pur, le procès de la donation du don «comme tel» ne peut pas être pensé dans la dialectique de la signification. Le don de la raison speculative ferme le don dans la circularité symbolique, le don de la pensée comme chaîne du logos. Sa charge symbolique lui fait circuler dans le procès d'échange économique: je te donne et tu dois recevoir. Le don «comme tel» se donne de lui-même, (une matrice exerce la striction) mais en même temps le don pur se donne «comme quelque chose» et devient don chargé de signification. La striction n'est pas une catégorie ontologique et ni même un transcendantal, elle est une position ex-posée à leur pur lieu de passage – „telle serait la loi (non-dialectique) de la stricture (dialectique) (...) quand il vient serrer pour faire être¹³”. En même temps la stricture sert à donner naissance et à penser l'ontologique et se découvre ainsi en position de transcendantal. La matrice stricturante contraint tout le temps „le non-transcendantal, le dehors du champ transcendantal, l'exclu“ de prendre position structurante. „La matrice en questionne constitue l'exclu en transcendantal de transcendantal, en simili-transcendantal, en contre-bande transcendantale”¹⁴. L'exclu il est contraint de s'exposer mais en même temps il reste aussi autre chose. En fait la matrice est le lieu pur de la rencontre de cette double bande de transcendantal de transcendantal, la loi non-ontologique de la striction ontologique. Il faut „lire en contrebande”, il faut voir de deux côtés en même temps, il nous faut une „logique de l'anniversaire”¹⁵ pour pouvoir accepter le passage de deux extrêmes l'un dans l'autre. Or ce qui peut résoudre la contradiction des deux scènes, c'est l'énigme qui marque le fait que la „frontière est instantanément passée entre deux tissus”¹⁶. Le langage doit être énigmatique, le voile doit être suspendu entre l'inconscient et le conscient, le comme tel et la représentation. „La matrice transcendentale laisse toujours retomber le reste du texte”: nous restons ainsi suspendus entre des strictures symboliques plus ou moins puissantes.

¹³ *Ibidem*, p. 272.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 216.

¹⁶ *Ibidem*, p. 230.

PROBLEMA DONAȚIEI LA HUSSERL

Livia SUCIU

RESUME. **Le problème de la donation chez Husserl.** Partant du commentaire de J. Derrida sur Husserl qui cherche de montrer comment la phénoménologie „nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du *mouvement de la temporalisation* et de *la constitution de l'intersubjectivité*” qui marque „la résistance à la forme de la présence”, qui veut donc dévoiler comment chez Husserl même, „une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituante” et „ce qui se nomme comme modification de la présentation (re-présentation, ap-présentation) ne survient pas à la présentation, mais la conditionne en la fissurant a priori”¹ nous suivons le même schéma portant sur l'abîme de la donation.

L'existence ante-prédicative, le temps primitif, l'intersubjectivité transcendante sont un non-présent constitué déjà passif dans la vie primitive et forment une sorte de couche transcendante constituante primitive, de donation passive, ou plutôt de pré-donation, de non-donation, qui transcende primordialement et fonde donc tout champ de donation phénoménologique en présence par l'activité de mon ego actuel. Nous tombons dans l'abîme de la donation phénoménologique: *la donation originnaire* d'un sol d'originalité dans la „corrélacion” irréductible conscience-objet est possible seulement comme inséparablement enraciné sur ce sol plus profond, infini, de non-originalité capable d'une *donation non-originnaire passive* dans la „scission” du champ phénoménologique, qui peut nous fournir des phénomènes mais „quasi-originels” – sans être investis du sens par l'activité du sujet, sans être l'objet des expériences de synthèse active de la conscience.

PROBLEMA DONAȚIEI E PROBLEMA PARADOXULUI IREDUCTIBIL. Întrucât pentru noi donația marchează faptul că totdeauna deja s-a început, că totul e deja dat, instituit, constituit. Noi venim totdeauna prea târziu față de momentul genezei și nu putem reconstitui decât din partea în care suntem noi, deci plecând de la o constituție deja împlinită. Problema devine atunci cum să tematizăm fenomenul donației pentru a reurca pe firul genezei la punctul de origine din moment ce aceasta e deja dată, manifestată, tematizată. Mai putem tematiza problematica donației? Nu putem decât să ne întrebăm urmându-l pe Derrida „cum poate totul să înceapă printr-o complicație?”². Pentru că noi suntem în spațiul lui „totdeauna deja”: suntem dincoace sau dincolo de timpul trăit al unei constituții originare care e totdeauna deja intrată în temporalitate, actul constituant e pentru noi deja constituit temporal, sinteza e deja

¹ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, p. 5.

² J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, p. 12.

făcută între constituent și constituit, și orice semnificație ia naștere în această sinteză originară, se petrece în ruptura acestui indefinit ireductibil.

În spațiul devenirii umane în care suntem situați, geneza spune Derrida, primește mai degrabă două semnificații contaminate, origine și devenire. Pe de o parte nu există geneză fără origine absolută dar pe de altă parte nu există geneză decât în sânul unei devenirii ontologice, temporale, semnificate. Dacă nu ne asumăm acest paradox cădem în eroarea unei reducții la originar, absolut, simplu care s-ar putea dezvălui și explicita pur și simplu, constant. Or comentează Derrida noi nu dispunem de nici o marcă pentru diferența, limita, dintre origine și devenire, nu vom putea spune niciodată ce e absolut prim, momentul originii sau sensul devenirii. Orice flux originar constituent e pentru noi deja constituit, actualizat, fenomenalizat, temporalizat, semnificat. Nu mai avem nici o șansă de a întâlni o prezență originară, pură, „ca atare” ci numai o prezență fisurată, deja concretă, în funcție „de ceva”, deja instituită simbolic în actele identificatoare ale apercepției noastre.

Interpretarea lui Derrida pe Husserl încearcă să delimiteze în această sinteză apriori câmpul *donăției fenomenologice* (activitatea transcendentă a eului ca și constituentă a oricărei apariții fenomenologice) de un strat constituent mai originar, primitiv, de *non-donație sau pre-donație* (pasivitatea transcendentă ireductibilă, dincoace sau dincolo de orice constituție activă a eului transcendent) dar care, e condiția de posibilitate a acestuia, e pură și pasivitate care nu se prezintă niciodată, pentru că nu e în vederea apariției fenomenologice. Domeniul sintezelor pasive e cel al posibilității pure, al formelor fără materie și al materiei fără formă astfel că nu mai regăsim dialectica subiect constituent – obiect constituit, apariție obiectivă într-o formă subiectivă – dat fiind că acestea sunt „vide” și nu mai ajung la apariția lor corelată fenomenologic: conștiința nu mai e originară și nu mai constituie o prezență originară. În sintezele pasive primitive, comentează Derrida, se depozitează un deja constituit primordial dar non-prezent și non-presentabil care nu poate face obiectul experienței sintezelor actuale ale conștiinței, nu e investit cu sens prin activitatea eului pentru că e ireductibilul care debordează reducția fenomenologică reducție numai la ceea ce face sens pentru o conștiință. Existența ante-predicativă, timpul primitiv și inter-subiectivitatea transcendentă sunt non-prezentul constituit deja pasiv în viața primitivă care transcende primordial și face posibil orice prezent constituent al activității eului meu actual. Cădem în paradoxul fenomenologic al exploziei non-prezenței în inima oricărei prezențe: „prezentarea originară mi-e interzisă” și „lucrul însuși se sustrage întotdeauna”³.

Astfel, la Husserl, problematica donăției în „sintezele pasive” revine la a fixa profunzimile, sau mai bine zis abisurile donăției fenomenologice. „Corelația” ireductibilă originară în care e dat tot câmpul fenomenologic, corelația conștiință – obiect în care se împlinește *donăția originară* a unui sens obiectual pentru conștiință, e marcată la fel de ireductibil de „sciziunea” câmpului fenomenologic, de ruptura alarmantă a posibilității unei *non-donații non-originare*.

³ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, p. 42, p. 117.

Ca urmare putem distinge în schema donației această dedublare între donația unui sol de originalitate, dar numai ca înrădăcinat inseparabil pe un sol mai profund, infinit, de non-originalitate capabil de a furniza sensuri obiectuale fără implicarea activă a subiectului, capabil de o donație a non-originalității sau mai bine-zis de o donație pasivă care furnizează totuși fenomene dar „quasi-originale”.

Mai întâi, la Husserl, donația revine la a stabili că orice donație e donația unei instituții simbolice cum spune Marc Richir, că donația este *donație a sensului* și de-abia cu această donație de sens ni se deschide câmpul fenomenologic în autenticitatea sa. Câmpul fenomenologic e cel în care se constituie continuu sensul, în care ni se dă originar sens. Și pentru că pentru Husserl subiectivitatea transcendental-fenomenologică e cea care efectuează donația de sens, *conștiința e donatoare de sens*, vom preciza pe urmele lui Husserl că ceea ce nu e constituit de către conștiință, ceea ce nu constituie obiectul unei conștiințe nu poate fi decât non-sens. Ca urmare alegerea în favoarea atitudinii fenomenologice e o valorizare a stabilizării sensurilor obiective pentru o conștiință în procedură continuă, multiformă, pluriformă de donație și o devalorizare, o neputință de constituire a sensurilor pentru orice iese din perimetrul conștiinței.

Actul gândirii, trăirile conștiinței, operațiile subiectivității efectuează *donația de sens*, constituie și instituie toată obiectivitatea lumii, posedă imanent și inseparabil, în aceste acte constituante lumea, dar ca și *sens* constituit obiectiv.

Ceea ce face ca lumea să existe efectiv, ca un arbore de exemplu să apară ca atare, aici, în prezență, ca „același” în identitatea sa, nu poate fi simpla existență naturală, separabilă, în afara noastră ca un lucru în natură. El există pentru noi nu ca existență reală în exterior ci ca moment ideal căruia i se „constituie” imanent, în interiorul conștiinței noastre, priza sa de sens; poate fi designat ca arbore numai în momentul în care apare cu sensul său „instuit”. În afara apariției în sensul său obiectiv identic el e un non-sens, nu există sau are o existență îndoielnică. Originaritatea se atașează *donației sensului*.

Analiza fenomenologică încercând o descripție fără presupuziții care să ne lanseze înspre ceea ce ne e „dat”, absolut, în afara oricărei îndoieli, nu poate să admită că acest datum fenomenologic absolut ar fi lumea reală, spațiul și timpul obiective, ale lucrurilor lumii în individualitatea lor transcendentă. Acest câmp al obiectivității transcendente, care rezidă însă în ruptura dintre o lume reală dată obiectiv și condițiile sale de posibilitate subiective, nu este câmpul fenomenologic originar. Obiectivitatea pe care o au în vedere întrebările husserliene este doar cea care este „*dată*”, „*se constituie în*” fluxul subiectiv iar transcendența lumii e cea care „*se reduce*” la fenomenalitatea sa, la apariția imanent-subiectivă. Obiectele transcendente ca și unități deja constituite nu ne interesează, nu ne sunt date absolut, excludem orice presupuziție cu privire la existența lor. Ceea ce acceptăm și ne e dat în afara oricărei îndoieli cu privire la existența lor sunt obiectele imanente care se constituie în fluxul temporal-subiectiv. Deci descripția fenomenologică privește lumea din perspectiva a ceea ce ne este „*originar dat*” din perspectiva „*donației fenomenologice*” care ne dă lumea așa cum este ea, ca atare. Vom face abstracție, vom scoate din circuit, vom reduce obiectele

transcendente: nu le vom acorda nici o valoare și nici un sens pentru noi și ca urmare vom accepta *realitatea* lor numai în măsura în care sunt animate, valorizate, primesc *sens* în fluxul conștiinței, se constituie ca obiecte imanente grație funcțiilor conștiinței. Spunem așadar că obiectele sunt „date”, apar în „moduri de donație” subiectivă. Conștiința subiectivă este cea care „dă” originar, în persoană, în prezență un obiect cu sens identic. Subiectul împlinește actul originar de „donație” a lumii obiective. Intenționalitatea conștiinței fenomenologice marchează după efectuarea reducăției fenomenologice această legătură ireductibilă dintre ceea ce apare obiectiv immanent și modul său de apariție subiectivă.

Donația revine astfel la a stabili doi versanți ai donației fidel corelației esențiale a fenomenologiei husserliene: modalitate de donație și ceea ce e dat în această donație, mod de a fi dat și datum immanent, caracter modal și conținut vizat, cum noematic schimbător și sens obiectual identic – donație a sensului și sens dat. Ca urmare obiectul aparesant (arborele) e unul și același obiect care apare în identitatea sa numai în *modurile* de apariție (ale conștiinței), în trăirile schimbătoare ale percepției conștiinței care *posedă* acest obiect aparesant dar îl posedă de manieră immanentă, ca sens și practic îl constituie de-a dreptul ținerea de sens. Sensul identic al obiectului *se formează în* multiplicitatea trăirilor conștiinței. „Obiectivitatea ca ființă adevărată oricare ar fi aceasta, se formează cu titlu de producție în subiectivitatea vieții conștiinței”⁴.

Dacă viața conștiinței e donatoare de sens, constituie sensul, sensul obiectivității e cel care pe de altă parte se depune, se conservă în limbaj, actul gândirii produce sens care se stabilizează în cuvânt. Pentru noi care suntem în posesia sensurilor deja constituite pe care le manevrăm prin limbaj, suntem în posesia a ceea ce ne-a fost deja dat, tentația va fi de a părăsi această lume a sensurilor înghețate, împlinite, constituite pentru a urma izvorul intuitiv, fluxul vibrant al actului de donație al acestor sensuri, al actului de producție, constituent, pluriform. Trebuie să depășim nivelul logosului teoric și al limbii ca depozit de semnificații depuse pentru a regăsi stratul mai profund, anterior, pre-teoric, pre-lingvistic, în originaritatea operației donatoare de sens. Orice constituire a sensului, orice stabilizare a expresiilor logosului teoric e afectată de o pierdere de originaritate, pentru că tărâmul originarității sălășluiește în izvoarele intuitive ale vieții noastre, în spontaneitatea actului vibrant de producție donatoare a sensului totdeauna pe cale de-a se face. Nu putem decât pendula între acești doi versanți. Și orice oprire într-unul sau altul ar fi o „imobilizare” cum spune Derrida a autenticei geneze filosofice. Vom fi totdeauna pe drumul în dublu sens de la noetic la noematic, de la intuiție la intenționalitate, drum al donației universului fenomenologic: trăirile conștiinței împlinesc „donația” de sens obiectual și sensul obiectual e „dat” în procesul conștiinței. Și aceasta pentru că, insistă Husserl, „noi adoptăm totdeauna atitudinea fenomenologică”⁵ a echivalenței, egalității, dintre a fi și a fi constituit conform conștiinței, ca și pasaj direct fără deformare, o suprapunere întreținută de

⁴ E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendente et constitutions originaires*, Jérôme Millon 1998, p. 47.

⁵ *Ibidem*, p. 87.

donăția simbolică, pe care critica lui Marc Richir ne obligă să le recunoaștem. Deci dacă vrem să salvăm sensurile identice ale lumii ne limităm la intuiția pură a actelor constituante ale conștiinței și lăsăm în afara jocului orice e deja constituit, fie acesta obiect deja dat în exteriorul fluxului conștiinței sau semnificații, predicății depozitate, moarte – ceea ce scapă fluxului vibrant al conștiinței.

Am putea presupune că o lume corporală psiho-fizică ar fi deja dată, deja constituită în exteriorul conștiinței percepătoare. Circularitatea fenomenologică s-ar sparge atunci prin anticiparea unei transcendențe a sensurilor obiectuale în raport cu conștiința percepătoare. Obiectul ar putea să surprindă, să „seducă” subiectul. Dar Husserl revine mereu la a consemna că noi ne limităm la atitudinea fenomenologică, la *donăția unei lumi simbolice*: „fiecare obiect al lumii și lumea însăși nu sunt manifest perceptiv aici pentru un eu și conștiința sa decât prin această *donăție de sens* împlinindu-se tocmai în această conștiință, în operațiile conștiinței particulare și această donăție de sens e cea care face problema”⁶.

Problema se complică de cum Husserl recunoaște o *ruptură* în însăși viața noastră care se *dedublează* în viață trezită (a eului trezit, subiect activ în toate actele sale) și viață care nu e trezită (nu e obiect perceput actual de un subiect), respectiv stare de veghe și stare de somn, toropeală. O a doua viață a eului sau chiar o infinitate de vieți spune Husserl, un al doilea strat sau de-a dreptul un al doilea eu vin să consemneze dualitatea, stratificarea din viața conștiinței noastre. Dacă în viața trezită eul e un pol de identitate care împlinește donăția sensului, conferă forma lui «ego cogito» tuturor actelor sale vivante de actuală constituire a sensurilor obiectuale, totuși aceste acte sunt numai o formă a trăirilor intenționale. Nu numai că descoperim un plan din spate, un orizont de trăiri în care eul nu e prezent efectiv, nu „locuiește” acolo pentru că nu sunt obiecte din forma «ego cogito», din sfera de radieră și polarizare a eului dar aceste trăiri ale planului din spate sunt imposibil de redus: aparțin constant, necesar și etern prezentului vibrant al eului și reușesc să constituie obiecte intenționale, sensuri obiectuale deși eul nu participă activ la constituție - nu sunt investite de eu; „eul e putem spune surd la acestea”, „bat probabil la poarta eului, dar nu afectează eul”⁷.

RE-PREZENTAREA UNUI OBIECT SPAȚIAL. Analiza intențională vizează explicitarea unei implicații: dezvoltarea potențialităților implicate în actualitățile conștiinței, trăirile potențiale ale conștiinței care co-vizează un in-vizibil (laturi ale unui obiect nepercepute actual, sau percepute altfel în trecut decât o fac acum) implicate în toate trăirile actuale ale conștiinței care actualizează un vizibil (obiectul prezent el însuși nemijlocit, evident în câmpul conștiinței). Fiecare trăire a conștiinței implică această „deschidere”, „trimitere” spre propriile orizonturi potențiale pre-schițate, prefigurată, anticipate doar, care co-vizează sensuri implicite, neactualizate dar care ghidează orice linie de conservare a unui sens obiectual explicit, identic și stabil. În această sinteză profundă din viața conștiinței care e sinteza unei rupturi între actual-potențial, se constituie și menține sensul unui obiect. Fenomenologia urmărește

⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

explicitarea sensului obiectual implicit implicat în actele conștiinței constituante a sensului explicit. Și-atunci întrebarea fenomenologică se rezumă astfel: Cum se realizează în sintezele conștiinței constituante operația de constituire a unui sens obiectiv? Cum se efectuează donația sensului de transcendență?

Percepția exterioară este identificată în genere, comentează Husserl, ca și conștiință originală, efectivă, dar încercând să regăsim prin analiza percepției acest acest domeniu al conștiinței originale ne lovim iarăși de aceeași limită ideală a filosofiei husserliene: un obiect spațial care ne e dat într-o percepție exterioară nu este decât un moment ideal identic dat într-o structură imaginară a conștiinței. La fel ca în percepția unui obiect temporal și în percepția unui obiect spațial nu pot atinge această limită ideală a *constituției originare* pentru că e amestecată, impregnată, învăluită de o *pre-constituție primitivă vidă* inaccesibilă actelor efective, propriu-zise ale conștiinței. Așa că Husserl recunoaște că „percepția externă e o pretenție permanentă de a efectua ceva ce prin esența sa nu e în stare să efectueze; o contradicție aparține esenței sale”⁸. De fapt percepția originală e *scindată*, la fel cum un obiect original e *spart*. Originalul nu e posibil decât în această sciziune a non-originalului. Atât din punct de vedere noetic cât și din punct de vedere noematic *corelației* îi aparține *sciziunea*. Din punct de vedere noetic se remarcă cum conștiința originală nu poate percepe un lucru spațial complet. Percepția care expune efectiv, în prezență originară ceea ce e propriu-zis perceput dintr-un lucru (de exemplu ceea ce e propriu-zis văzut dintr-o masă) e în amestec inseparabil cu un sistem de trimiteri vide la noi percepții posibile (dacă am vedea masa dintr-un alt unghi sau ne-am aminti ceea ce am văzut). Sensul acestui obiect văzut – masa, se constituie și se menține identic pe baza acestui sistem de *conștiință* a părților efectiv văzute și de *co-conștiință* a părților sau chiar a întregului non-percepute, care nu sunt efectiv văzute: sunt numai co-vizate, prezenteificate, re-prezentate într-un orizont prefigurant dar non-actualizat încă, non-vizibil încă dar în vederea vizualizării. Din punct de vedere noematic remarcăm aceeași ruptură: obiectul spațial perceput nu poate fi dat în totalitatea trăsăturilor sale într-o percepție efectivă. Numai unilateral, numai părți ale sale sunt efectiv date (văzute original) – continuu rămân în afară părți non-date efectiv care transcend partea percepută.

Această transcendere, trimitere dincolo la părțile co-prezente non-percepute, indică, schițează, sintetizează însă continuu sensul identic al obiectului, nucleul, substratul său permanent de apariție ca același obiect. E identificat ca același obiect numai în măsura în care aparițiile sale efective formează sisteme de trimiteri la apariții non-efective încă, dar prefigurate deja: „tot ceea ce e propriu-zis apăsant nu e apăsant a ceva decât pentru că e învăluit și impregnat de un orizont intențional vid, decât pentru că e înconjurat de un halo de vid conform apariției”⁹. Conștiința poate expune efectiv, imediat intuitiv, un obiect în sensul lui identic numai într-un orizont inseparabil care mediază prin intențiile sale vide orice noi apariții posibile ale obiectului. Relația fundamentală devine astfel pre-figurare – con-figurare, proiect –

⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁹ *Ibidem*, p. 97.

umplere, vid – plin: un sistem primitiv de posibilități de apariție pentru orice nouă instituție originară a unei apariții actuale.

Donația sensului unui obiect în sinele său original nu se face simplu, imediat, imanent, ci numai traversând această *ruptură* a non-originalității, aceste schițe vide, sinteze pasive, mediul de trimiteri transcendente non-imanente. Sensul devine atunci numai o aproximație fluentă, o indeterminitate determinabilă, în același timp constant plin și constant vid, un sistem al tuturor opțiunilor – doar „un obiect posibil al unei conștiințe posibile” – „e totuși obiect pentru o conștiință posibilă originară donatoare”¹⁰.

RE-PREZENTAREA UNUI OBIECT TEMPORAL. În amintirea unui obiect temporal trecut de exemplu, eu nu mai percep actual o față ci îmi amintesc de o față. Din ambele părți noi avem donație de sens obiectual numai că vom distinge între cele două forme de donație, respectiv două moduri de a fi prezent conștiinței corespunzător a două moduri temporale: pe de o parte avem ceva perceput actual, „dat” în modul temporal «acum», eul e prezent activ și prin actul său de donație accedem la un obiect prezent dat originar în carne și oase și, pe de altă parte, un trecut amintit „dat” în modul temporal «al trecutului» în care eul nu e prezent activ, împlinește numai un „cvasi-act” de amintire a unui original care nu e de asemenea prezent. Totul se petrece aici „ca și cum” și „din nou” ar fi dat, actualizat, e adevărat nu ca un prezent original în carne și oase ci ca prezentificat într-un mod non-original.

Această non-originalitate e implicată însă de Husserl ca cerință a unei „legi originare” a câmpului fenomenologic: „fiecărei percepții îi aparține *inseparabil* un domeniu de prezentificare, și mai precis o formă particulară de amintire, ceea ce numim amintirea primară sau retenția”¹¹, „orice conștiință în care noi intuim lucruri (...) e compusă din percepții și prezentificări”¹²: percepției îi aparține amintirea iar prezentarea e o prezentificare. Orice donație de sens, activă, a eului e *indivizibilă* de orizontul de donații pasive retenționale. Și aceasta pentru că nu ne putem fixa în prezentul vibrant activ: acesta curge fără încetare în trecut și e depozitat, conservat retențional în domeniul purilor pasivități. De aici poate să apară în modul amintirii fără participarea eului activ. Ba mai mult de atât, eul nu poate constitui nici un sens obiectiv dacă nu e prins în aceste structuri vide ale purilor pasivități, structuri de retenții și protenții, de amintiri ale trecutului scurs sau așteptări prefigurante a ceea ce va veni, care structurează întreaga viață primitivă a eului. Aceste sinteze pasive vide conservă sensurile oferite de multiplicitatea în curgere temporală de trăiri active ale eului și-i permit acestuia să-și acopere identitatea sensului obiectual trecând prin ceea ce e depozitat pasiv. Declarațiile lui Husserl sunt șocante și pe bună dreptate Derrida poate pleca de la ele: „nimic nu poate parveni la intuiție dacă nu a fost înainte

¹⁰ *Ibidem*, p. 109.

¹¹ *Ibidem*, p. 78.

¹² *Ibidem*, p. 57.

reprezentat în vid”¹³. Nu există nici un obiect pentru eu dacă nu există reamintire, reproducere, recogniție.

Așa că nu ne mai putem axa pe imediatețea intuiției: orice constituire *imediată* intuitivă în conștiință a unui datum immanent original e ireductibil *mediată*, precedată, de un domeniu primitiv de înlănțuiri infinite și multiple în care e prefigurat și produs, reprezentat în forme intenționale vide, ceea ce va parveni la o configurare, producere și prezentare identică, obiectivă în conștiință.

Dar sunetele succesive ale unei melodii în derulare? Cum se constituie ca identitate obiectivă, ca sens identic prezent „în carne și oase” într-un flux modificat continuu de curgere temporală? Concluzia lui Husserl este de remarcat: donația unui obiect în identitatea absolută a sensului său se împlinește numai în fluxul conștiinței, dar nu numai în acesta ci la întâlnirea dintre două fluxuri care sunt unul și același flux în modificare continuă, fluxul modificărilor conștiinței și fluxul retragerii temporale (multiplicitatea de apariții subiective, de moduri de donație în care se constituie un obiect apăsant se scurg practic temporal). Constituantul lumii fenomenologice este nu atât conștiința cât conștiința subiectivă a timpului, obiectivitatea temporală se constituie în conștiința subiectivă a timpului: „în conștiința timpului se împlinește orice obiectivare”¹⁴. Și-atunci revenim la întrebarea lui Husserl, „cum obiectivitatea temporală și deci obiectivitatea individuală în general se poate constitui în conștiința subiectivă a timpului?”¹⁵ sau în termenii preocupării obsedante a lui Husserl pentru „original”, cum se poate degaja zona „a priori”, „formațiunile primitive” ale conștiinței timpului în care se constituie intuitiv obiectivitatea, cum este constituantă a tărâmului fenomenologic conștiința timpului?

Demersul husserlian pleacă întotdeauna de la unitățile deja constituite (melodia în ansamblul său ca succesiune de sunete deja constituite) pentru a surprinde în retur spre drumul de origine, modul său de constituție sau mai bine-zis a-l surprinde în toate constituantele sale fenomenologice, în procesul său original constituant continuu. Sunetul este un dat hyletic care are început și sfârșit, e un obiect temporal care se depune în trecut în aceleași timp în care, succesiunea de sunete care au curs în modul trecutului formează o continuitate cu punctul sursă al curgerii unui mereu nou sunet în modul prezentului și de-abia această continuitate de curgere a unui proces „același” este constituantă în sens fenomenologic. Obiectul temporal se constituie într-un act continuu al conștiinței temporale: adică își conservă sensul său obiectiv identic și locul său identic în timp în moduri schimbătoare ale conștiinței aflate în curgere temporală continuă. Actul constituant al conștiinței care constituie obiectul temporal nu poate fi decât un proces vibrant într-un orizont temporal, nu numai un act de percepție a clipei prezente ci și un act de retenție a întregului tocmai trecut, respectiv de protenție a așteptării viitorului. Așa cum coada unei comete urmează indisociabil nucleul acesteia, la fel spune Husserl, clipa prezentă e ancorată într-un orizont de trecut și orizont de

¹³ *Ibidem*, p. 76.

¹⁴ E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Presses Universitaires de France, 1964, p. 84.

¹⁵ *Ibidem*, p. 4.

viitor, respectiv conștiinței care percepe momentul prezent în original (conștiința impresională) i se atașează continuu conștiința retențională și protențională caracterizată de non-percepția unui non-acum dar care reține ceea ce tocmai-a-trecut sau prefigurează așteptarea a ceea ce tocmai-va-veni. Actul donației fenomenologice originare, în persoană (impresia originară a clipei prezente) se va „sparge”, se va „duplica” inevitabil într-un act de percepție și simultan de non-percepție (retenția ca amintire primară a trecutului și protenția ca așteptare primară a viitorului) sau cum spune Husserl „trec una în alta”, „se agață”, „sunt în pasaj continuu”¹⁶. Actului originar donator al prezentului îi aparține un act de donație originară a trecutului. Conștiința impresională se transformă continuu în conștiință retențională și în acest flux al conștiinței schimbător se constituie un același proces identic obiectiv. El e „dat” la fel de originar atât în conștiința impresională cât și în conștiința retențională, e o aceeași melodie care schimbă numai „forma” în care se dă: maniera de a se da a prezentului se „transformă” în maniera de a se da a trecutului. Retenția și protenția sunt deci alte moduri de donație ale aceluiași obiect dat în mod originar într-o impresie originară dar care reinnoindu-se continuu suportă transferul său în modurile retenției și protenției. Cu toate că și în aceste moduri conștiința împlinește un act de donație originară ea nu produce – și aici vine să se instaleze critica husserliană – nu produce încă obiectivitatea, identitatea sensului unui obiect temporal.

Cum se constituie atunci obiectivitatea? - aceasta e întrebarea insistentă a filosofiei husserliene. Husserl ne-a asigurat cu această linie de interpretare: obiectul temporal se constituie într-un flux continuu, în fluxul modificărilor conștiinței care merge în același pas cu fluxul retragerii temporale (practic se constituie la întâlnirea dintre aceste două fluxuri), astfel încât același obiect e dat originar, în persoană, în modurile schimbătoare ale conștiinței timpului, respectiv e dat originar al prezentului, al lui „acum” – în percepție, și e dat originar al „trecutului” – în retenție. Percepției actuale a unui acum i se atașează continuu non-percepția unui non-acum: retenția trecutului dar, insistă Husserl, aceasta amintire primară de prim rang, nu ajunge încă să conserve sensul identic al obiectului temporal, ci de-abia un al doilea strat, al amintirii secundare – reamintirea - e capabil să producă obiectivitatea temporală. Însă cu reamintirea ne trezim în fața unei complicații care va tulbura filosofia husserliană: fața de percepție și retenție reamintirea nu e capabilă să dea în persoană, în originar, primar, un obiect, ea nu poate coincide, nu poate regăsi actul originar donator; prezentul și trecutul sunt date în acest strat secundar al reamintirii dar numai în modul re-prezentării, re-iterării. Nu mai suntem în prim-planul stratului de constituție originară care rămâne o limită ideală, așa cum recunoaște de altfel Husserl, ci suntem prinși în planul din spate al unei constituții non-originare, mai bine-zis în planul de co-constituție, de co-donație care se dovedește absolut indispensabil pentru constituirea și re-constituirea identității sensului obiectului temporal. Astfel rămânem în aceeași schemă interpretativă: „ceea ce noi numim conștiința originară, impresie sau percepție, e un act de dégradé continuu”¹⁷. Modurile sale de donație se schimbă continuu și de-

¹⁶ *Ibidem*, p. 44.

¹⁷ *Ibidem*, p. 65.

abia în acest flux al manierelor diferite ale conștiinței de a da un obiect – obiectul rămâne același, își conservă sensul identic. Numai că, *actului originar donator* al conștiinței i se agață continuu și ireductibil *actul de co-donație a unui non-originar* care de-abia el asigură ținerea de identitate obiectuală. Re-prezentarea secundară a obiectului temporal însoțește și *dublează, fisurează, sparge* orice prezentare originară. Producerea originară e de fapt o re-producere „orice producție continuă e de fapt producție prin iterare continuă”¹⁸.

Conștiința în modul reprezentării – imaginația – ne trimite continuu la limita ideală, punctul sursă al conștiinței prezentului ca atare dar, de-abia această re-constituire imaginară de rang secund, această repetare modificată fantasmatică a unui „acum” menține în conștiință obiectul, împlinește identitatea constituției unui obiect imanent în conștiință. Avem astfel o dublă continuitate de moduri de curgere ale conștiinței astfel încât declară Husserl, „orice lucru posedă în percepție verso-ul său ca *arrière-plan*”, „partea care apare nu e nimic fără partea care nu apare”, „*prim-planul* nu e nimic fără *planul-din-spate*”¹⁹: intuiția plină a așteptării și a amintirii primare nu e nimic fără intențiile non-intuitive *vide*, secundare, ale conștiinței inserției în timp.

Prin re-prezentare se constituie obiectul însuși temporal dar această constituție în unitatea conștiinței temporale marchează de fapt o dublă intenționalitate a conștiinței, două tipuri de intenții cărora le corespunde o dublă realizare: pe de o parte *prim-planul conștiinței*, percepția care constituie intuitiv prezentul, amintirea care furnizează intuitiv durată fluentă a unui eveniment trecut, așteptarea intuitivă a unui eveniment viitor și pe de altă parte, *planul secund* al intențiilor non-intuitive *vide* care cuprind tot curentul conștiinței vizând înlănțuirile temporale, mediul temporal indeterminat de trecut, prezent, viitor în care curge continuu prezentul vibrant. Re-prezentarea obiectului temporal antrenează deci tot acest ansamblu al conștiinței temporale, orizontul intențional *vid*, inserțiile în situații temporale, prezent, trecut, viitor, care fac posibilă seria obiectivă de apariții ale obiectelor în derulare temporală. Obiectul care apare nu poate să apară decât în moduri temporale; e intuiționat, dar pentru că durează e prins în înlănțuirea intențiilor *vide* ale conștiinței care-l amplacează în situații temporale cu privire la ceea ce precede sau ceea ce anticipează. Primul plan al unei *donații intuitive împlinite* e prins în degradé-ul fenomenal al acestui plan din spate de *non-donație al intențiilor goale*: forma *vidă* a conștiinței care nu constituie nici un obiect – *vidă* de conținut obiectual.

În acest flux al conștiinței temporale se conservă însă identitatea intenției obiective, în fluxul curgerii temporale se menține obiectul cu determinații absolute, extratemporale: „în conștiința timpului se împlinește orice obiectivare”²⁰. Ba mai mult, pentru Husserl, nu numai că se asigură acoperirea de identitate dar în ultimă instanță, - și aici dăm iarăși peste limita idealismului fenomenologic - obiectul în identitate absolută și timpul absolut obiectivat se identifică cu fluxul modificărilor conștiinței și

¹⁸*Ibidem*, p. 130.

¹⁹*Ibidem*, p. 73-74.

²⁰*Ibidem*, p. 84.

fluxul curgerii temporale. Temporalitatea originară e imobilizată în intenționalitatea conștiinței. Originaritatea constituantă primește sensuri la acest nivel deja constituit al fluxului conștiinței temporale.

Dar un non-prezent ireal e constituit deja în planul din spate al conștiinței. O co-donație secundă, pasivă precede și orientează orice donație, orice apariție fenomenologică în prim-planul activ al conștiinței. O temporalitate primitivă, absolută, obiectivă, e pre-constituită în sintezele pasive ale conștiinței timpului.

A-PREZENTAREA UNUI ALTER-EGO. Câmpul experienței transcendentele e marcat de diviziunea între imanență și transcendență și strădania de a reface sintetic ruptura dintre acestea. Saltul de la imanența eului (stratul experienței mele proprii a lumii) la transcendența lumii și a celuilalt (experiența a ceea ce ar fi în afara eului) e posibil prin medierea prealabilă a unui transcendental al sensului. Transcendența lumii și alter-egoului au sens numai ca fiind constituite în imanența subiectului meu constituant. Ele sunt scoase din circuit ca și transcendențe și reduse la sensul lor immanent primit ca rezultat al sintezelor intenționalităților conștiinței mele; nu primesc sens decât prin trimiterea ființei mele. Înăuntrul «sferei originale» găsim o «dume transcendentă», de fapt o transcendență imanentă. Orice constituție a sensului transcendent al lumii și a celuilalt se desfășoară în imanența vieții eului meu constituant. Celebra reducere fenomenologică e îndreptată astfel împotriva oricărei constituții transcendente a ceea ce s-ar desfășura în afara câmpului meu de experiență pentru că accesul la originalitate, la lucrul prezent el însuși, originar se face numai în experiența mea ca subiectivitate transcendentală și numai astfel exclude posibilitatea să ne îndoim de evidența existenței lor fenomenale. Ceea ce cade însă în afara acestui câmp stă sub semnul îndoielii: nu mai constituie o evidență originară.

Îndoieli apar însă și la Husserl cu privire la experiența de sine transcendentală care e posibil să nu epuizeze, să nu limiteze câmpul originarității fenomenologice. Doar lucrul însuși prezent aici e experimentat originar de eu – scapă însă orizonturile sale spațiale nedeterminate a ceea ce nu e propriu-zis perceput actual sau orizonturile sale temporale deschise spre trecutul eului non-actualizate acum. Pe de altă parte, pe lângă aceste reziduri de originalitate, non-originale însă în experiența eului dar implicate ireductibil în operațiile sale de constituire a sensurilor originare, lumea mea primordială e afectată și de posibilitatea constituirii unor sensuri originare în alte sfere originare transcendente – ceilalți, celelalte euri, comunitatea intersubiectivă ea însăși constituantă. Evidența radicală rezervată exclusiv eului meu transcendental e amenințată să se transfere de partea intersubiectivității ca sursă absolută a sensurilor originare. Dar Husserl revine mereu la atitudinea transcendentală: celălalt nu ajunge la constituirea propriului său sens decât tot în câmpul propriei mele experiențe, primește sensul său de alteritate de la egoul meu. Întrebarea se reformulează astfel: „cum poate fi motivată în sfera mea originală prezentarea unei alte sfere originale”, „așa cum partea văzută a unui lucru întotdeauna prezintă și cealaltă față a unui lucru?”²¹ Cum se constituie sensul transcendent al alterității dacă pe de o parte alteritatea lui alter

²¹ E. Husserl, *Meditații carteziene*, Casa Cărții de știință, Cluj 1994, p. 95.

ego e o altă sferă originală, primordială, primă, și e ea însăși constituantă a unei lumi, în timp ce pe de altă parte ea e rezultatul sintetic, e deja constituită în intenționalitățile mele donatoare de sens. E și origine și produs, și loc de geneză și efect genetic, un deja constituit ireductibil constituant el însuși care scapă și transcende intenționalitatea mea constituantă. Husserl remarcă că există o „mediatețe a intenționalității”: intenționalitățile constituante ale sferei mele originale se suprapun cu intenționalitățile constituante ale sferei originale a celuilalt astfel încât un «noi» transcendental constituie intersubiectiv lumea obiectivă și „îi aparține în mod esențial constituirii lumii obiective e o «armonie» a monadelor, o constituire armonioasă particulară în fiecare monadă și, deci, o geneză care se realizează armonios în monadele particulare.”²².

Sfera intersubiectivității transcendente e constituantă a lumii ca fenomen constituit, ca obiect al experienței universale, ca una și aceeași pentru toți. Cuplarea originară ego-alter-ego, sintezele pasive ale acestei comunități intenționale fac posibil sensul transcendental al lumii și aceasta pentru că se realizează o „transgresiune intențională”, o „transpunere” a sensului, un „transfer” al sensului de la sfera experienței mele originale la sfera experienței celuilalt în originalitatea ei dar care mie nu-mi e accesibilă original. Eul meu face mai întâi experiența unei fondări originale a unui sens originar care, prins în sinteze intenționale pasive e transferat, transgresat în prezentarea sensurilor constituite originar de celălalt. Această suprapunere esențială a sensurilor – un a priori al constituirii sensurilor, auto-donație a sensului – în sintezele intenționale pasive ale comunității intersubiective fondează lumea obiectivă. Ceea ce e dat el însuși originar presupune necesar această primă etapă primordială, e constituit prin intermediul genezei pasive și astfel se oferă ca materie, e dat activității eului de percepție activă. În același timp însă sensul lumii pe care alteritatea îl constituie transgresează propria mea constituire a sensului și chiar co-determină constituirea sensului universal obiectiv. Între cele două sfere originale este un „abis”, o „incompatibilitate primordială”. Ființa străină transcende ființa mea proprie și ca urmare numai experiența mea îmi e accesibilă original, în timp ce experiența celuilalt nu poate fi împlinită, prezentată original. Celălalt, dat fiind că nu poate fi prezentat original, e doar a-prezentat, co-prezenteificat în propria mea sferă originală prezentabilă. Celălalt îmi apare atunci spune Husserl, numai ca „modificare intențională” a eului meu. Percepția mea originară a alterității e *spartă* datorită unei co-percepții care îl prezenteifică pe ce celălalt, îl a-prezintă, îl re-prezintă, îi re-produce numai originalitatea. Nucleul experienței mele de prezentare originară a celuilalt e *minat* continuu de a-prezentarea unui original reprodus care ne scapă în prezentarea sa originală.

Sintezele pasive *preced și includ* toate constituirile sintezelor active. Eul activ constituie prin actele sale specifice obiectele prezente care există pentru sine - dar ca obiecte de experiență universală, astfel că această constituire transcendentală activă a obiectului presupune constituirea anterioară a intersubiectivității transcendente, pre-constituirea sa în ansamblul infinit de sinteze ale genezei pasive universale – inter-

²² *Ibidem*, p. 94.

subiectivă și supra-temporală. Astfel în **a-prezentarea unui alter-ego** la fel ca în **re-prezentarea unui obiect temporal** ne întâlnim cu aceeași limită ireductibilă: prezentarea originară a unui alt eu sau a unui obiect trecut îmi e imposibilă, transcend sfera experienței mele originare și practic numai într-o astfel de experiență *fisurată, spartă*, de non-prezentare, eul meu poate constitui (mai bine-zis reconstitui) sensul unei alte ființe sau chiar al propriului său trecut. Câmpul experienței mele originare e *minat* astfel de un fundament de non-originaritate simultan donator de sens, constituant al sensurilor.

ANTE-PREDICATIVUL. O metodă genetică cum e cea din „Experiență și Judecată” încearcă să elucideze originea judecării predicative. Plecând de la depozitele de cunoștințe deja constituite pe care noi le avem la îndemână și care ne furnizează evidența actelor de gândire și cunoaștere acumulate de-a-lungul timpului datorită faptului că s-au depus, s-au înmagazinat în forme predicative, judecați și concepte formalizate, Husserl încearcă să descopere actul mai originar de punere în formă, modul de formare, producție, constituție al acestor forme ale activității de cunoaștere și predicatie care pretind cunoașterea. Rezultatul este descoperirea a două grade de evidență, respectiv a unei evidențe mai originare, evidența ante-predicativă obiectivă care fondează, face posibilă, e condiția de posibilitate – originea deci - a evidenței predicative.

Dar evidența predicativă a actului de judecată ne funizează doar o originaritate mediată, formală, idealizată, a predicatiei, pentru că prin consemnarea în judecați predicative a actelor de gândire un obiect imanet ireal e doar prezentificat printr-o formă predicativă pentru o conștiință vidă, el e deja rezultatul unui act de judecată, originaritatea lui e doar cea a formei în care e depus. Substratul mai profund al evidenței ante-predicative al obiectelor pre-date ele însele pasiv furnizează el de-abia evidența originară a obiectului individual dat evident, el însuși, originar, prezent „în carne și os” în intuiția conștiinței. Obiectul e pentru întâia oară substrat al judecării imediate, e dat prealabil sau pre-dat, prezent el însuși în operația productivă a intuiției. La acest prim moment al constituției sale, al apariției sale pentru prima dată în intuiția conștiinței, la acest act inițial de punere în formă indeterminat trimit toate aparițiile sale ulterioare în forme deja constituite ale conștiinței, formalizate, care numai repetă, reîmplinesc, reînnoiesc survenirea sa originară imediată ca o survenire posibilă din nou, identic, în forme care păstrează ideal o originaritate echivalentă.

Un obiect ca atare deja prezent ne afectează, e dat deja în planul din spate al intuiției conștiinței și precede orice evidență activă, orice operație activă de cunoaștere, orice participare activă a subiectului. Și orice *donatie activă*, conștiință activă care constituie obiectul cunoașterii și judecării presupune deci ca și condiție a sa de posibilitate acest strat profund originar al *donatiei pasive* sau *pre-donației*, al conștiinței pasive deja pre-constituantă afectivă a obiectelor. Descoperim astfel un sol universal al lumii ca atare totdeauna deja dată, pre-dată pasiv într-o credință pasivă a conștiinței, un sol de evidență pasivă afectivă.

Ceva, un fiind, e deja prezent indeterminat și afectează subiectul înainte ca interesul acestuia să fi fost trezit și ca eul să participe activ la constituirea sensului său prin operația de cunoaștere. De fapt am putea spune că dincolo de această operație activă a conștiinței de donație în care un nucleu real e dat determinat cu sensul său constituit, se întind orizonturi de pasivitate, de *co-donație pasivă* în fondul din spate al conștiinței în care notele obiectului real încă ne-percepute sau celelalte realități posibile co-prezente sunt numai anticipate și nu au stabilizat încă sensul. Structura fundamentală a sensului în aceste orizonturi vede e de in-determinat determinabil, de ne-cunoaștere și cunoaștere, un fond inevitabil de semnificație vid, dar care anticipează și prescrie continua priză de umplere cu sens.

Această transcendență de sens în orizonturile pasive debordează și pre-determină orice operație activă de constituire a sensului unui fiind real. Un fond de semnificație e pre-dat pasiv conștiinței în planul din spate fără să solicite participarea activă a subiectului. Lumea e pre-dată pasiv pentru prima dată în intuiția a priori a subiectului. În această intuiție, credință, afect, subiectul face experiența originară a lumii originare numai că nu are acces direct la aceasta. Accesul său la această constituție originară a sensului e *suspendat, deturnat, voalat* de straturile de sens, depozitele de semnificații depuse deasupra ei ca rezultate ale activității logice de cunoaștere. Astfel, izvorul intuitiv al unui sens în planul din spate, afectiv, al subiectului a fost „amenajat logic”, „suprapus”, „substituit” „îmbrăcat” cu veștmântul de idei al activității noastre de cunoaștere de prim-plan. Dar acest prim-plan al subiectului care a dat deja sens lumii în care trăiește, a împlinit deja opera sa de constituire a lumii, i-a dat deja formă conceptuală, logică, cognoscibilă și a transformat-o în corelat al trăirii subiective e doar un plan de suprafață care maschează suprapunerea îndelungată de sensuri logice sedimentate istoric așa că nu oferă experienței decât o evidență formală, idealizată.

Pentru o fenomenologie transcendențială, a constituției, sarcina devine atunci „străpungerea”, „demolarea”, „demontarea” tuturor idealizărilor, sensurilor sedimentate logic, pentru că în această „ruptură” să facă posibil returul la ceea ce voalează experiența originară, imediată, intuitivă. Subiectivitatea intențională a dat formă lumii, „prin activitatea intențională a subiectului lumea a primit această formă”²³. Aceste forme deja constituite ale lumii care depozitează activitatea subiectului mai indică voalat activitatea originară a subiectului de constituire a lor așa că, plecând de la lumea noastră constituită putem regăsi operațiile subiectivității în activitatea lor de constituție a lumii. Descoperim astfel o subiectivitate „în sens mai radical” – subiectivitatea transcendențială – care constituie o „lume posibilă în general”, această lume care ne e pre-dată²⁴. Prin retur la lumea vieții noi putem repeta, retrăi, reîmplini toate operațiile subiectivității de constituire a semnificațiilor lumii. Trebuie să dezvăluim astfel toate implicațiile intenționalității conștiinței în depozitele

²³ E. Husserl, *Expérience et jugement*, Presses Universitaires de France, Paris 1970, p. 56.

²⁴ *Ibidem*, p. 56-57.

de semnificații pentru a regăsi formația originară subiectivă a formei esențiale a lumii în totalitatea sa: subiectivitatea transcendentală constituind lumea noastră.

Limitarea metodei fenomenologice trebuie să se facă atunci la actul originar al subiectului meu de constituire a lumii care valorează pentru mine, făcând abstracție, excluzând toate depozitele de semnificație și valabilitatea lor pentru altul (obiectele depozitate logic cu sens valabil pentru toți). Pentru a regăsi fundamentul ascuns, ultim, al activității logice predicative trebuie să ne limităm la domeniul ante-predicativ al evidenței practice și a sentimentului pe care se edifică evidența predicativă cognitivă, să ne de-limităm deci de orice „quasi-evidență” care implică co-prezența altuia și lumea care nu e pentru mine. Domeniul mai vast în care plonjăm e „pre-donația pur afectivă, credința pasivă în ființă unde nu există încă nici o urmă a unei activități de cunoaștere”²⁵. Există mai întâi această concordanță pasivă a intenționalităților subiective într-o unitate sintetică – certitudinea pasivă a sintezelor pasive care fondează, penetrează, în toate sintezele activității de cunoaștere a eului. Această conștiință pasivă e constituanta obiectelor sau mai bine-zis e pre-constituantă, le pre-constituie pasiv ca unitate identică, dar nu reușește să le mențină ca identitate obiectivă, ca obiect în sensul pregnant de obiect. Astfel deși evidență pasivă e originea, fundamentul evidenței active, ea nu creează obiectul ca și ceea ce e prezent conștiinței, unul și același, identic, identificabil și reidentificabil în intenționalitățile sintetice ale conștiinței. „Conștiința pasivă e deja «constituantă a obiectelor», mai exact «pre-constituantă» dar numai activitatea obiectivării, cunoașterii, activitatea eului (...) creează obiectele cunoașterii și judecății”²⁶. Numai în această etapă a conservării depozitului de cunoștințe se constituie un obiect general valabil, comunicabil, disponibil «o dată pentru toți» și «totdeauna din nou».

Așa că ruptura fenomenologică marchează acest paradox fenomenologic: „pe de o parte obiectul se relevă ca nefiind cu adevărat decât produsul activității noastre de cunoaștere, pe de altă parte orice activitate de cunoaștere nu înseamnă că îl face să survină din nimic, ci dimpotrivă că obiectele sunt deja date, că o lume de obiecte ne e totdeauna deja dată”²⁷.

Experiența originară a conștiinței de sesizare a obiectului în prezentul său vibrant se dedublează practic pe aceste două planuri pasiv-activ. Pe de o parte, conștiința unei apariții originale într-un câmp de percepție pur pasiv în fondul din spate pasiv al conștiinței de unde parvin, ne ating forțe afective, ale obiectelor intenționale dirijate spre eu și cărora eul li se abandonează, suferă afecțiunea lor și pe de altă parte conștiința atentă, trezită, interesată, care sesizează activ în sinteze predicative, tematice, cognitive obiecte intenționale pe care le debordează în operația sa de construire a identității lor obiective, le face produse, rezultate, efecte ale operațiilor sale sintetice active.

Însă *operațiile active ale eului de donație* a sensului obiectual se edifică pe acest fundament de pasivitate originară, pe *câmpul pre-donației pasive* a daturilor sensibile.

²⁵ *Ibidem*, p. 70.

²⁶ *Ibidem*, p. 72.

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

Aceste date sensibile nu constituie încă obiecte ale cunoașterii, intuiția lor nu e încă umplută de sens, rămân însă apercepute sensuri în straturile inferioare ale orizonturilor intenționale vide – sensuri a priori transcendente care nu sunt date total vid ci anticipate, pre-figurate, sub forma vidă a indeterminității determinabile ca formă generală de ordonare universală a tuturor datelor imanente. Aceste forme generale constituite în sintezele inferioare pasive nu sunt date ca atare cu un conținut obiectiv immanent dar fac posibilă orice constituire obiectivă. O geneză pur pasivă (formațiunile primitive a priori ale conștiinței timpului) instituie geneza activă, instituie orice realitate spațio-temporală fenomenală, apăsantă, ca dată absolut. „Conștiința timpului e locul originar de constituție a unității de identitate în general, dar e doar o conștiință producând o formă generală (...). Dar forma nu e nimic fără conținut”²⁸. Însă nimic nu apare în conținutul său obiectual tematic dacă nu e deja produsul acestei sinteze constitutive care presupune într-un grad inferior „operațiile de sinteză în conștiința internă a timpului”²⁹ – *câmpul pre-donației pasive*.

²⁸ *Ibidem*, p. 85.

²⁹ *Ibidem*, p. 85.

RITUALITATE CREȘTINĂ ȘI LIMBAJ DE TELEVIZIUNE. SIMBOL ȘI TRADIȚIE, ÎNTRE DEZ-ILUZIE ȘI ÎMPLINIRE

Cristian Florin SABĂU

RIASSUNTO. Ritualità cristiana e linguaggio televisivo. Simbolo e tradizione, fra des-illusione e compimento. L'odierna società, pur quando usa linguaggi nuovi ed inediti, si ritrova spesso ad attingere a bisogni e capacità umane vecchie da quando il mondo, cambiandone apparentemente il percorso, in vista del raggiungere fini precisi. Il presente articolo mira a sviluppare un'indagine su delle modalità concrete di comunicazione e di simbolizzazione insite nella cultura umana. Le analizzeremo nel modo in cui vengono impiegate dal rito cristiano (che intende rendersi simbolico e comunicante della presenza e della grazia di Dio), mettendolo di fronte al modo di comunicare e di costruire altrettanto un mondo simbolico, della televisione in genere, con un qualche particolare accenno al fenomeno della pubblicità. L'analisi tende a cogliere quanto di buono c'è in ognuno dei due modi, sorprendendo pregi ma anche ambiguità. Se il rito usa oggetti e segni semplici, per elevarli e per renderli simbolici e carichi di valore, il linguaggio pubblicitario fa spesso il movimento inverso, cioè di assumere dei valori, per abbassarli in vista di raggiungere fini commerciali. In tutte e due le componenti viene individuata una forte carica simbolica: e sarà sempre la capacità di lettura simbolica la nostra proposta, come via d'uscita da un labirinto di immagini a scopi economici, e come modalità di accoglienza, nel rito, di un trascendente che ci viene incontro.

I. PREMISĂ

Una dintre schimbările incontestabile ce au avut loc în România, după revoluția din decembrie 1989, a fost aceea a mijloacelor de comunicare. Printre toate aceste metamorfoze, nu a lipsit cu siguranță cea produsă în televiziune. În marea parte a arcului existenței sale de până atunci, Televiziunea Română fusese un instrument al puterii, *quasi* altar al celebrării dictatorului comunist (într-un mod mai mult sau mai puțin evident, anumite transmisiuni aduceau a adevărate ritualuri religioase!) Acum însă, trebuia «inventată» sau redescoperită o identitate. Încet dar sigur, mânăată atât de dorința de-a fi tot mai performantă, cât și de stimulul competitivității, televiziunea a făcut progrese tehnice și calitative de netăgăduit. Cu siguranță modelele nu lipseau, mai ales în televiziunile vest-europene, iar un semn imediat al adoptării anumitor *clichee*, a fost introducerea spoturilor publicitare¹, ce înainte lipseau aproape cu desăvârșire.

¹ Primul spot *serios* de care îmi aduc aminte, avea ca scop promovarea calculatoarelor IBM: Regele mag se reîntoarce la castel, și își găsește prințesele aciuiate într-o cămăruță în jurul unui

Părea că și prin intermediul televiziunii, un gen de integrare europeană începea să se realizeze...

Nimic nu se pierde, totul se recuperează!

Dincolo de multe fețe noi, de mărfuri de cumpărat și de experiențe de consumat, de cuvinte de înghițit și de suportat, societatea noastră – în însăși căutarea ei spasmodică de nou și de inedit – se regăsește adeseori apelând la nevoi și capacități umane vechi de când lumea, dar schimbând în mod aparent forma, pentru a atinge scopuri noi. Revoluționarea viziunii asupra lumii, concentrarea asupra vizibilului și a tangibilului și uneori doar asupra raționalului, ne-au sustras poate atenția de la spiritul din noi, ce e alcătuit și din sfere aparent mai greu de explorat, din imaginație și din sensibilitate, dintr-un *esprit de finesse*. O dovadă a acestui lucru este repudierea tradiției creștine și incapacitatea penetrării simbolurilor, ritualurilor și a lumii interioare pe care aceasta o propune. Atrofierea acestei conștiințe, a «daturii simbolice» care există semănată în fiecare dintre noi, nu constituie nicidecum o evoluție, ci o plafonare a noastră: în realitate nevoia de simbol nu dispare total, ci caută compensări la alte nivele.

În mod global, comunicarea mass-media se centrează tocmai pe această împlinită exigență umană de gestualitate și de ritualitate; refuzând tradiția creștină, societatea sfârșește prin a se încredința mirajelor firave ale primului venit, ce se arată în stare să ofere un minim de ritualistic și magic.

Vom încerca să facem, în paginile următoare, o analiză a modului în care anumite valori spirituale și umane sunt folosite în limbajul de televiziune, iar concomitent, vom studia universul simbolic al ritualității creștine și resursele sale comunicative. Pentru a circumscrie acest discurs liturgic, vom face referință mai ales la ritul bizantin.

II. INCURSIUNE FENOMENOLOGICĂ

a) Ritul bizantin: „Și să fie strălucirea Domnului Dumnezeuului nostru peste noi!”

Pentru început, vom trece în revistă principalele momente ale unui ritual liturgic normal, la care un enoriaș participă într-o biserică bizantină. Vom reda în pe scurt câteva dintre multele simboluri și gesturi care se succed, încercând să individualizăm pentru fiecare, încărcătura și efectul pe care-l pot avea asupra celor prezenți. Pentru

computer. «V-am prins, vrăjitoarelor!» spunea la sfârșit, cu strigătul celui ce se simțea mândru pentru a fi dezlegat o șiretenie: puterea magiei vrăjitoarelor sta în computer, iar acest obiect era dotat cu puteri magice, chiar dacă în mod direct nimeni nu spunea asta, și așadar ‘nimeni’ nu o înțelegea...

² Stih 2 inspirat din Psalmul 89,17 din Slujba Utreniei, în *Orologhion*, Blaj 1992, p.104.

această parte liturgică, voi trece dincolo de simpla descriere pur fenomenologică, introducând anumite noțiuni asupra semnificației teologice a acestor gesturi. Fiind deci simbolice, gesturile poartă în sine toată prezența de care vor să dea mărturie, chiar dacă acest lucru nu este întodeauna și de către toți cei prezenți conștientizat mental. În mod voit așadar, pentru ceea ce privește studiul ritului, combin aspectul fenomenologic cu cel teologic.

Un om pornește de acasă pentru a participa la Liturghie.

Homo viator își lasă propria lume cotidiană, și se îndreaptă pentru a intra într-o alta, ce va sintetiza universul său personal, ajutându-l să descopere sensuri noi.

Intră în interiorul Bisericii.

Fiecare biserică este un spațiu sacru, structurat după reguli bine determinate: arhitectură, pictură, culori. «Biserica este imaginea văzută și unitară a cosmosului, a întregii lumi văzute și nevăzute, strânsă în jurul lui Dumnezeu, Creatorul și Providențiatorul ei [...]. Atât prin arhitectura ei, dominată de planul în cruce și cupola Pantocratorului, care se rotunjește deasupra ei ca bolta cerului deasupra pământului, cât și prin modul în care este distribuită zugrăveala pe suprafața pereților ei, „biserica este menită să ne apropie cerul, să facă vie Biblia, să întrezărim pe Dumnezeu, să intuim prezența Lui” (P.Evdokimov)»³.

P. Florensky vorbea despre importanța unui anumit tip de *lumină* în biserică: «eclerajul nu trebuie să însemne acea dispersie a luminii pe care o întâlnim în atelierile pictorilor sau în sălile de muzeu, ci lumina candeliei, inegală, neuniformă, mișcătoare, redusă la un pâlâit». Într-un lăcaș, «efectele reflexelor cromatice provenite de la fasciculele de lumină care trec prin geamul colorat», fac astfel încât totul să se înfățișeze «sub această lumină fremătoare, fărâmițată, inegală, parcă pulsatilă, bogată în iradierii calde, prismatice, astfel încât ea ne apare ca vie, încălzind sufletul, răspândind în jur o mireasmă caldă»⁴.

Pentru a înțelege așadar ce se întâmplă la nivel de recepție simbolică, ne folosim de mărturia patriarhului Gherman al Constantinopolului (sec. VIII), păstrată încă sub formă de tropar pentru Postul mare în formularele Liturghiei Bizantine: «În biserica mării Tale, *în cer ni se pare că stăm*»⁵ (s.n.). Ambitusul crează de la sine o stare de spirit, comunicând prin intermediul unui limbaj vizual, non verbal, ce deșteaptă în cei prezenți sentimentul de alteritate și de diversitate.

Se îndreaptă către iconostas, - ce separă altarul de naos,

Construit asemenea unui perete ce delimitează altarul de restul bisericii, iconostasul prezintă ochiului ce contemplă, într-un mod viu și sintetic, prezențe ale

³ E. Braniște, *Liturghica generală, cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1993, pp. 390-392.

⁴ P. Florenski, *Iconostasul*, Anastasia, București 1994, p. 42.

⁵ *Tropar din Slujba Utreniei*, în *Orologhion*, Blaj 1992, p. 106.

sfinților și scene din misterele mântuirii: «această proteză a spiritualității, nu ascunde ceva ochilor credincioșilor, lucruri tănuite, în stare să stârneasă curiozitatea, așa cum, din ignoranță și egoism, își închipuie unii; dimpotrivă, el le arată celor pe jumătate orbi, tainele altarului, deschide șchiopilor și schilozilor intrarea într-o altă lume care le rămânea închisă din cauza propriei lor obtuzități, strigă urechilor surde despre Împărăția Cerurilor, făcând aceasta după ce urechile s-au arătat insensibile la vorbirea pe un ton obișnuit»⁶. Și aici, precum subliniază Florensky, celui ce crede îi sunt încredințate taine și teme ale credinței prin intermediul contactului vizual: crucea domină întreaga structură, ce poartă pe rânduri succesive profeții Vechiului Testament, apostolii, principalele praznice ale Domnului, iar mai jos, la nivelul privirii, pe Hristos Pantocrator și pe Maica Domnului precum și icoanele sfinților care dau hramul bisericii.

Nu trebuie uitată funcția iconostasului ca pavază a tainei. Acel *vis-à-vis* postconciliar în reforma liturgică latină, accentuează într-adevăr sentimentul de comunitate adunată în jurul aceleiași mese, însă riscă să facă ineficace anumite gesturi ce riscă să rămână golate, tocmai pentru că sunt înfăptuite pur și simplu *la vedere*.

și sărută icoanele în semn de venerație.

«Combinat întodeauna cu semnul crucii, gestul de sărutare a icoanelor presupune o modificare a configurației spațiului interior al bisericii prin deplasarea credincioșilor-participanți spre iconostas, locul de actualizare a acestui gest»⁷. Acesta este unul dintre semnele/gesturile umane cele mai împărtășite pentru a exprima apropiere și afecțiune. Făcându-l, anulez multe distanțe fizice, intru în sfera intimă a chipului celuilalt, și-l las pe celălalt să intre în spațiul intim al chipului meu. Săvârșit în mod demn și conștient, gestul este adresat unei icoane care *prezentifică* o *prezență-prezentă* dar invizibilă, și mă face să primesc un mister ce mă depășește, doritor fiind de a-l *com*-penetra cu umanul din mine.

Aprinde o lumânare în amintirea celor vii sau adormiți.

Gest aparent foarte simplu, recheamă pe de-o parte relația cu unul dintre cele patru elemente esențiale, iar pe de-o alta, felurite semnificații religioase care în timp au fost atribuite focului: «lumina materială a lumânării simbolizează lumina cea eternă, [...] pe Isus Hristos, lumina credinței cea adevărate [...] viața, bucuria și adorațiunea noastră, indicându-ne că noi înșine suntem și trebuie să fim fii ai luminii»⁸. Topirea lentă a cerii, amintește de oferirea de sine făcută lui Dumnezeu. Pomenirea numelor ce însoțește aprinderea focului, îi face oarecum prezenți pe mulți ce nu sunt de față, și menține simbolic continuitatea rugăciunii chiar și după timpul fixat al celebrării.

⁶ P. Florenski, *Iconostasul...*, op.cit., pp. 156-157.

⁷ F.Dumas, *Gest și expresie în Liturghia Ortodoxă. Studiu semiologic*, Institutul European, Iași-Romania, 2000, p. 105.

⁸ V.Mitrofanovici, *Liturghia Bisericii Ortodoxe*, Cursuri Universitare, Cernăuți 1929, p. 239; cit. in F. Dumas, *Gest și expresie...*, op.cit., p. 79.

Ca gest, aprinderea lumânării își păstrează puterea și prospețimea sa, tocmai pentru că se înfăptuiește doar o singură dată, cu intenții formulate în general în mod precis.

Dumnezeiasca Liturghie începe. În altar preotul,

Din latinescul *ara-* altar/loc înălțat pentru aducerea jertfelor, astăzi este cel dintâi loc, cel mai aproape de Răsărit și inima fiecărei biserici, destinat celebranților. Sacralitatea sa nu trebuie înțeleasă ca fiind în opoziție⁹ cu naosul. În contextul spațiului intern al bisericii, ce se vrea a fi simbol al cerului coborât pe pământ, altarul apare celui ce-i stă înaintea, ca locul lui Dumnezeu și centrul celebrării.

Pentru a da o idee asupra modului în care altarul este înțeles în optica bizantină, Schmemmann propune abandonarea vizualei apusene, în care Euharistia (și în consecință toate lucrurile sacre) constituie o expresie a **coborârii**, pentru a o îmbrățișa pe cea orientală a **înălțării**. Euharistia înseamnă așadar ieșirea din această lume, înălțare, iar semn al acestei înălțări este masa (*prestolul*). «Este atât de important să înțelegem că ne purtăm cu evlavie față de Prestol – cu sărutare, metanie și altele – nu pentru că el este „sfințit” și astfel a devenit „sfințenie materială”, ci pentru că **sfințenia** lui se referă la realitatea Împărăției, fiind transformat în simbol al Împărăției. Evlavia și închinarea noastră nu se referă niciodată la „materie”, ci la ceea ce descoperă ea prin **epifanie** și la prezența pe care o arată»¹⁰.

iar în biserică credincioșii stau drepti în picioare.

«Starea dreaptă, poziția dreaptă a corpului este în general considerată, atât în tradiția iudaică, cât și în cea creștină, ca „atitudinune” obișnuită a omului aflat în rugăciune»¹¹. Verticalitatea este o caracteristică antropologică peculiară. Dumnezeului ce s-a arătat aproape, omul îi răspunde *stând înaintea*. Pentru unii, poziția sugerează și disponibilitatea celui care, așteptând cu mijlocul strâns e gata să pornească pentru a duce Vestea cea Bună, după ce a primit-o personal.

Preotul ridică Evanghelia, și cu ea binecuvintează: „Bine este cuvântată Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Spirit...”

A „binecuvânta Împărăția” înseamnă a recunoaște și a mărturisi că aceasta este valoarea primă și ultimă, că aceasta este scopul Tainei, a peregrinării și a intrării care acum începe, înseamnă a afirma în *acum* timpul nou de dintodeauna și pentru todeauna.

A „binecuvânta Împărăția” constituie nota ce conferă gama desfășurării ritului. Acesta va prezenta ceea ce în realitate rămâne deficient. Precum toate sacramentele, ritul înfățișază într-un moment fugitiv ca fiind realizată uniunea între *început-prezent-eschatos*, simbol-realitate, solitudine-comuniune.

⁹ vezi Al. Schmemmann, *Euharistia, taina Împărăției*, Anastasia, București 1993, pp. 25 și urm.

¹⁰ *Ibidem*, p. 66.

¹¹ F. Dumas, *Gest și expresie...*, op.cit., p. 81.

Poporul răspunde: „Amin”

Sinonimul acestui cuvânt este *așa să fie!* «Însă sensul și răsunetul lui sunt mai puternice. El reprezintă nu numai acordul, dar și o acceptare activă: „da aceasta așa este și așa va să fie”. Cu acest cuvânt se împlinește și parcă „se pecetluiește” fiecare rugăciune pronunțată de proistos, exprimând prin aceasta participarea firească și inițială a fiecărui credincios și a tuturor la un loc, într-o singură lucrare sfântă a Bisericii»¹².

Diaconul propune ecteniile, iar corul/comunitatea răspund cântând „Doamne, îndură-te spre noi!”

Ecteniile pe care diaconul le aclamă sunt în același timp o comunicare *asupra lumii* (se arată felurite intenții de rugăciune, ce privesc omenirea, Biserica, comunitățile creștine și persoanele individuale, pentru a le integra în optica Împărăției care pe toate le cuprinde); e o comunicare *cu cei prezenți* (verbele la a doua persoană plural sunt exortative) și o comunicare *cu Dumnezeu* (diaconul, cu spatele la popor este îndreptat către altar, iar poporul îl invocă pe Dumnezeu pentru fiecare dintre intențiile rostite).

Diaconul îndeamnă „Pe noi înșine și unii pe alții, și toată viața noastră lui Hristos Dunezeu să o dăm”, iar poporul se înseamnă cu semnul crucii.

«Facerea crucii exprimă credința în misteriiile fundamentale ale creștinismului, în Sfânta Treime și mântuirea genului omenesc realizată prin Hristos pe lemnul crucii [...] Însă pe lângă această însemnare simbolică, crucea are și însemnare efectivă, adică ea produce în noi efecte supranaturale»¹³. De subliniat acest fapt, și anume că îndemnul adresat credincioșilor este ‘performativ’¹⁴, iar semnul crucii care urmează este aproape o confirmare imediată: cei prezenți au *recepționat* așadar mesajul, iar dedicarea lor existențială este însoțită și pecetluită de un gest fizic. În același fel, gestul este înfăptuit de fiecare dată când este numită Treimea, ca și semn de „recepție” și de primire.

După primele trei ectenii, are loc *Intrarea cea mică*: preotul încredințează diaconului Evanghelia, și cu aceasta *ies pe ușa diaconală*,

Evanghelia devine parte activă a celebrării nu doar ca lectură, ci și ca și carte, ce e cinstită asemenea icoanelor și altarului. Ieșirea nu este o „prefigurare”, o punere teatrală pe scenă a ieșirii lui Hristos pentru instruirea religioasă a poporului (precum în

¹² Al. Schmemmann, *Eucharistia...*, op.cit., p. 54.

¹³ V. Mitrofanovici, *Liturghia Bisericii Ortodoxe, Cursuri Universitare*, Cernăuți 1929, p. 239; cit. in F. Dumas, *Gest și expresie...*, op.cit., p. 82.

¹⁴ Concept introdus de J.L.Austin în „*Alte minți?*” (1946) și în „*Cum să construiești ceva cu cuvintele?*” (1955), denumeste acele enunțuri care nu descriu și nici nu constată, ci a căror emiterie produc o acțiune care modifică realitatea. În acest context, expresia este folosită pentru a sublinia capacitatea cuvântului liturgic de-a genera ceea ce anunță: cuvântul diaconului cheamă la dăruirea vieții, și poate produce în același moment, dacă este primit, ratificarea acestei dăruiri.

mod reductiv este adeseori interpretată), ci întocmai simbolul¹⁵ ce poartă în sine apariția lui Hristos, al lui «Hristos Cel înviat pentru împlinirea făgăduinței Lui: „Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și eu în mijlocul lor (Mt 18,20)»¹⁶. Precum consacrarea darurilor este precedată de ducerea lor în procesiune, tot astfel înaintea citirii Evangheliei, aceasta este dusă și descoperită înaintea poporului.

După imnul ‘Heruvic’, se cântă apostolul și Evanghelia.

G. Bonaccorso afirmă că, în termeni biblici «Cuvântul lui Dumnezeu este un sunet care-L implică pe Dumnezeu, iar pentru acest motiv (cuvântul) realizează ceea ce semnifică». Forța sa depinde însă și de puterea concretă a celui ce propovăduiește, astfel că «acel cuvânt este eficace pentru că se aude cuvântul în care Dumnezeu se manifestă»¹⁷.

Cântarea pericopelor, conferă o sonoritate și o notă de diferențiere față de simpla vorbire cotidiană.

Poporul *aclamă*: „Mărire Ție Doamne, mărire Ție!”, iar apoi *ascultă* în tăcere.

«În alternarea ritmică tăcere-sunet, ritul se propune ca o depășire a oricărei imanențe». Intenția sa este aceea de-a «primi un cuvânt care nu aparține încă ființei, un cuvânt făuritor, o profetie»¹⁸.

Fiecare dintre aceste două poluri cuvânt/tăcere se califică unul pe celălalt: fără de cuvânt, tăcerea ar deveni mutism; alternat de tăcere, cuvântul nu degenerază în zgomot și își găsește sensul.

Preotul *predică*.

Schmemann subliniază că predica nu e chestiune de explicare a lucrurilor citite făcută de către o persoană competentă, nici o expunere a cunoștințelor teologice ale oratorului, precum nici măcar o meditație „pornind” de la textul biblic (predică „asupra Evangheliei”), ci este «predica Evangheliei însăși. Criza predicării este, mai ales că ea a devenit parcă o lucrare personală a predicatorului, despre care noi putem spune că are sau nu darul cuvântului; dar adevăratul dar al cuvântului – darul bunei vestiri – nu este darul immanent al predicatorului, ci harisma Duhului Sfânt care se dă în Biserică și Bisericii»¹⁹.

¹⁵ Pentru o mai bună înțelegere a simbolisticii unui astfel de gest, e important să posedăm o viziune asupra evoluției istorice a acestui rit, care a suferit numeroase schimbări practice și interpretative de-a lungul timpului, vezi E.Braniște, *Liturgica specială*, Editura IBM al BOR, București 1980, pp. 269-270 315-316, și mai cu seamă Al.Schmemann, *Euharistia...*, op.cit., pp. 55 ss. e 64ss.

¹⁶ Al. Schmemann, *Euharistia...*, op.cit., p. 77.

¹⁷ G.Bonaccorso, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p. 169.

¹⁸ *Ibidem*, p. 186.

¹⁹ Al.Schmemann, *Euharistia...*, op.cit., p. 83.

După Ectenia stăruitoare, în timpul ‘Heruvicului’, preotul împreună cu diaconul *tămâiează* altarul, darurile, iconostasul, și comunitatea.

Florenski vorbește despre o adevărată **artă a fumului**, care ar trebui să adăugăm că primește semnificație și sens doar atunci când este interpretată ca parte dintr-un întreg simbolic, alături de celelalte elemente și simboluri rituale. El afirmă că fumul de tămâie crează nu doar o atmosferă diferită în biserică, ci și că acesta, penetrat de un anumit tip de lumină (de care se amintea ceva mai înainte), are rolul de-a face să se perceapă în mod adecvat culorile lăcașului și de-a redefini liniile arhitectonice²⁰. Este vorba așadar de un dublu semnal, atât olfactiv cât și vizual.

Ușoară și impalpabilă pe de-o parte, tămâia te duce cu gândul la prezența lui Dumnezeu care totul cuprinde și pe toate le învâluie. Ca element sacralizant, este purtată în direcția altarului, a darurilor, a celebranților și a poporului ca o recunoaștere *în ei* a prezenței lui Hristos.

Adeseori, oamenii *ating* odăjdiile sfinte ale preotului care trece.

Cu siguranță că fără o îmbrăcăminte aparte, de purtat numai în aceste contexte celebrative, capacitatea simbolică a trupului uman ar fi aici mult limitată.

Întrucât preotul este recunoscut în actul ce-l înfăptuie ca și purtător al prezenței lui Hristos, gestul de a-i atinge odăjdiile, amintește de venerația cu care îmbrăcămîntea lui Isus era atinsă în anumite scene evanghelice (vezi Mt 9,20; Lc 8,41-56).

Reîntorși la altar, se roagă *ridicând mâinile*.

Folosită – pe cât se pare – destul de des în primele secole ale creștinismului, rugăciunea prin ridicarea mâinilor este încredințată în ritul bizantin mai ales celebranților. Ca și poziție fizică e fără îndoială un gest de deschidere, iar cel ce-l înfăptuiește pare a se *expune* la ceva/Cineva ce-i stă înainte. Ca gest ritual, poate să semnifice «nălțarea inimii celui care se roagă la Dumnezeu, devoțiunea lui internă precum și cererea sa urgentă să i se împlinească rugăciunea»²¹.

Poporul *îngenunchează*.

– E un mod de-a recunoaște și cu ajutorul trupului veridicitatea și măreția a ceea ce se întâmplă înaintea noastră. Capacitatea expresivă și metaforică a căderii în genunchi, e dată și de faptul că aceasta este alternată poziției drept/șezut în momente liturgice bine determinate.

Are loc Intrarea cea Mare: darurile pregătite mai înainte sunt *ridicate* și duse procesional înaintea poporului prin fața iconostasului, memorial al patimii și îngropării Domnului.

²⁰ vezi P.Florenski, *Iconostasul...*, op.cit., pp. 45-46.

²¹ V.Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe, Cursuri Universitare*, Cernăuți 1929, p. 239; citaz. in F.Dumas, *Gest și expresie...*, op.cit., pp. 103-104.

În antichitate, „darurile” erau cu adevărat aportul comunității dăruit pentru serviciul sfânt și pentru binele comunității. Fiecare aducea de acasă pâine și cele necesare pentru agapa frățească, ce erau mai apoi adunate de către diacon într-o încăpere lângă altar. Astăzi însă, acest gest a fost sintetizat: preotul pregătește pâinea și vinul înainte de Liturghie pe o masă în partea stângă a altarului, iar de aici sunt duse procesional la Intrarea cea Mare. Obiceiul grecesc de-a înconjura cu darurile întregul lăcaș și deci tot poporul, îl considerăm destul de semnificativ. Oricum, ceea ce comunitatea aduce ca și dar concret sau intențiile spirituale ce le încredințează asupra darurilor «este arătat ca fiind adus de Hristos și înălțat de El în Sfânta Sfințelor cerești»²².

Spre sfârșitul Liturghiei, slujitorii și poporul mănâncă din aceeași pâine și beau din același potir.

E semnificativ faptul că Dumnezeu se face trup în pâinea noastră cea de toate zilele, și în gestul antropologic fundamental de-a mânca împreună.

b) Televiziune și publicitate

Pentru a lua o probă concretă din limbajul de televiziune, iau în considerație un spot publicitar (pe care, ca și gen îl consider desul de reprezentativ). Alegerea materialului în cauză este absolut casuală, în sensul că – fără a vrea să neg nimic din profunzimea și varietatea realizării reclamelor – toate spoturile publicitare sunt construite după anumite principii comune de care pot fi caracterizate.

Metoda va fi asemănătoare celei precedente: vom nota ceea ce pe ecran apare în mod imediat, iar pentru fiecare secvență vom sublinia niște amănunte «nesemnificative», încercând să descifrăm o logică ce stă dedesubt.

Iată ceea ce televiziunea²³ ne prezintă într-un interval de 28 de secunde:

Ea privește o expoziție de acvarii cu pești.

Ea este – firește – foarte frumoasă. Muzica e calmă, liniștită, și aproape că se îmbină bine cu jocul peștișorilor colorați, pe care ochii fetei îi studiază.

Apare el. Ea îl observă.

El este – firește – un tip bine. Imaginea lui se reflectă printre culorile peștilor. Ea atinge peretele acvariului în mod senzual.

O voce citește scrisul alb-strălucitor și discret în același timp, ce apare pentru puțin: «Dorește totul».

²² Al. Schmemann, *Eucharistia...*, op. cit., p.126.

²³ Italia Uno, 28 novembre 2002.

Ni se spune ceva despre ea și despre noi în același timp. Se afirmă ceva despre dorințele ei, iar pentru noi este prefigurat un scop de dorit: TOTUL.

Volumul muzicii descrește, pentru a pune în relief sunetul tastelor unui telefon mobil.

Scena se apropie de *climax*. Este insinuată (prin intermediul sunetului) o prezență nouă: un celular. Elementele sunt încă dezlegate, dar se înțelege că ceva se pregătește să se întâmple.

Se vede el cu celularul în mână.

De sunetul tastelor nu este imediat legat aparatul ce le emite, ci imaginea virilă a lui.

Doi dintre peștișori se rotesc în mod straniu, iar muzica redevine normală.

E momentul culminant, în care muzica se întrerupe. Există ceva MAGIC: cei doi peștișori saltă în apă, schimbându-și reciproc locul. Ceva se va schimba, dar totul nu face altceva decât să ne preanunțe ceva bun, cu muzica ce redevine normală și relaxantă.

Nu știm încă nimic asupra TOTULUI pe care ea îl dorește, dar celularul lui este cu adevărat VIRIL. Așteptăm însă un răspuns la dorința de TOT care a fost redeșteptată în noi.

Ea se uită cu atenție prin sticla acvariului: la el sau la celularul lui?!

Înainte s-a întâmplat ceva magic, iar atât ea cât și noi încercăm să înțelegem. El pășește, iar din îndărătul pereților de sticlă, apare în fața ei cu telefonul la ureche.

Prim plan al lui: «Are totul».

El vorbește la celular. E calm, sigur, aproape maiestuos. Vocea feminină de dinainte, anonimă și convingătoare îmi spune că el «Are totul», iar eu văd concret acest 'tot' în obiectul pe care îl ține în mână.

Același scris și voce de mai înainte reapar, devreme ce el îndepărtează celularul de ureche, arătându-ni-l nouă.

Scrisul despre «totul» și primul plan al celularului sunt în contemporaneitate (legătura pe care o făcusem înainte mi se confirmă!) Culorile ecranului telefonului (albastru și roșu) sunt identice cu culorile vii și frunoase ale peștișorilor din acvariu. Dar ea cel puțin, la pești nici că se mai uită...

La nivel logic este de acum clar că TOTUL pe care ea-l dorește, e TOTUL pe care el îl posedă. Adică celularul LG.

Ea vede celularul: întorcând în mod pudic capul și mușcându-și buzele, schițează surâsul șiret a celui care a înțeles...

În sfârșit a înțeles și ea. Iar noi suntem poate și mai complici decât ea cu cineva (?) pentru că am înțeles cu o secundă mai repede.

Două telefoane diferite apar în prim plan: ecranele lor se aprind ca prin vrajă.

Se insinuează aici o a doua avalanșă de magic: TOTUL pe care el îl posedă (celularul), și pe care ea a descoperit că ar corespunde cu așteptările ei primordiale, ne este prezentat ca și adevărat frumos, apetibil și plin de valoare. Dorința de total care există și în noi, este condusă și compensată: celularul LG. Cu atât mai mult,

Vocea feminină spune: «El Gey,...

Ceea ce vizualul a înregistrat, este confirmat auditiv.

***Expression completed!*». Cuvintele apar scrise pe măsură ce sunt pronunțate, sub marea scris «LG».**

Sub semnul LG avem TOTUL: expresia a noi înșine devine completă!

Suntem virili și senzuali în același timp;

suntem șireți și complici pentru că am înțeles-o în acest mod!

Astfel, obținem TOTUL prin și cu telefonul celular LG!

III. TELEVIZIUNE ȘI RIT VIS-À-VIS

a) Între simple „sfaturi pentru cumpărături” și înrâurire existențială

Mijloacele mass-media, atente la ceea ce se întâmplă la toate nivelele societății, propun o compensare mușcăturii singurătății pe care într-un mod chiar foarte evident omul post-modern o suportă. O propun și o insinuează, și-o împing până sub nas, astfel încât ‘prăjitura’ să fie luată și digerată într-un mod natural, fără mari eforturi. «Dar aici ele riscă să întrecă măsura, cu rezultatul că omul care se folosește de ele, nu mai este în stare să stea de unul singur, chiar când acest lucru ar însemna capacitatea de-a se accepta și de-a se recunoaște în propria unicitate și valoare»²⁴.

Televiziunea se oferă ca și întreagă gamă vitală, alcătuită din rețete exacte pentru interpretarea de sine, a realității înconjurătoare, a raporturilor personale și a lumii. În compania (proprie și reală) a televizorului, omul se regăsește împletind spațiul *privat*, alcătuit din sentimente și istorii personale, cu cel *public*, care se prezintă „acasă”, la îndemână. O lume făcută din evenimente îndepărtate și de multe ori curioase se suprapune peste lumea personală: numai că făcând confuzie între spațiile străine și

²⁴ G. Bonaccorso, A. Grillo, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, p. 8.

sentimentul de „casă”, ceea ce ‘tovărășia’ televizorului părea să garanteze rămâne neîmplinit. «Irealitatea rivalizează, așadar, cu temporalitatea realității: de îndată ce programele sale au ambiționat fățiș să acopere cele douăzeci și patru de ore ale zilei și cele șapte zile ale săptămânii, televiziunea și-a mărturisit scopul esențial: acela de a-și împotriva realitatea lumii reproducând-o, sau mai bine spus: producând-o în mod direct»²⁵.

Pe lângă acestea, comunicarea publică pare chinuită de nevoia de-a convinge: de la *știri*, care ne insinuează că *trebuie* să știm *acele* lucruri și în *acea* ordine, până la publicitate, care în mod declarat se pune în serviciul omului ca și ‘consilier’ pentru cumpărăturile și investițiile sale. «Pentru a fi mai preciși, aceasta a pus în prim plan, poate mai mult decât orice alt mijloc, nevoia duble a omului nu doar de-a convinge ci și de-a se lăsa convins»²⁶. Afirmam ceva mai înainte că alegerea unui spot publicitar pentru exemplificarea limbajului de televiziune este până la urmă relativă. În fiecare dintre ele se dă o adevărată bătălie între organizare perfectă, detaliu sofisticat și riguros, naturalețe și spontaneitate a gesturilor, eficacitate a gesturilor, în mod de-a nu lăsa scăpare. De obicei construcția publicitară ‘pescuiește’ printre nevoile umane cele mai elevate, pentru a se folosi de ele, legându-le simbolic de produsul publicizat, cu scopul de-a convinge. Unul dintre procesele logice cele mai folosite este acela al *entimemei* (formă prescurtată de silogism, în care una dintre premise sau concluzia nu este exprimată, ci subînțeleasă²⁷). În cazul reclamei pe care am studiat-o, entimema este aceasta: «Dacă vrei să ai totul, cumpără-ți celularul LG!» Dacă spotul ar fi însă structurat nu în modul pe care l-am văzut, ci pornind într-un mod mai explicit de la această ipoteză subînțeleasă, adică «Celularul LG este cu adevărat tot ceea ce o persoană poate să dorească», capacitatea sa de convingere ar fi mult scăzută. Jocul constă în a lega prin autonomazie o valoare umană (cu cât mai generică, cu atât mai bine!) de un determinat produs ce se vrea a vinde (cu cât mai explicit, cu atât mai bine!), păstrând sub tăcere o parte din afirmație. «Dar în special *faptul* că acele produse și acele valori/persoane „se arată legate” – în mod real și obiectiv unificate de către o „poveste” – comportă încredințarea și creșterea unei evidențe care ar putea fi exprimată cu o protază (dacă...) și o apodoză (atunci...)»²⁸. Primul spot în absolut din istorie, pare a fi fost cel prezentat în Geneză: ‘Dacă veți mânca din acest măr, veți fi ca și Dumnezeu’. În sens etimologic, publicitatea poate fi numită *dia-bolică* încât inversează valoarea lucrurilor cu valoarea valorilor, și răstoarnă pasajul uman normal (prin lucruri → înspre valori).

Fiecare publicitate promite să devină un sacrament, și acest lucru se întâmplă într-adevăr. Fiecare produs e promisiunea unei vieți reușite, pentru interlocutorul care

²⁵ J.L. Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, Deisis, Sibiu 2000, p. 82

²⁶ G. Bonaccorso, A. Grillo, *La fede ...*, op. cit., p. 7.

²⁷ Definiția DEX, Univers enciclopedic, București 1996, p. 342.

²⁸ G. Bonaccorso, A. Grillo, *La fede ...*, op.cit., p. 27.

se lasă pătruns și capturat în propria-i intimitate de către această suprapunere de semnificate.

Fără îndoială că în ‘consumul planetar’ al televizorului, există ceva religios, sau pseudo-religios. «Când mă îndrăgostesc de un anume chip, de o anumită oră, de un anume glas care-mi vorbește de vreme, de tâlhari, de violențe, de partidele de fotbal – și mă inundă de date ușor de verificat care în fond mă interesează chiar puțin, dacă nu chiar deloc- depind mai apoi de acest subiect în momentul în care trebuie să formulez previziuni, judecăți și să-mi aleg nu doar pasta de dinți ci și partidul politic»²⁹. Televiziunea vorbește un multi-limbaj estetic, iconic, tropologic, entimematic. Totul este permanent deciziv, și față de fiecare lucru trebuie să iei o decizie netă. De față cu toate acestea, noi ar trebui să ne prezentăm ca și niște *esteticî*; cel mai adeseori însă, ne regăsim mai degrabă ca niște *extaticî*...

b) De la supraîncărcarea simbolică la *a putea fi*

Într-un mod dezumanizant, publicitatea este un sacrament.

Într-un mod umanizant, ritul creștin este o publicitate.

Acțiunea simbolico-rituală nu are scopuri concrete directe, nu inversează valori, nu produce nimic, nu creează obiecte ci transformă subiecte. Spre deosebire de limbajul de televiziune care ‘pescuiește’ printre valori pentru a le înjosi la valoarea unui obiect, ritul creștin se folosește de obiecte/simboluri joase (=obișnuite, de zi cu zi) pentru a le înălța: «Majoritatea acestor gesturi liturgice nu au fost inventate pur și simplu în scopul unei funcționalități ritualice, ci au fost recuperate din paradigma gestuală profană, familiară omului obișnuit, pentru a fi investite ulterior cu noi semnificații, considerate până în zilele noastre ca pronunțat „simbolice”»³⁰. Astfel, în puritatea sa naturală, pâinea cu gustul ei discret și cu greutatea ușoară, în contextul comunității ce se adună, se prestează să devină transparentă, reprezentanță a prezenței, rămânând în același timp pâine hrănitore. Semnele legate de-a ieși, a păși, a binecuvânta, a cânta, a se îmbrățișa sunt printr-o optică diferită, iar astfel se înfățișează relevante cu o nouă vitalitate. Expresivitatea lor nu stă într-un a se externa de sine, ci posedă o expresie simbolică internă; nu vorbesc mult despre sacru, ci îl fac să răsune. Mesajul lor însă nu este ascuns, și nu are nevoie de această ascundere, precum are nevoie publicitatea. Spotul folosește limbajul simbolic pentru a veda ceea ce este mai important; ritul însă, prin intermediul simbolului, revelează și reunește, aducând adeseori persoanele, obiectele și mișcările la semnificația lor originară, deplină. Dacă se vrea a evita acel amăgitor ‘vei deveni liber’ ori puternic, frumos, viril... etc, prin intermediul cumpărării unui obiect, trebuie evitată identificarea (consumul unui anumit tip de bere nu ne face mai liberi, o cafea nu ne relaxează și nu ne garantează reușita pe întreaga zi, un săpun nu înseamnă automat frumusețe, un celular nu ne face virili, o pastă de dinți nu ne rezolvă problemele relaționale, așa cum

²⁹ *Ibidem*, p. 31.

³⁰ F.Dumas, *Gest și expresie...*, op.cit., p. 78.

un detergent sau niște biscuiți nu ne fac să fim familia perfectă!). În rit însă poate să ni se schimbe existența chiar prin intermediul identificării și al apartenenței. Atâta vreme cât publicitatea se preface că te determină să cauți altceva, sfârșește prin a te revela doar pe tine însuși; ritual creștin însă, pornind de la ‘căutarea de sine’, te deschide în mod gratuit către un Altul.

Ritul ne eliberează de frenezia de-a trebui să simbolizăm totul cu orice preț, și de-a trebui să alegem neaparat *acum*, și ne îndreaptă spre un *a putea să fim* noi înșine, cu ritmurile noastre de asimilare și cu spațiile noastre de decizie.

Însă nici măcar ritual nu este garantat în mod absolut. Sacramentele sunt adevărata expresie a imaginii care ne face să întrezărim prezența, dar nu în mod magic. Acestea sunt menite să ne transmită prezența lui Hristos, și în același timp o împiedică, când nu sunt receptate într-un mod adecvat. «Liturgia – atunci când este rău interpretată – funcționalizează simbolul într-un mod non-simbolic»³¹; în acest caz, reprezentantul ajunge să fie considerat mai apetibil decât ceea ce reprezintă, iar astfel suntem împinși către idolatrie. Folosirea non simbolică a ritului respectă logica diabolică a publicității pentru că face același drum invers, de la valoarea cu care este deja investit, la obiectul așa cum pur și simplu se dă.

În a reda sacral, ne mișcăm permanent pe muchie de cuțit între reprezentare autentică și autenticantă, și idolatrie. «Pentru că transmiterea Tainelor este făcută din gesturi omeneste, riscă să se golească de sevă și de suflare vie, să cadă în rutină sau fariseism»³². Pentru a mai adăuga și faptul că tentația de-a privilegia doar aspectul execuțional, formal și rubricistic al ritului ne dă mai întodeauna târcoale.

Calea purificatoare în acest caz este cea a umilinței. Nici măcar în liturgie, nimic nu se lasă definit o dată pentru todeauna: simbolurile sunt în mod continuu ferestre deschise, îndărătul cărora se intuiește o amploare mereu mai mare. Percepția potrivită a unui *dincolo* se purifică în «ascultarea» simbolului însuși, și a contextului care îl face să fie purtător de semnificație. Sf. Toma spunea în legătură cu sacramentele că ar conține două aspecte, și anume cel gnoseologic și cel performativ. Pentru a evita așadar idolatria, trebuie lăsat ca simbolul să vorbească sub toate aceste dimensiuni.

Vom mai zăbovi asupra asemănărilor/deosebirilor între rit și limbajul de televiziune. Am spus deja că ritual folosește o gamă largă de posibilități comunicative, fără a se limita numai la aspectul intelectual-conceptual; acestea introduc omul într-un spațiu bine determinat, în care i se vorbește pe cale auditivă, vizuală, olfactivă, tactilă și i se dă senzația de-a fi părtaş. După observațiile lui G.Bonaccorso, și televiziunea a împrumutat această tactică de-a amăgi cum că ceea ce este prezentat e o realitate diferită dar familiară în același timp, în care telespectatorul poate să se regăsească precum un oaspete în largul lui. În această pluralitate de căi se dă libertatea de expresie

³¹ G. Bonaccorso, A. Grillo, *La fede...*, op.cit., p. 55.

³² A.Louth, *Deslușirea tainei. Despre natura teologiei*, Deisis, Sibiu 1999, p. 126.

a unor mesaje diferite, pe piste diferite concomitent (precum la cinema efectul *dolby-sistem*).

Forța capturantă și captivantă așadar, este dată de folosirea simultană a mișcării, a corpului, a spațiului și a timpului. Mișcarea spre exemplu, atrage atenția întrucât este întodeauna dublată de o intenție, devenind astfel **acțiune**. (Aceasta atrage interesul telespectatorului, așa cum un discurs captivant este alcătuit din mai multe idei pe care intelectul le urmează în timpul succesiunii lor). Până aici, același lucru se verifică și la teatru, unde spectatorul asistă la derularea firului întâmplărilor, privind dintr-un singur punct stabil. Din această latură însă, televiziunea aduce ceva inedit: telecamerele sunt mai multe iar în alternarea lor, mută spectatorul dintr-un punct de observație fix, constrângându-l să-și asume perspectivele lor. «Celelalte media ne constrâng, vrând-nevrând, să devenim actori, întocmai pentru că ne constrâng să ne schimbăm constant punctul de vedere și prin urmare, să stabilim de la noi înșine legături și raporturi cognitive între diferitele planuri (și puncte de vedere) a secvențelor filmate»³³. Anumite asemănări se pot întrezări aici cu ritul religios, care tinde să-l facă părtaș în mod activ pe cel care e de față, pentru a nu rămâne doar spectator. Diferența constă însă în faptul că în rit suntem incluși cu toată ființa noastră, mai ales cu corpul; însă televiziunea lasă la o parte corpul nostru, concentrându-se și recuperând totul la nivel de semnale iconice (sunete și lumini) și cinetice (de mișcare). În rit, participarea este înlănțuitoare dar și liberă. Cu televiziunea însă, «punctele de vedere» ale telecamerelor trebuie obligatoriu asumate.

c) Rit la televiziune

Până acum am încercat să descriem cele două limbaje, punându-le față în față. Apropiindu-ne de sfârșit, merită să mai zăbovim puțin pentru a lua în considerare o combinație diferită: nu doar rit *sau* televiziune, ci rit *la* televiziune și invers. Mereu mai des în ultima perioadă, avem ocazia de-a urmări transmisii la televiziune ale unor Liturghii. Să fie oare aceeași slujbă, cu aceleași efecte asupra celui care participă (care poate eventual să stea acasă, comod în propriul fotoliu) sau nu?

Ceea ce în general un om înregistrează, o face prin intermediul unui *punct de vedere*. Ritul dă un astfel de punct de vedere de natură spirituală, asupra realității. E un fel de ochi religios care alimentează o anumită „viziune a lumii” (*Weltanschauung*).

În cazul în care are loc o transmisie la televiziune, se produce o suprapunere: pe de-o parte punctul de vedere al celui care ia parte la ritual (1) și cel al telecamerelor (2): «ritul, care dă un anumit punct de vedere asupra lucrurilor, devine el însuși obiect al unui alt punct de vedere, acela al televiziunii»³⁴.

Vom mai adăuga și faptul că participarea fizică la ritual, face să fie recepționați anumiți stimuli care, pe cât ar încerca televiziunea, sunt dificili de transmis (a se vedea

³³ D.De Kerckhove, *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 92, citaz. in G. Bonaccorso, A. Grillo, *La fede ...*, op.cit., p. 105.

³⁴ *Ibidem*, p. 134.

spre exemplu chiar și numai comunicarea pe cale olfactivă din Liturghie). Iar în plus, cele doua instanțe au obligatoriu două moduri diferite de-a se apropia de realitate: primul dintre limbaje (participarea personală la o slujbă) deschide în mod direct către realitate (*lumea spirituală*). Cel de-al doilea (vizionarea unei slujbe transmise la televizor) devine un meta-limbaj, care nu se ocupă în mod direct de realitate (*lumea spirituală*) ci de primul limbaj (*slujba în exterioritatea ei*). Ritul comunică credința, iar eu pot să o percep cu toată ființa mea, inclusiv cu corpul. Televiziunea comunică însă numai partea exterioară a ritualului, pentru că urmărindu-l la TV, o implicare interioară se exclude.

Televiziunea „virtualizează”: realitatea prezentată este „violată/penetrată”, este „întru totul reală” (precum afirma Bonaccorso) și e redusă la ceea ce pare a fi perspectiva ‘mea’ (care, în realitate, nu este chiar „a mea”!) Ritul creștin însă, în ciuda proximității unor gesturi, este totuși garantul unui mister non subscribibil doar minții sau vizualei mele.

IV. CĂTRE O CONCLUZIE

«Oamenii de azi sunt cei mai bine hrăniți, cei mai prosperi, cei mai liberi (sub raportul deplasării în spațiu) pe care i-a cunoscut umanitatea. În același timp, sunt oamenii cei mai slabi de înger, cei mai dependenți de confort și de consum, cei mai aserviți bunului plac al liberului arbitriu, cei mai puțin autonomi în judecățile lor, cei mai gregari [...] pe care i-a cunoscut vreodată umanitatea»³⁵.

Din ceea ce am spus până acum, reiese în mod clar că publicitatea – și televiziunea în general – exercită un soi de contrafacere, de inversiune și de invaziune în câmpul simbolic uman, cu condiția ca omul să se lase purtat și să se încredințeze mesajelor oferite. Puterea sa de convingere se sprijină așadar pe *slăbiciunea noastră simbolică*. Fără simboluri, omul nu poate să trăiască; fiecare conștiință lipsită de cunoașterea funcției pe care simbolul îl exercită în viața noastră, este condusă în mod inevitabil către două pericole: pe de-o parte, se pierde coordonatele esențiale ale propriei identități, iar pe de-o alta, sfârșim prin a ne încredința unor simboluri ocazionale, sau eventual primului care știe să ni le propună într-un mod cât de cât isteț. Cineva spunea că împotriva forței publicității, telespectatorul se poate apăra, având în mână telecomanda și deci posibilitatea de-a schimba canalul. Dar aceasta este o apărare simplistă și parțială.

³⁵ H.-R. Patapievici, *Omul recent*, Humanitas, București 2001, pp. 16-17.

Prin toate acestea, nu vreau să dau judecăți moralistice³⁶ negative asupra televiziunii și publicității. Din contră, educându-ne la un mod de-a privi capabil de discernământ critic, putem ajunge să vedem lucrurile cu o anumită desprindere, prețuind (din punct de vedere estetic!) inteligența cu care spoturile sunt construite. Atenția critică «transformă orice fel de spot publicitar într-o serie de discursuri asupra omului, în parabole artistice și filmări cinematografice minunate în serviciul unui ‘puternic’ ce mai întâi plătește spotul, iar mai apoi te face să i-l plătești, măbind prețul produsului. Când spectatorul a ‘prins’ acest profil, poate fi gustat ceea ce a devenit inofensiv, cel puțin pentru el, atâta vreme cât rămâne vigilent»³⁷.

Dar pentru a ajunge la acest grad, se face necesară parcurgerea unui lung și continuu drum de *conversiune simbolică*, actuat în contextul unei tradiții. Aici ne poate sări în ajutor și ritul creștin: «registru principal cu care creștinii pot să reacționeze în fața acestei temeri obiective față de uzul dia-bolic al simbolului publicitar [...], este maturizarea unei noi conștiințe în exercițiul simbolului liturgico-sacramental și a mărturiei relevanței sale ce poate da o identitate în mijlocul culturii contemporane»³⁸.

Șiretenia simbolisticii în televiziune poate provoca o curiozitate față de propriul patrimoniu, și să ne determine astfel să recuperăm prospețimea semnelor. Lăcașul bisericii este un loc adecvat pentru a regăsi alteritatea lui Dumnezeu și alteritatea umană; fiind „altul” ca spațiu, ne poate ajuta să ne re-înțelegem locurile de zi cu zi conferindu-le sens, și nu suprapunând fără distincție alte spații și sensuri, așa cum se întâmplă la televiziune. La fel s-ar putea spune despre timpul liturgic.

O adevărată experiență de întâlnire în comunitate (rară dar reală!) poate controbalansa mania de-a vedea fără a fi văzut, poate vindeca de micul deliriu de atotștiință a celui care mare parte a vieții relaționale și-o trăiește cu televizorul, camuflându-se permanent îndărătul logicii extrase de acolo. Imaginea discretă și ‘transparentă’ a icoanei creștine poate purifica privirea («care trebuie să urce prin icoana vizibilă spre originea privirii celeilalte, mărturisind și admitând astfel că este văzut de ea»³⁹) de imaginea *prostituată* pe care televiziunea o crează (în sensul că televiziunea făurește imagini ‘pe măsură’ după dorința de vizionare a unui *voyeur*⁴⁰).

Cu publicitatea devenită de acum *serioasă* după revoluție, televiziunea în România a câștigat cu siguranță experiență și profesionalitate. S-a aliniat alături de televiziunile europene din multe puncte de vedere, în bine și în rău, iar cu aceasta nu doar ne-a ‘tras’ în Europa, ci ne-a și fabricat un soi de „imagine europeană” în casa și în mintea noastră. Precum în cazul altor mijloace mass-media, cine știe cât va fi fost respectuoasă față de cultura pe care aici a găsit-o, și cât se va fi pus cu adevărat în

³⁶ Pentru o analiză a chestiunii din punct de vedere moral, sugerez L.Bini, *Publicità e propaganda*, in F.Compagnoni, G.Piana, S.Privitera, (coord), Nuovo Dizionario di Teologia Morale, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, pp. 1065-1075, cu respectiva bibliografie.

³⁷ G. Bonaccorso, A. Grillo, *La fede ...*, op.cit., p. 31.

³⁸ *Ibidem*, p.47.

³⁹ J.L. Marion, *Crucea vizibilului ...*, op.cit., p. 96.

⁴⁰ Trimit aici la reflecțiile foarte interesante ale lui Jean-Luc Marion in ID, *Crucea vizibilului...*, op. cit., pp. 81 și urm.

serviciul acesteia? Oricum, pentru noi creștinii, rămâne ca punct de vedere, ca și provocare și poate ca stimul și corectiv față de bagajul nostru de imagini și de expresii simbolice, în care și ritul bizantin își joacă pe de-o parte un rol, și pe care – ne-o dorim – va continua să-l facă tot mai fecund.

Bibliografie

- G.Bonaccorso, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- G.Bonaccorso, A.Grillo, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.
- E.Braniște, *Liturgica generală, cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1993.
- Id, *Liturgica specială*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1980.
- F. Dumas, *Gest și expresie în Liturgia Ortodoxă. Studiu semiologic*, Institutul European, Iași-Romania, 2000.
- P. Florenski, *Iconostasul*, Anastasia, București 1994.
- J.L. Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, Deisis, Sibiu 2000.
- A. Louth, *Deslușirea tainei. Despre natura teologiei*, Deisis, Sibiu 1999.
- Orologhion*, Blaj 1992.
- L. Sartori (coord), *Comunicazione e ritualità. La celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione*, Edizioni Messaggero Padova -Abbazia S.Giustina, 1988.
- H.-R. Patapievic, *Omul recent*, Humanitas, București 2001.
- Al. Schmemmann, *Eucharistia, taina Împărăției*, Anastasia, 1993.

CONȘTIINȚA LUI CHRISTOS ÎN DRAMATICA TEOLOGICĂ A LUI H.U. VON BALTHASAR

Cristian Florin SABĂU

RIASSUNTO: La coscienza di Cristo nella Drammatica teologica di H.U. von Balthasar. Nel presente studio, visitiamo brevemente quanto Hans Urs von Balthasar, partendo dalla Rivelazione, deduce circa la coscienza di Gesù Cristo ed i suoi contenuti. Dai dati scritturistici, e soprattutto dal vangelo di S.Giovanni, l'autore deduce che il contenuto unico ed assoluto del auto-pensarsi di Cristo è la *missione da parte del Padre*.

Se nei profeti, in cui riscontriamo altrettanto un invio, questo si da in una relazione di *corrispondenza*, la differenza rispetto a Gesù è che in Lui si verifica una *coincidenza*. Ricuperando un'intuizione tomistica, il mandato del Padre che nella storia si attua, poggia le sue basi sulla *processio* eterna.

Per quanto la vita di Gesù sia sottoposta alle regole umane, c'è un punto di fuga ineliminabile; comunque, dall'indagine balthasariana fuoriesce il fatto che la coscienza della missione di Gesù è *imprensabile*, un dato che richiede di tenere in tensione l'atemporalità di una simile chiamata, col suo doverla incarnare nelle vicende proprie di un dato tempo.

Quello che favorisce l'afferrare della volontà del Padre da parte del Figlio, è la guida dello Spirito Santo, che durante gli anni dell'incarnazione 'inverte' la sua posizione nella Trinità, fungendo da collegamento vivo tra Padre e Figlio.

1. Hans Urs von Balthasar – *Desiderium videndi Deum*

Născut în 1905, într-o familie de veche viță de nobili din Lucerna, în Elveția de limbă germană, H.U. von Balthasar și-a revelat de timpuriu personalitatea dotată și charismatică. După cea dintâi dragoste, care a fost cea pentru muzică¹ deja de la o vârstă precoce și mai apoi cel pentru literatură², pasiunea care-l va răpi trup și suflet până la moarte va fi căutarea adevărului la lumina Revelației. Cu siguranță că ceea ce a lăsat în mod mai vizibil îndărățul său sunt numeroasele sale scrieri (aproape 90 de volume proprii, mai bine de 400 de eseuri, multe contribuții în opere colective,

¹ „Pornind de la primele, răscolitoarele impresii muzicale: Missa în Mi Major a lui Schubert (la aproape cinci ani) și «Patetica» lui Ceaiikovski (la circa opt ani) eu petreceam ore fără sfârșit la pian” - H.U.von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedlen 1984, p. 31, citaz. in K.Lehmann, - W. Kasper, *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 28.

² În mod paradoxal, Balthasar nu a obținut niciodată un doctorat nici în teologie și nici în filosofie. Specializarea sa va fi în literatură cu o teză tratând *Istoria problemei escatologice în literatura germană modernă*, discutată la Universitatea din Zürich (1930).

recenzii, prefete, traduceri; îngrijește mai apoi toate cele 60 de volume ale Adriannei von Speyer). El însă consideră întreaga sa operă ca fiind secundară, iar aceasta «nu pentru că s-ar gândi la inutilitatea teologiei și a teologului, ci pentru că concepe ambele sub un profil decisiv: munca sa e de înțeles ca și un serviciu adus adevărului revelației și vieții Bisericii»³.

Opera sa așadar, vizitează teme nenumărate. Considerat a fi omul cel mai cult al vremii sale, care a scris mai mult decât o persoană medie citește în întreg arcu unei vieți, Balthasar «se cufundă în studiul cunoașterii umane, filosofice, teologice, literare, spre a descoperi noi categorii lingvistice care să poată să facă mai bine comunicabil omului de astăzi adevărul creștin de dintodeauna: iubirea lui Dumnezeu manifestată în crucea lui Isus din Nazareth»⁴. Iar aici, merită evidențiat stilul de-a scrie al autorului nostru, care în mod aparent se ocupă cu teme care au puțin de împărtășit cu aceea a Revelației, dar care mai apoi le conduce pe toate la armonie. Putem spune cu R. Fisichella că în teologhisirea sa, «se pornește de la un centru (*Entfaltung*) pentru a parcurge un gând extrem de îndrăzneț, pentru a reveni mai apoi din nou la același centru (*Einfallung*), punându-ne nu arareori întrebarea dacă vreodată ne-am îndepărtat de acesta»⁵.

Opera centrală a producției sale teologice este fără îndoială Trilogia. În cea dintâi parte a acestei articulări – *Gloria. O estetică teologică* (în șapte volume – în ediția italiană) se încearcă construirea unei teologii creștine pornind de la cel de-al treilea transcendent (*pulchrum*) asumând așadar un criteriu estetic, nu cultural ci teologic, văzut ca fiind «sinele Revelației, însuși obiectul ei, forma pe care aceasta o arată, iradiază o frumusețe care poate fi percepută în sine și implicantă»⁶. În cea de-a doua parte a articulației sale – *Teodramatica* – Revelația este contemplată de acum nu doar ca fapt static, ci în dinamismul ei dramatic. Urmând o paradigmă dinamico-teatrală și inspirându-se din toate relațiile între diferitele personaje care compun o asemenea scenă, teologhisirea balthasariană încearcă să considere în scenariul creației, raportul între Dumnezeu – ca libertate infinită –, om – ca libertate finită – și Hristos – ca protagonist și prim făuritor al dramei universale. Această secțiune găzduiește și aprofundarea hristologică, care vom încerca să o dezvoltăm ceva mai încolo.

Cea de-a treia parte care concludă Trilogia este *TeoLogica* și se structurează în trei volume. «După *factum*-ul Revelației trebuia urcat către o reflecție pe de-o parte concludivă și de tip gnoseologic asupra modului în care infinitul adevăr al lui Dumnezeu și al Logos-ului său poate să fie în stare să se exprime între diferitele strămtorări ale logicii umane, și nu numai vag și aproximativ, ci adecvat»⁷.

³ P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996, p. 28.

⁴ A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996, p. 409.

⁵ R. Fisichella, *Rileggendo Hans Urs von Balthasar in Gregorianum* 71 (1990), p. 513.

⁶ R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996³, p. 257.

⁷ *Ibidem*, pp. 268-269.

2. Conștiința lui Christos

Chestiunea care ne va interesa mai departe privește o tematică pe care Balthasar o dezvoltă în mod detaliat în *Teodramatica III*⁸, și anume a culege din Revelația creștină caracteristicile principale ale *conștiinței lui Christos* pentru a le înțelege în mod critic.

Centrul principal în jurul căruia se rotește întreaga sa reflexie este înainte de toate intuiția cu privire la coincidența în persoana lui Christos între conștiință și misiune, în sensul că, dincolo de a se auto-înțelege ca și trimisul Tatălui, nu există nici un alt element inițial cu care Fiul lui Dumnezeu făcut om să se poată înțelege pe sine, și în care să poată să-și cunoască și exercita libertatea. Pornind de la această presupunere, Balthasar încearcă o lectură legată, în care hristologia și trinitara pe de-o parte, și ontologia hristologică și hristologia funcțională pe de-o alta se împletesc, producând o panoramă unitară.

a) Perspectiva hristologică «de jos»

Prin definiție, *misiunea* implică existența unuia ce trimite, a unui trimis și a unei misiuni care trebuie îndeplinită. Intervenția lui Dumnezeu în viața profetilor menține în general o incongruență între misiunea încredințată și propria realitate, oricât de mult existența lor ar părea să se unească pe deplin cu mandatul primit. «În profet se găsește ceva mereu străin, ce el trebuie să ducă și să ia în posesie. Psihologic, acest proces constă în a reuși să reziste și să depășească această dualitate»⁹. Și cu toate acestea, în ceea ce privește viața lui Isus din Nazaret, se constată o superioritate absolută față de simplitii profeti. În El, *a fi trimis și persoana proprie* ajung să coincidă. În toate cazurile care l-au precedat, rămânea o margine de diferență între existența trimisului și cauza însăși încredințată lui de către Dumnezeu. În ceea ce-l privește pe Hristos, pornind mai ales de la teologia evangheliei lui Ioan, Balthasar arată cum «nu există un moment în care El să poată să privească propria sa misiune ca de dinafară, (misiune) pe care să și-o însușească într-un moment secundar: El mai degrabă este de dintodeauna misiunea Tatălui»¹⁰.

Acest lucru îl putem deduce din întreg Noul Testament, din multe pasaje în care se vorbește despre ființa lui Isus ca fiind trimis: «Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său într-un trup asemănător cu acela al păcatului și, în vederea păcatului, a osândit păcatul în trup, ca dreptatea legii să se împlinească în noi, care nu trăim potrivit trupului, ci potrivit spiritului» (Rom 8,3-4). «Cine vă ascultă, pe mine mă ascultă, și cine vă nesocotește, pe mine mă nesocotește, iar cine mă nesocotește îl nesocotește pe *Acela*

⁸ Ne folosim de ediția italiană - H.U. von Balthasar, *Teodrammatica III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 141-242. Din rațiuni practice, vom cita simplu: «*Teodrammatica III*».

⁹ R. Guardini, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, Brescia 1970, p. 86 urm, cit. in P.Martinelli, *La morte di Cristo...*, p. 165, nota 52.

¹⁰ P.Martinelli, *La morte di Cristo...*, p. 164.

care m-a trimis» (Lc 10,16). «Trebuie să le duc și celorlalte cetăți Vestea cea Bună a Împărăției lui Dumnezeu, căci pentru aceasta *am fost trimis* (Lc 4,43). «Pentru aceasta *am venit»* (Mc 1,38). Datul care-L definește pe Fiul ca și trimis, se regăsește cu încă și mai mare limpezime în Ioan: cunoașterea lui Isus față de sine însuși așadar, coincide cu misiunea primită (3,36; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,8.21.23.25); El trăiește în virtutea acestei misiuni (4,34), și tot ceea ce face (9,4), ce spune (3,34 12,49), ce caută (5,30) este o expresie a acestui *a fi trimis*. În consecință, Tatăl este «Cel ce trimite, care fondează și însoțește în actul său de trimitere întreaga existență a lui Isus pe pământ, se face pe sine responsabil și îi determină preventiv scopul, mântuirea lumii (3,17; 6,39)¹¹. Iar Cel trimis este legat în fiecare moment de care Cel ce trimite, și poate să fie doar în relație cu El: Hristos se va reîntoarce la El (7,33; 16,5).

Ceea ce Balthasar afirmă asupra diferenței între misiunea lui Isus Hristos și cea a profeților, se bazează așadar pe deplin pe Scriptură. Datoria Fiului lui Dumnezeu nu se poate înțelege ca o simplă numire ca locotenent sau mesajer, ci acea *missio* este înrădăcinată într-o *processio*¹² primordială de la Dumnezeu. („De la Dumnezeu am venit” In 8,42). O asemenea trăire implică cu siguranță întreaga persoană a Mântuitorului, care operează în timp și am avea așadar toate motivațiile pentru a cerceta viața intra-trinitară, pentru a găsi în esența ei veșnică, urme ale misiunii din economie. Acest *a se implica* al Cuvântului întrupat în timp, ridică nu puține chestiuni.

Înainte de toate, aspectul identității. Fiind-ul în timp, implică o devenire, care în cazul Logos-ului trebuie bine focalizată, tocmai pentru că se regăsesc în tensiune imutabilitatea fondului divin, cu exigența de-a lua un trup într-un moment istoric precis. Acestui punct tensional, care era deja prezent în Conciliul din Calcedon, Baltasar adaugă un altul, mutând perspectiva mai ales asupra desfășurării vieții lui Hristos în progresivitatea evenimentelor istorice. Cum să se împace aceeași imutabilitate divină nu doar cu apariția ei istorică, ci și cu devenirea în timp a omului Isus? Deja Grigore de Nissa presupunea din partea naturii Sale, un *progres către plinătate*, ca și consecință logică a unirii ipostatice, o dezvoltare care se dădea în cunoaștere¹³, și în maturizare. Misiunea devine corespondentul în timp a *procesiunii*, ceea ce înseamnă a afirma implicarea istorică a realității concrete a lui Dumnezeu. Pentru ca discursul să fie complet, autorul propune ținerea simultană în tensiune a tuturor nuanțelor, pentru că acestea caracterizează faptul existenței lui Isus; dacă El «care este pe de-o parte Dumnezeu, are un raport cu Dumnezeu ca și interlocutor al său, [...] atunci se poate vedea că ambele momente – ființa și devenirea Dumnezeului întrupat, sunt expresia unei ființe veșnice care, chiar dacă nu este în devenire, e cu toate acestea viață și

¹¹ *Teodrammatica III*, ... p. 145.

¹² Aici, Balthasar recuperează o tradiție pe care Sf. Toma o dezvoltă în *Summa Theologiae* I, q.43, a. 1. Vezi și *Teodrammatica III*, pp. 145, 189, 212, 473.

¹³ Este o chestiune care nu este deplin împărțită în istoria teologiei, încât multe dintre scrierile Părinților și a teologilor medievali, precum și anumite recuperări din zilele noastre (H. Riedlinger) consideră conform cu demnitatea lui Hristos faptul de a-i atribui o cunoaștere generală și exhaustivă, chiar din prima clipă a vieții. Acestea, cu tot ceea ce derivă legat de conștiința Sa.

super-eveniment eterne care curg în permanență»¹⁴. Așadar viața fără de început a lui Dumnezeu, definită ca și un supra-eveniment face posibilă asumarea devenirii, fără a face necesar ceea ce e temporar.

Cum se poate verifica identitatea între «persoană» și «misiune» în Isus?

A examina ceea ce poate să se petreacă în sufletul unui individ care este Dumnezeu făcut om, este o îndrăzneală pe care autorul¹⁵ o consideră aproape lipsită de respect, și care ar putea fi făcută eventual cu extremă pudoare. Nu vom putea avea niciodată o psihologie a lui Isus în deplinul sens al cuvântului. Există însă anumite linii pe care Scriptura ni le oferă, pentru a ne facilita schițarea unui cadru.

Domnul Cel înviat anunță în timpul aparițiilor sale învingerea morții, precum și faptul că mântuirea lumii este în mod strâns legată de propria-i viață, patimă și moarte. Pare coerent a susține o continuitate între conștiința lui Isus pre-paschal cu aceea a Celui înviat, fapt care implică că în timpul vieții sale pământești, El se îndrepta în mod conștient către acest destin. E inutil să urmărim în acest interval urme pentru a găsi un moment precis în care conștiința de-a fi fost trimis de către Tatăl, devine prezentă. Cu siguranță nu poate să fi răsărit în El pur și simplu din întâmplare, (citind eventual versetele despre Servitorul lui YHWH), încât pentru a ajunge la certitudinea universalității unei astfel de misiuni e nevoie de asumarea tuturor titlurilor veterotestamentare¹⁶. «O misiune mai mult decât non-umană – a reîmpăca cu Dumnezeu lumea în totalitate –, nu poate să apară și să crească într-o conștiință omenească într-o modalitate pur secundară și accidentală, chiar dacă se poate și trebuie să se lase spațiu pentru o iluminare progresivă a conștiinței misiunii»¹⁷.

Balthasar introduce această progresie în sistemul său, trăgând toate consecințele faptului întrupării Fiului lui Dumnezeu. Ținând la distanță toate tradițiile care exclud într-un Isus atotștiutor orice dezvoltare a cunoașterii, autorul examinează primii ani ai vieții lui Hristos la lumina legii psihologice fundamentale, definită «*réciprocité des consciences*» pe care Maurice Nédoncelle¹⁸ o recunoștea prezentă în toți copiii. În aceasta, se afirmă cum că face parte din realizarea noastră umană, faptul de-a fi fost chemați la propria auto-conștiință de către un *tu* care ne-a interpelat. Înseamnă că Isus, chiar având o conștiință unică și singulară, trebuie să fi fost confirmat în aceasta de către un alt tu; iar aici Balthasar, într-un mod cât se poate de original, crează spațiu pentru a introduce mariologia, încât recunoaște în acest «tu» neprihănit și chemător pe Fecioara Maria. «Fără a fi nevoie să pretindem că mama trebuie să fi cunoscut plinătatea de conținut a acestui copil, -acel al ei „*nu înțelegea*” (Lc 2,50) documentează tocmai contrariul-; se poate însă presupune în ea [...] o înțelegere substanțială a ceea ce Luca a articularat în cele trei fraze ale îngerului de la Bunavestire (Lc 1,28,30-33,

¹⁴ *Teodrummatica III*, p. 150.

¹⁵ Împărtășind ideea lui E.L.Mascall, cfr. *Ibidem*, p. 156.

¹⁶ Vezi, Ch. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique I*, Cerf, Paris 1972, p. 129, cit. in *Ibidem*, p. 155.

¹⁷ *Ibidem*, p. 157.

¹⁸ Vezi *Ibidem*, p.165, îndeosebi nota 5.

35-37)»¹⁹. Cu siguranță că trebuie să ne ferim de la afirma că conștiința acestui copil va fi fost dată și sugarată de dinafară (din motive pe care mai apoi le vom vedea); trebuie să luăm act că inițierea din interior, din partea Tatălui, trebuie să fi avut în exterior o corespunzătoare inițiere sintonică, umană comună. În concretul istoriei, aceste lucru poate să se fi verificat prin intermediul unui simplu raport mamă-fiu, prin a-l introduce la adevăr, în tradiția Scripturilor și a poporului evreu. Pus fiind astfel în ascultarea realității și a așteptărilor propriului său popor, în Isus se va deștepta acea conștiință care-l va conduce spre a fi împlinire a acelorași așteptări.

Ținând puternică referirea la realismul Întrupării, Balthasar distinge între maturizarea progresivă a conștiinței umane și o misiune progresivă în timp. De vreme ce cea dintâi trebuie ținută ca și punct fix, cea de-a doua trebuie de-a dreptul exclusă. Misiunea hristologică este «*nonpregândibilă*»²⁰, în sensul că nu există un moment precedent în care conștiința lui Hristos putea să se fi înțeles și definit în afara mandatului Tatălui, tocmai pentru că acesta coincide cu însăși persoana sa; conștiința nu s-a născut cu trecerea timpului, ci existând *dintodeauna* a ieșit la iveală în dezvoltarea umană.

Intrarea în istorie a misiunii nonpregândibile are loc în circularitatea dintre pedagogia interioară din partea Tatălui și însoțirea exterioară din partea mamei și a ambientului (tocmai pentru că împlinirea misiunii va trebui să se înfăptuiască pe scena istoriei).

În ceea ce privește deșteptarea conștiinței, mai mult decât tradiționala *visio beatifica*²¹, autorul propune așa numita *visio immediata* a *missio*²² în sensul că, dacă în Hristos misiunea coincide cu auto-conștiința, El se înțelege pe sine ca și revelator al Tatălui nu doar în anumite conjuncturi istorice ci în fiecare moment. Balthasar

¹⁹ *Ibidem*, p. 166.

²⁰ Cuvântul german *undervordenklich* este nou în absolut. Pentru traducerea lui, în versiunea italiană s-a conjugat de asemenea termenul «imprensabile», «imprensabilită» care în mod normal este inexistent, așa cum nici vocabularul românesc nu înregistrează versiunea «*nonpregândibil*» pe care noi o adoptăm, cel puțin pentru acest caz. În cea ce privește cuvântul german, acesta este inventat de Balthasar însuși, pentru a exprima conceptul de imposibilitate de-a gândi altceva față de conștiința de sine; ceva care în autoconștiință coincide de dintodeauna. Redau explicațiile în merit ale lui P. Martinelli: «Termenul poate rezulta susceptibil de diferite traduceri; dacă de obicei în limba germană semnificația sa ar putea corespunde italieneșului *immemorabile*, în același timp ar putea cu mai multă precizie să corespundă ideii de coincidență de dintodeauna; misiunea nu poate fi gândită în precedentă și în mod independent față de conștiința de sine» în P. Martinelli, *Vocazione e stati di vita del cristiano*, Edizioni Collegio S.Lorenzo da Brindisi, Laurentianum, Roma 2001, p. 146, nota 17.

²¹ Concept căzut oarecum în umbră în teologia catolică, dar totuși dezbătut, *visio beatifica* a fost reluată recent de către Ioan Paul al-II-lea în *Novo Millennio Ineunte*, nr. 24.26-27. Vezi și A. Amato, *Gesù il Signore*, cit. în P. Martinelli, *Vocazione e stati di vita...*, p. 148.

²² Acest lucru are loc ca și tentativă de reconciliere între propunerea rhaneriană a *visio immediata* a lui Dumnezeu (ca și un mod primar de-a se raporta a lui Isus cu ființa generică a lui Dumnezeu) și obiecțiile aduse de H. Riedlinger, care vede dezvoltarea conștiinței hristice nu atât în raport cu propria esență dumnezeiască, cât în cel cu Tatăl însuși. Vezi *Teodrammatica III*, p. 163.

numește acest lucru *cunoaștere inexprimată*, individualizând în această cunoștință și un anume spațiu pentru tematizări iluminative ulterioare. Ceva mai înainte, autorul se va confrunta cu unul dintre susținătorii ideii de *visio beatifica*, Hermann Schell²³. Acesta din urmă, pornește de la ideea că misiunea lui Isus este criteriul principal în baza căruia îi sunt atribuite toate cunoștințele. De la cea mai fragedă vârstă, ca și un lucru normal pentru demnitatea sa, Isus se bucură de cunoașterea intimă a misterelor vieții divine, și în ungherul cel mai înalt al propriului suflet se bucură de beatitudinea comuniunii constante cu Tatăl. De la Schell, Balthasar reține importanța misiunii ca și pivot central al înțelegerii de sine a Fiului lui Dumnezeu, însă conștiința centrală o atribuie acțiunii Spiritului Sfânt asupra lui Isus, ce se desfășoară în timp. Este nevoie de atenție însă și pe latura opusă, și anume la a nu pune excesiv accentul pe timp, pentru a face să depindă trezirea conștiinței misiunii numai de versantul istoric. Timpul «nu devine pentru Isus trecerea de la o claritate asupra propriei identități la o afirmare a aceiași, și cu atât mai puțin de la lucruri fără de sens la adevăr»²⁴: coincizând El cu misiunea sa, Spiritul îl conduce pentru ca să poată să descopere moment de moment fundamentul a ceea ce (El) este și astfel, misiunea pe care trebuie să o împlinească în diferitele situații istorice concrete. De modul în care Balthasar dezvoltă acțiunea Sfântului Spirit, ne vom ocupa în secțiunea următoare.

Inițiativa Tatălui în misiunea/conștiința sa, nu exclude deloc libertatea și spațiul de acțiune al lui Isus. Conștiința sa, chiar trăind într-o totală dedicare și ascultare, nu implică o abandonare care să delege Tatălui «întreg activismul execuției. Din contră, există în conștiința misiunii conștiința (*sic!*) propriei acțiuni responsabile și a necesității angajamentului personal, care se identifică cu o voință liberă tot atât de responsabilă»²⁵. Ceea ce înseamnă că Isus nu se regăsește recitând un rol deja desemnat într-o operă măreață, cât mai degrabă faptul că, El încearcă să 'prindă' în timp ceea ce Tatăl îi cere (și în ultimă instanță ceea ce El este), pentru a-și presta fidelitatea. Nu e așadar vorba de execuția unei drame prestabilite, cât de trăirea dramatică într-un timp concret, în care Isus surprinde «din aproape în aproape voința paternă, nu ca pe ceva eteronom, ci ca un lucru ce corespunde identității sale»²⁶. Aici se deschide posibilitatea înțelegerii ispitelor lui Isus ca și ocazie pentru a-și exercita această libertate și ca necesitate de-a alege. Format în spiritul tradiției iudaice, El se folosește de poruncile Scripturii pentru a ieși din tentațiile ce atacau însăși misiunea sa. Libertatea lui se revelează a fi una tentabilă dar *non-pecabilă*.

²³ Vezi *Teodrammatica III*, pp 182-184.

²⁴ P.Martinelli, *Vocazione e stati di vita...*, p. 148, nota 21.

²⁵ *Teodrammatica III*, p. 162.

²⁶ P.Martinelli, *La Testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002, p. 126.

b. Premese trinitare ale misiunii economice ale Fiului

Dacă Isus Hristos este Fiul întrupat care surprinde în fiecare clipă voința Tatălui ca proprie auto-conștiință, trebuie să ne întrebăm ce anume îi permite să adere într-un mod atât de perfect în starea de *kenoză*. Rolul aici îl joacă Spiritul Sfânt care însoțește în mod constant existența sa.

Mărturiile scripturistice și profesiunile de credință cele mai vechi, concordă în a afirma importanța Sfântului Spirit, deja din primele momente ale Întrupării. Toate aceste pasaje ne prezintă «Spiritul ca fiind activ, în timp ce Fiul care este zămislit și adus la lumină, permite să se dispună de sine, lasă să i se întâmple, ceea ce gramatical se exprimă cu pasivul»²⁷. Balthasar concluzionează că această ascultare a Fiului față de Spiritul Sfânt, nu e doar succesivă momentului asumării trupului, ci «ascultarea soteriologică își are începutul cu însăși Întruparea»²⁸.

Împotriva celor care reduc misterul Întrupării la simpla acțiune a Spiritului Sfânt care ar găsi în omul Isus instrumentul potrivit pentru ascultarea Fiului²⁹, teologul din Basel afirmă acțiunea explicită a Spiritului Sfânt care «a situat Fiul prin adumbrirea Fecioarei în starea de omenitate»³⁰. În abandonarea sa, Fiul nu rezultă pur și simplu pasiv, ci aceea a sa este o formă proprie de acțiune care necesită o dominare totală de sine, mai radicală decât cea pur și simplu umană, care în cazul oamenilor e necesară pentru urmărirea propriilor propuneri personale.

Pentru a explica în perspectivă trinitară concluziile discursului tocmai schițat, Balthasar propune așa-zisa imagine a inversiunii³¹. Pornind de la acest rol demonstrat al Spiritului la care Fiul se supune, autorul ipotizează în ceea ce privește economia, o schimbare a *taxis*-ului treimic. Tatălui, izvorul Treimii, îi 'urmează' Spiritul Sfânt care mediază lucrarea Fiului întrupat. Această stare de lucruri este afirmată până în momentul Învierii, când ordinea treimică își reia *taxis*-ul tradițional. Celor care l-ar putea acuza că ar încuraja astfel negarea principiului *Filioque*, proprie Bisericii orientale, Balthasar răspunde întrbându-se ce se alege de purcederea Spiritului Sfânt în timpul acestei inversiuni economice: «precum Fiul primește din veșnicie întreaga sa ființă divină de la Tatăl, tot astfel El primește de la acesta din veșnicie capacitatea de-a face să purceadă împreună cu Tatăl Spiritul Sfânt. [...] Astfel, în întruparea sa, El

²⁷ *Teodrammatica III*, p. 173.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Balthasar amintește aici de poziția lui W. Kasper exprimată în opera *Gesù il Cristo*. Cfr. *Ibidem*, pp. 174-175.

³⁰ *Ibidem*, p. 175.

³¹ Împotriva acestei propuneri nu întârzie cei care își arată perplexitățile. Luis Ladaria se arată prudent atât față de o subliniere excesivă a rolului Sfântului Spirit în Întrupare (pentru a evita tendințele nestoriene, prin afirmarea că ar fi existat o umanitate precedentă, pregătită de Spiritul Sfânt, care doar într-un moment succesiv a fost asumată de către Fiul), cât și de ideea însăși a inversiunii trinitare și de pericolul de-a lega prea strâns Treimea economică de cea imanentă. Vezi L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, pp.189-201.

posedă cu adevărat *in sine* disponibilitatea de-a se lăsa condus de Spiritul Sfânt»³², ceea ce nu-l împiedică să fie deopotrivă origine a Spiritului Sfânt. Pentru aceasta, autorul își justifică poziția prin dublele 'sentințe asupra Spiritului' din discursul de adio din Ioan. În cele dintâi, -14,16; 14,26 –, Spiritul este trimis prin rugăciunea Fiului și în numele Său; însă în 15,26; 16,7, cel care trimite este Fiul însuși.

3. Concluzii

Am vizitat pe scurt ceea ce Hans Urs von Balthasar, pornind de la Revelație, deduce cu privire la conștiința lui Isus Hristos și conținuturile sale. Din datele scripturistice, și mai ales din evanghelia Sf. Ioan, autorul concluzionează că unicul și absolutul conținut al auto-conștiinței al lui Hristos este misiunea din partea Tatălui.

Dacă în profeți, în care este vorba de asemenea de o invitație, acest lucru se dă într-o relație de corespondență, diferența respectiv cu Hristos este că în El se verifică o coincidență. Recuperând o intuiție tomistă, mandatul Tatălui care în istorie se plinește, își pune bazele pe acea *processio* treimică ce are loc din veșnicie.

Pe cât de mult viața lui Isus poate să fie supusă regulilor omenești, există un punct de fugă ineliminabil, care scapă pururi; oricum, din analiza balthasariană iese la iveală faptul că conștiința misiunii lui Isus este *nonpregândibilă*, un dat care solicită a păstra în tensiune atemporalitatea unei astfel de chemări, cu necesitatea de-a o concretiza în situațiile proprii ale unei timp determinat.

Ceea ce favorizează surprinderea voinței Tatălui din partea Fiului, este călăuza Sfântului Spirit, care în timpul anilor întrupării își 'inversează' propria poziție în Treime, acționând ca și element viu de legătură între Tatăl și Fiul.

Concluzionând, mai zăbovim asupra a două deducții de natură antropologică, care pot să derive din anumite accentuări balthasariene.

Dacă întreaga simțire a Fiului este trecută prin filtrul evidenței de-a se simți trimis, chiar și raportul său cu oamenii trebuie gândit tot astfel. «El vede în om – fratele său (păcătos), îndeosebi ceea ce acest om trebuia să fie în intenția Părintelui dumnezeiesc – misiunea sa originară-. [...] Raportul eu-tu al lui Isus cu oamenii, se fondează în misiunea sa, în sensul că și raportul eu-tu al acestor oameni se fondează de asemenea pe propria lor misiune particulară (chiar dacă de acest lucru ei nu sunt conștienți), și toate misiunile umane își regăsesc sorgința în aceea a Fiului»³³.

Iar dacă misiunile noastre sunt paradigmate după aceea a lui Isus, derivă că prezența însoțitoare a Spiritului Sfânt se dă aproape în același fel și în cazul nostru: «Spiritul Sfânt, așadar, se prezintă ca și mediere decisivă în mărturia pe care Isus i-o dă

³² *Teodrammatica III*, pp.179-180.

³³ *Ibidem*, p. 169. Sublinierea ne aparține.

Tatălui, și se manifestă El însuși ca și *martor* care-i abilitază pe apostoli la mărturia adevărului lui Dumnezeu»³⁴.

Bibliografia

- Balthasar, H.U.von, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo. TeoDrammatica III*, Jaca Book, Milano 1983.
- Id., *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991.
- Becker, W. M., *The historical Jesus in the face of his death*, Roma 1994.
- Fisichella, R., *Rileggendo Hans Urs von Balthasar in Gregorianum* 71 (1990) 511-546.
- Gibellini, R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996³.
- Ladaria, L., *La Trinidad, misterio de comuniòn*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002.
- Lehmann, K., – Kasper, W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- Martinelli, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996.
- Id, *La Testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002.
- Id, *Vocazione e stati di vita del cristiano*, Edizioni Collegio S.Lorenzo da Brindisi, Laurentianum, Roma 2001.
- Staglianò, A., *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996.

³⁴ P.Martinelli, *La Testimonianza...*, pp. 129-130.

STATUTUL FILOSOFIEI LA IUSTIN ȘI ATHENAGORAS

Alin TAT

RÉSUMÉ. Le statut de la philosophie chez Justin et Athénagore. Saint Justin a été appelé par la tradition chrétienne “le martyr et le philosophe”. En effet, il ouvre une lignée de penseurs qui ont réfléchi sur le rapport entre philosophie et foi religieuse à l’intérieur du christianisme. Le cas de Justin est intéressant aussi parce qu’il est l’héritier direct de la pensée grecque, ayant le “métier” de philosophe. Même si les réponses qu’il a formulées ne sont pas toutes satisfaisantes aujourd’hui, sa problématique reste actuelle et sa solution provisoire donne à penser.

Athénagore fait aussi profession de philosophe et il réfute, dans ses oeuvres, les accusations contre les chrétiens : l’athéisme, les comportements immoraux. En étudiant son attitude envers la philosophie antique, nous constatons les traits principaux de la pensée d’un théologien chrétien du IIe siècle, qui appartient justement au courant appelé apologétique.

SFÂNTUL IUSTIN, PRIMUL « FILOSOF CREȘTIN »

Considerații generale. Filosofie greacă și înțelepciune semitică

Problema centrală a perioadei părinților apologeti a fost găsirea unei modalități adecvate de transmitere a mesajului evanghelic în contextul lumii elenistice. Acest demers se definește prioritar în termeni de religie sau de « filosofie religioasă » și nu atât ca o dilemă internă tradiției filosofice grecești.

Apologia comportă două momente: mai întâi, unul negativ, de delimitare față de « înțelepciunea » păgână, urmat de unul pozitiv, de asumare a rezultatelor filosofice, în măsura în care acestea sunt compatibile cu *kerygma* apostolică și cu mentalitatea primelor comunități creștine. În acest al doilea pas, erau chemați să depună mărturie în favoarea creștinilor Homer și Platon, care să întemeieze rațional noua credință profesată.

Înainte de Iustin, Filon din Alexandria este autorul care a marcat decisiv gândirea teologică iudaică și creștină timpurie. Wolfson a arătat care sunt cele trei surse ale adevărurilor filosofiei grecești în interpretarea filoniană : 1. fie acestea au fost împrumutate de la Moise, 2. fie au fost descoperite cu mijloacele rațiunii « pure », 3. fie există o formă specială a inspirației divine, paralelă celei profetice, care să se aplice filosofilor. Holte a contestat validitatea celei de a treia afirmații cu privire la Iustin, primele două regăsindu-se în operele acestuia din urmă¹.

¹ Cf. Daniélou 1961, 42.

Iustin accentuează asupra posibilităților rațiunii umane de a cunoaște anumite adevăruri relevante în materie de înțelepciune. Astfel sunt principiile morale ale stoicilor și ale poezilor². Raportul dintre concluziile filosofiei și adevărurile credinței este cel dintre parte și întreg, întrucât ambele participă la *logos*, însă creștinii au ca maestru pe *Logosul* însuși³.

Cât privește argumentul împrumutului de către filosofi greci a unor teze din « filosofia » mozaică, acesta se bazează în principal pe cronologie și apare comun întregii epoci. Așa cum remarcă Daniélou, fenomenul de atribuire a textelor sapiențiale unor autorități venerabile ale trecutului este semnul unei perioade de criză a gândirii, în care revelațiile misterioase sunt preferate analizelor raționale⁴. Criteriul antichității dă câștig de cauză lui Moise, « mai bătrân decât scriitorii Greciei »⁵.

Cea de a treia sursă a filosofiei grecești indicată de Iustin o reprezintă acțiunea demonilor, circumscrisă domeniului determinat al miturilor poetice⁶. Acestea se constituie ca împrumuturi ale Scripturii, parazitare de o interpretare deficientă : mitul lui Dionysos se inspiră din *Geneză* 49, 1-10, cel al lui Perseu din *Isaia*, referitor la nașterea virginală, iar Asclepios din minunile profețite despre Mesia⁷.

Daniélou admite, deși cu precauție, împotriva lui Holte, existența unei a patra surse a adevărilor filosofiei, reprezentate de o inspirație *sui generis* a înțelepților greci. Este ceea ce Wolfson atribuia ca paternitate lui Filon și regăsea în textele iustinieni⁸. Un exemplu al acestui tip de inspirație rar atestată îl constituie Sybila⁹.

Filosofia ca înțelepciune și tema convertirii

Iustin utilizează genul literar-filosofic al « dialogului », aplicat relației dintre creștinism și iudaism. Termenul poate fi adecvat și raportului dintre creștinism și elenism – așa cum o demonstrează cele două *Apologii* –, elenismul cuprinzând, în viziunea lui Iustin, pe filosofi și poeți. Spre deosebire de Ignațiu al Antiohiei, care îl precedase, Iustin depozitează religia păgână de orice merit, din cauză că se află sub influența demonică.

Pentru Iustin, termenul de filosof este suficient pentru a desemna magisteriul celui care explică și comunică sensul corect al Scripturii¹⁰. Pe de altă parte, el se

² Cf. *Apol.* II, VIII, 1.

³ Cf. *Ibidem*, X, 8.

⁴ Cf. Daniélou 1961, 47.

⁵ Cf. *Apol.* I, LIX, 1.

⁶ Cf. *Ibidem*, LIV, 1.

⁷ Cf. *Ibidem*, LIV, 2-4.

⁸ Cf. Daniélou 1961, 49.

⁹ Cf. *Apol.* I, XX, 1 ; XLIV, 12.

¹⁰ Titlul de „teolog” apare pentru prima dată la Atanasie, *De incarnatione* 18, aplicat apostolilor Pavel și Ioan.

consideră un discipol fidel al lui Socrate¹¹ și Platon, pe care îi cunoaște mai ales prin intermediul unor antologii/florilegii¹². Relevant este și parcursul biografic al autorului, care furnizează o cheie hermeneutică pentru situarea « elenismului » filosofic :

« Într-adevăr, filosofia este lucrul cel mai mare și mai vrednic de Dumnezeu. Ea singură poate să ne înalțe până la Dumnezeu și să ne apropie de El, iar sfinți, cu adevărat, sunt numai aceia care-și deprind mintea cu filosofia... Și eu, dorind la început să mă alătur unuia din acești filosofi, m-am încredințat unui stoic. Și, stând destulă vreme la el, văzând că nu mi se mai spunea nimic despre Dumnezeu (căci nici el, de altfel, nu știa prea multe lucruri, zicând că o asemenea învățătură nici nu este necesară), l-am schimbat pe acesta și am venit la un altul, care se numea peripatetician și care, după câte se credea, era un bărbat grozav de luminat. Acesta, îngăduindu-mă pe lângă el câteva zile, mi-a pretins apoi să-i fixez onorariul, pentru ca venirea noastră în contact să nu rămână fără de folos. Din cauza aceasta, socotind că un asemenea om nu poate fi nicidecum un filosof, l-am părăsit. »¹³

În continuare, Iustin cunoaște un filosof pitagoreic, de care însă va fi de asemenea decepționat :

« Găsindu-mă, astfel, într-un asemenea impas, am socotit cu cale să mă duc și la platonicieni, căci și aceștia aveau un frumos renume... Înțelegerea lucrurilor netrupești mă încânta foarte mult, iar teoria ideilor dădea aripi judecății mele. De aceea, socoteam că nu avea să treacă prea multă vreme până să devin înțelept și, în negliobia mea, nădăjduiam să văd pe Dumnezeu față către față, căci acesta este scopul filosofiei lui Platon. »¹⁴

Plasarea abruptă a temei divinului în demersul filosofic este o trăsătură comună în școlile filosofice din perioada elenistică sau romană¹⁵. În acest orizont de așteptare, Iustin introduce « înțelepciunea » iudaică a Vechiului Testament :

« Cu mult mai înainte de acești așa-ziși filosofi, au fost niște oameni fericiți, dreپți și iubitori de Dumnezeu, care au vorbit în Duhul Sfânt și care au arătat cele viitoare, care se întâmplă acum : aceștia sunt profeții. Numai aceștia au văzut și au spus oamenilor adevărul, netemându-se și neascultând de nimeni... Ei nu vorbesc cu dovezi, căci sunt niște martori vrednici ai adevărului, mai presus de orice dovadă. »¹⁶

¹¹ Imaginea lui Socrate în textele iustinieni apare nuanțat analizată în Fédou 1998.

¹² Cf. *Apol.* I, V și LX.

¹³ *Dialogul cu iudeul Trifon*, II, în *Apologeti de limbă greacă*, trad. O. Căciulă, București, 1980.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Acest fragment a fost comparat cu Albinus, *Epitome* 1, 1.

¹⁶ *Dialog*, VII.

Impactul « dovezilor » neobișnuite pe care Iustin le obține (mărturia veterotestamentară, proba martiriului¹⁷), îl conduc la convertire. Tema convertirii, reiterată în antichitatea târzie, are aici conotații strict religioase¹⁸. Creștinismul i se revelează lui Iustin drept « adevărata filosofie » :

« Spunând acestea și alte multe de felul acestora pe care nu mai este timpul să le înșir acum aici, (bătrânul) a plecat, poruncindu-mi să urmez aceste lucruri și nu l-am mai văzut de atunci. Iar mie mi s-a aprins deodată un foc în suflet și m-a cuprins o mare dragoste de profeți și de bărbații aceia, care sunt prietenii lui Hristos. Și, gândind la cuvintele lui, găseam că aceasta este singura filosofie sigură și aducătoare de folos. În felul acesta și pentru aceasta sunt filosof. »¹⁹

Viziunea platoniciană despre Dumnezeu, de esență spiritualistă, apare consonantă cu ideea biblică :

« Ei (filosofii) nu văd pe Dumnezeu cu ochii, așa cum văd celelalte animale, ci Dumnezeu poate fi înțeles numai cu mintea, după cum zice Platon, iar eu sunt de aceeași părere cu el... Platon zice că în felul acesta este puterea de a vedea a minții și că ea ne-a fost dată pentru a putea privi, prin curăția ei, însăși ființa aceea, care este cauza tuturor celor intelectuale, care nu are culoare, nici formă, nici mărime, nici altceva care se poate vedea cu ochiul, ființa aceea care este mai presus de orice ființă, care nu se poate spune, nici povesti și care este numai frumusețe și bunătate, găsindu-se deodată în sufletele cele bune de la natură, printr-o înrudire oarecare și prin iubirea lor de a vedea. »²⁰

Și în special :

« atâta vreme cât se găsește în chip omenesc, dar mai ales după ce s-a desfăcut de trup și se găsește singur, poate să atingă ceea ce este mai presus de orice timp. »²¹

¹⁷ *Apol. II, XII*: „Eu însumi, pe când mă găseam împărțând învățăturile lui Platon, auzind de modul în care creștinii erau defăimați și văzându-i că sunt fără de teamă în fața morții și în fața tuturor acelorora pe care oamenii le socotesc înfricoșătoare, am înțeles că este cu neputință ca ei să trăiască în răutate și în pofta plăcerilor.”

¹⁸ Bardy (1947, p. 46) scrie : „La philosophie... est pour un grand nombre d'anciens une règle et une méthode de vie et tient à leur yeux la place qu'occupe aujourd'hui la religion. On se convertit à la philosophie comme on se convertit au christianisme et cette conversion signifie, dans l'esprit et dans le coeur de ceux qui l'accomplissent, un renversement des valeurs en même temps que l'inauguration d'une existence renouvelée.”, anticipând concluziile lui P. Hadot.

¹⁹ *Dialog, VIII*.

²⁰ *Ibidem, III-IV*.

²¹ *Ibidem*.

Dificultățile platonismului. *Logosul* iustinian

Dialogul cu Trifon pune în lumină atitudinea autorului față de platonism, raport nu lipsit de dificultăți²². Metempsihoza prezintă o triplă deficiență²³ : 1. incapacitatea sufletelor animale de a-l contempla pe Dumnezeu contrazice tocmai pasajul citat anterior; 2. identitatea sufletelor dispare; 3. este contrazisă perspectiva teleologică în care filosofia fusese definită.

Platonismul este denunțat în pretenția sa de realizare a scopului filosofiei. O problemă suplimentară o constituie imortalitatea sufletului²⁴, privită din orizontul naturii sale și nu al condiției de creatură. Iustin deplasează investigația de la nivelul « fizic » – sufletul nemuritor prin propria constituție – la cel « teologic », în care postexistența individuală derivă din judecata divină²⁵.

Tema « cunoașterii naturale » a lui Dumnezeu nu constituie originalitatea lui Iustin, deoarece are o proveniență cel puțin apostolică²⁶, dacă nu chiar veterotestamentară. Ceea ce apare, însă, cu pregnanță discutat de Iustin este raportul dintre *Logos* și « semințele » acestuia (*logoi spermaticoi*), eventual preexistente și, deci, accesibile oricărei rațiuni îndreptate spre adevăr :

« Fiecare dintre aceștia (poeți, filosofi), atunci când a văzut, în parte, apropierea lui de Cuvântul dumnezeiesc Cel împrăștiat în lume, a putut să grăiască câte un adevăr parțial. »²⁷

Pe de o parte, diferența dintre *Logosul* însuși și « urmele » sale mundane este clar marcată :

« Altceva este a poseda o sămânță și o asemănare potrivită cu facultățile proprii și altceva obiectul însuși, a cărui participare și imitare provin de la harul care vine de la El. »²⁸

Pe de altă parte, există două tipuri de « participare » la *Logos*, mai întâi *kata dynamin*, specifică investigației filosofice și apoi *kata charin*, desemnând o dependență mai directă de *Logos*. Relația de tip filosofic evidențiază o capacitate prezentă, dar încă nerealizată, în timp ce *harul* împlinește potențialitatea (*dynamis*) aflată la nivelul creaturii. Participarea *filosofică* la *Logos* este explicitată de Iustin în următorul fragment :

« Hristos este primul-născut al lui Dumnezeu, Cuvântul Său, la care participă toți oamenii. Cei ce au viețuit potrivit Cuvântului sunt creștini, chiar dacă au fost socotiți atei. Astfel au fost bunăoară la eleni : Socrate și Heraclit și cei asemenea lor, iar la barbari : Abraam... De asemenea, cei ce au trăit mai înainte împotriva Cuvântului au fost niște vicioși și vrăjmași

²² Cf. Bourgeois, p. 138.

²³ Cf. *Dialog* IV, 1-7.

²⁴ Cf. *Ibidem*, V-VI.

²⁵ Cf. *Ibidem*, V, 4.

²⁶ Cf. *Rom* 1, 19-20.

²⁷ *Apol.* II, XIII.

²⁸ *Ibidem*.

ai lui Hristos și ucigași ai celor care au trăit cu Cuvântul. Iar cei ce au trăit și trăiesc cu Cuvântul (*Logos*) sunt creștini. »²⁹

Holte subliniază *participarea ontologică* a umanității integrale la Logos/Cuvânt³⁰. De notat este și folosirea conceptului de participare pentru a gândi relația *Logos-logoi* : « Sau sufletul este viață sau el are viață... Dacă trăiește, însă, el trăiește nu pentru că este viață, ci pentru că se împărtășește din viață și, ceea ce se împărtășește din ceva este cu totul altceva decât aceea din care se împărtășește. »³¹

Participarea ontologică nu presupune, însă, cu necesitate conștientizarea acestei relații în plan psihologic, așa cum remarcă același Holte :

« La présence générale du *Logos* dans l'homme n'implique pas que chacun en a une connaissance actuelle, et cette présence ne peut pas davantage être comprise dans un sens local et panthéiste... Le *Logos* peut être considéré comme « présent » en l'homme dans le sens où toute chose est ontologiquement dépendante de lui et qu'il est actif dans le maintien et l'illumination de l'homme. »³²

Decalajul existent între participarea universală la Logos și realizarea efectivă a acestuia apare cu claritate în chiar textul *Apologiei* :

« Noi știm că atât cei ce s-au făcut părtași învățăturilor stoicilor și care au fost, în ce privește rațiunea morală niște oameni decenti, ca și poeții, din anumite puncte de vedere, datorită seminței Cuvântului, care este înăscută în tot neamul oamenilor, au fost uciși și urâți. »³³

Această distanță este anulată prin participarea deplină la Logos, devenită posibilă datorită condescendenței christice :

« Deci, cele ale noastre, depășesc orice altă învățătură omenească, prin aceea că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, care s-a arătat pentru noi trup, Cuvânt și suflet. Căci tot ceea ce au grăit și au găsit filosofii și legiuitorii, au fost scoase de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Cuvântul. Dar, deoarece ei nu au cunoscut toate cele ale Cuvântului, care este Hristos, ei au spus de multe ori și lucruri contrare. »³⁴

Apologetica iustiniană, utilizând conceptul de *logos spermatikos*, conduce argumentația până la o consecință extremă, într-o dialectică a medierilor și a participării la Logos :

« Fiecare dintre aceștia (filosofi), atunci când a văzut, în parte, apropierea lui de Cuvântul dumnezeiesc cel împrăștiat în lume, a putut să afirme

²⁹ *Apol. I*, XLVI.

³⁰ Cf. Holte 1958, p. 142.

³¹ *Dialog VI*.

³² Holte 1958, p. 149.

³³ *Apol. II*, VIII.

³⁴ *Ibidem*, X.

câte un adevăr parțial ; dar cei care au vorbit lucruri contrare unii altora în chestiunile cele mai însemnate, se pare că nu au avut nici o știință vădită și nici o cunoștință neîndoioasă despre Cuvântul. Deci, toate acelea care se spun corect de către toți, sunt ale noastre, ale creștinilor. »³⁵

Concluzii iustiniene : filosofie și apologetică

Sensul legitim al acestei « recuperări » apologetice a elenismului, cu corecțiile de rigoare, se află în doctrina Logosului. Departate de a fi o uzurpare a « adevărilor » filosofiei, teologia profesată de Iustin se justifică prin proveniența superioară, prin sursa de cunoaștere eminentă de la care se revendică, și anume Logosul însuși, de la care provin și tezele parțiale ale filosofilor.

Vocabularul filosofic utilizat de Iustin a fost atent analizat de Wartelle, care concluzionează astfel studiul său semantic :

« A partir des Pères Apologues, et du premier d'entre eux en particulier, on voit peu à peu se constituer un vocabulaire philosophique adapté à un certain type d'exposé de la foi chrétienne. On voit, entre autres, quantité de mots de l'ancienne tradition philosophique (j'entends par là essentiellement l'école de Platon et celle d'Aristote), dont l'usage semble s'être assoupi pendant quelques siècles, reprendre tout à coup leur place dans la réflexion vivante du II^e siècle chrétien. »³⁶

În ciuda originii platoniciene sau stoice a conceptelor utilizate, Iustin le folosește în cadrul unei analize teologice, motiv pentru care, uneori, sensul acestora se deplasează – poate imperceptibil, dar nu mai puțin real – în funcție de noul context.

Rolul filosofiei în ansamblul textelor iustiniene este sintetizat de încheierea analizei lui Bourgeois :

« Il (Justin) ne se fait pas d'illusion sur les résultats de la recherche philosophique : au plan de l'élaboration intellectuelle, il semble que la philosophie a surtout pour rôle de préciser une connaissance plus vraie de Dieu, mais dont le caractère incomplet est fréquemment souligné, et surtout une possibilité de dépasser le niveau grossier de l'idolâtrie, ce qui était un *topos* classique de la tradition biblique. »³⁷

Pentru Iustin, revelația creștină face parte dintr-un proces mai amplu – ale cărui urme se regăsesc deja în tradiția greacă și, în principiu, în orice cultură sau epocă – , dintr-o revelație totală a Logosului, care se desfășoară în două direcții : 1. cronologic, ea se suprapune istoriei generale a umanității, însă, 2. intensiv, aceasta se explicitează definitiv prin întruparea *Logosului*, într-un loc și într-un timp particulare, prin care se realizează universalul.

³⁵ *Ibidem*, XIII.

³⁶ Wartelle 1998, pp. 80-81.

³⁷ Bourgeois, p. 157.

ATHENAGORAS ȘI FILOSOFIA « PĂGÂNA »

Introducere

Atitudinea lui Athenagoras față de filosofia « păgână » reiese din cele două opere ale sale pe care tradiția le-a conservat, *Solie în favoarea creștinilor* și *Despre învierea morților*³⁸. Deși nici una dintre acestea nu abordează explicit aportul elenismului în gândirea autorului, totuși, problematica studiată apare, indirect, prin maniera de a cita și comenta sursele literare și filosofice grecești.

Deși se autoproclamă « filosof », raportul lui Athenagoras cu filosofia greacă necesită câteva nuanțări, după o prealabilă trecere în revistă a principalelor pasaje relevante. Pentru aceasta, vom utiliza analiza lui Bernard Pouderon, cel care a furnizat ultima ediție critică a celor două opere³⁹.

Critica principalelor curente filosofice

În primul rând, judecățile sale asupra curentelor filosofice, mai vechi sau mai noi, sunt severe, critica acestora mergând uneori până la respingerea totală.

Materialismul ateu al lui Epicur și Diagoras⁴⁰, care consideră plăcerea drept unicul scop al vieții, este criticată din perspectiva judecății eschatologice. Gnosticii, moștenitori ai acestei viziuni imorale, trebuie condamnați din același motiv⁴¹. Căutarea necondiționată a plăcerii contrazice și ideea creștină a Providenței⁴².

Stoicismul este combătut datorită imanenței pe care o atribuie lui Dumnezeu la nivel material și având drept consecință panteismul⁴³. De asemenea, înnoirea permanentă și ciclică a universului se opune concepției creștine profesate de Athenagoras⁴⁴.

Critica adresată lui Aristotel dovedește o cunoaștere lacunară și, uneori, distorsionată, a autorului, bazată pe surse indirecte, doxografice. Limitarea acțiunii providențiale la lumea supralunară⁴⁵, precum și atribuirea unei imanente materiale lui Dumnezeu⁴⁶, eroare acuzată și în cazul stoicismului, evidențiază o interpretare arbitrară a aristotelismului.

Rezervele față de platonism se situează la nivel teologic, deoarece acesta pare să fie solidar cu politeismul⁴⁷, dar și la nivel antropologic, întrucât dualismul, secondat de o

³⁸ Vom utiliza abrevierile *L* (*Legatio*) pentru *Solie în favoarea creștinilor* și *DR* (*De resurrectione*) pentru *Despre învierea morților*.

³⁹ SC 379, Paris, 1992.

⁴⁰ Cf. *L* IV, 1-2.

⁴¹ Cf. *DR* II, 2 ; IX, 1.

⁴² Cf. *DR* XIX, 3 ; XXIV, 5.

⁴³ Cf. *L* XV, 4 ; XXII, 5.

⁴⁴ Cf. *L* XIX, 3.

⁴⁵ Cf. *L* XXV, 2.

⁴⁶ Cf. *L* VI, 3.

⁴⁷ Cf. *L* VI, 2 ; XXIII, 5.

depreciere a corporalului – temă preluată de tradițiile gnostice – este incompatibil cu viziunea creștină⁴⁸.

Din pitagorism, Athenagoras reține speculația asupra numerelor, însă se delimitează de opinia conform căreia divinul s-ar reduce la un simplu raport aritmetic sau la o rațiune matematică universală. Acesteia îi contrapune ideea biblică a unui Dumnezeu personal⁴⁹.

B. Pouderon rezumă poziția lui Athenagoras în urma analizei asupra curentelor filosofice și a caracterului ireductibil al creștinismului în raport cu acestea :

« Nulle concession, donc, chez l'apologiste. Il distingue le christianisme des doctrines philosophiques sur les points essentiels : nature de Dieu et du monde, nature de l'homme, morale. Son jugement critique n'épargne aucun courant, pas même le platonisme, qui n'est aucunement présenté comme une « préparation » au christianisme : tout au plus les philosophies peuvent-elles sembler des approches tâtonnantes de la vérité. »⁵⁰

Evaluare

O caracteristică a poziției lui Athenagoras față de filosofia profană o reprezintă caracterul irenic și lipsa de agresivitate față de diversele doctrine luate în dezbateri. Acest aspect este evidențiat și de contrastul atitudinii sale în raport cu Tațian⁵¹.

Adevărul poate fi atins și pe cale rațională⁵², chiar dacă revelația are preeminență absolută. Filosofia exprimă, însă, imperfect acest obiectiv al cunoașterii, ceea ce explică existența unei multitudini de școli și poziții filosofice⁵³.

Originalitatea lui Athenagoras, în cadrul acestui peisaj mai amplu al apologetilor, a fost formulată de Gilson ca o concluzie referitoare la atitudinea sa față de tradiția « păgână » a filosofiei :

« *Solia* nu dovedește față de filosofia greacă nici simpatia călduroasă a lui Iustin, nici dușmănia arțăgoasă a lui Tațian, ci constată pur și simplu că, în anumite privințe, între filosofi și Revelație domnește înțelegerea. Athenagoras nu explică aceste potriviri nici prin împrumuturile pe care filosofii le-au făcut din Biblie, nici prin iluminarea universală a Cuvântului. »⁵⁴

Fără să recurgă la aceleași argumente, Athenagoras oferă o versiune proximală celei iustiniene în raportul gândirii creștine cu tradiția antică.

⁴⁸ Cf. DR XX, 1 ; XXI, 4.

⁴⁹ Cf. L IX, 1.

⁵⁰ Pouderon 1989, p. 215.

⁵¹ Cf. *Ad Graec.* II.

⁵² Cf. L IV, 1 ; XV, 1.

⁵³ Cf. L VII, 2.

⁵⁴ Gilson 1995, p. 27.

Bibliografie :

- Bardy, G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1947.
- Bourgeois, D., *La sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe. Evangile et philosophie chez saint Justin*, Paris, 1981.
- Daniélou, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961.
- Fédou, M., *La figure de Socrate selon Justin*, în B. Pouderon, J. Doré (coord.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, pp. 51-66.
- Gilson, E., *Filosofia în Evul Mediu*, București, 1995.
- Holte, R., *Logos spermatikos*, în „Studia Theologica”, Lund, 1958, pp. 135-139.
- Pouderon, B., *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, 1989.
- Wartelle, A., *Quelques remarques sur le vocabulaire philosophiques de saint Justin dans le Dialogue avec Tryphon*, în B. Pouderon, J. Doré (coord.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, pp. 67-80.
- ***, *Apologeți de limbă greacă*, trad. O. Căciulă, București, 1980.

NOTĂ DESPRE STATUTUL FILOSOFIEI ÎN ANTICHITATEA TÂRZIE

Alin TAT

RÉSUMÉ. Note sur le statut de la philosophie dans l'antiquité tardive.

Pour bien situer la place de la philosophie à la fin de l'antiquité, il faut préalablement évaluer la pratique philosophique de cette période. Pierre Hadot a magistralement montré les défauts des histoires de la philosophie qui méconnaissent ces données de base et les a corrigées en soulignant le rôle des exercices philosophiques/spirituels qui façonnent un mode de vie spécifique.

Filosofia ca mod de viață

Pierre Hadot este cel care a readus în atenția specialiștilor în studiul antichității importanța corectei dimensionări a filosofiei ca fenomen cultural complex, ireductibil la aspectul discursiv¹ :

« bien des difficultés que nous éprouvons à comprendre les oeuvres philosophiques des Anciens proviennent souvent du fait que nous commettons en les interprétant un double anachronisme : nous croyons que, comme beaucoup d'oeuvres modernes, elles sont destinées à communiquer des informations concernant un contenu conceptuel donné et que nous pouvons aussi en tirer directement des renseignements clairs sur la pensée et la psychologie de leur auteur. Mais en effet, elles sont très souvent des exercices spirituels que l'auteur pratique lui-même et fait pratiquer à son lecteur. Elles ont destinées à former les âmes. Elles ont une valeur psychagogique. »²

Observațiile autorului referitoare la perioada antică propriu-zisă rămân valabile, în mare parte, și cu privire specială la antichitatea târzie.

¹ Ideea lui Hadot nu este cu totul originală. După cum el însuși mărturisește, una din sursele sale o constituie lucrarea lui Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitäten in der Antike*, München, 1954. Totuși, față de Rabbow care limitează analiza sa la demersul filosofic din perioada elenistică și romană, considerându-l preponderent un exercițiu moral, Hadot amplifică importanța temei exercițiilor spirituale : „parler de simple «exercices morales» pour désigner les exercices philosophiques de l'Antiquité, c'est méconnaître l'importance et la signification de ce phénomène. (...) ces exercices veulent réaliser une transformation de la vision du monde et une métamorphose de l'être. Il ont donc une valeur non seulement morale, mais existentielle.”, cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1993, p. 60.

² Hadot 1993, p. 9.

Volumele *Exercices spirituels et philosophie antique* și *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* constituie sinteza cercetărilor sale. În rezumat, tezele autorului sunt două :

1. filosofia se exprimă ca mod de viață, ceea ce înseamnă accentuarea angajamentul existențial pe care alegerea filosofică îl implică și
2. practica exercițiilor spirituale concretizează viața filosofică.

Demersul filosofic integrează aspectele particulare, intelectual și etic, motiv pentru care Hadot optează terminologic pentru sintagma « exercițiu spiritual » :

« Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre , non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout. »³

O consecință a demersului este că, urmându-l în acest punct pe Bréhier și împotriva lui Gilson sau Tresmontant, Hadot argumentează în favoarea minimalizării rolului teoriei sau al discursului teologic în analiza mentalității creștine timpurii și accentuează asupra practicii efective, atât a celei filosofice cât și în cadrul comunităților apostolice. Autorul îl citează pe Leclercq, a cărui poziție este concordantă cu a sa :

« dans l'Antiquité *philosophia* désigne non pas une théorie ou une manière de connaître mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison. »⁴

« A ses origines, le christianisme, tel qu'il se présente dans la parole de Jésus, annonce l'imminence de la fin du monde et l'avènement du royaume de Dieu, un message tout à fait étranger à la mentalité grecque et aux perspectives de la philosophie, puisqu'il s'inscrit dans l'univers de pensée du judaïsme, qu'il bouleverse sans doute, mais en en conservant certaines notions fondamentales. Rien, apparemment, ne pouvait laisser prévoir qu'un siècle après la mort du Christ, certains chrétiens présenteraient le christianisme non seulement comme une philosophie, c'est-à-dire un phénomène de culture grecque, mais même comme *la* philosophie, la philosophie éternelle. »⁵

Exercițiile spirituale în viața filosofică

Sintagma *exercitium spirituale* trebuie situată în orizontul antic al practicii filosofice, fiind traducerea grecescului *askesis* :

³ *Idem*, p. 14.

⁴ J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression philosophie chrétienne*, MSR, 1952, pp. 221-226.

⁵ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995, p. 355.

« Mais à son tour, cette *askesis*, qu'il faut bien entendre, non pas comme ascétisme, mais comme pratique d'exercices spirituels, existe déjà dans la tradition pilosopique de l'Antiquité. »⁶

Nașterea filosofiei creștine a fost posibilă datorită compatibilității existente între cupletele *theoria/praxis* (discurs/mod de viață filosofică) și *kerygma/metanoia* (mesaj apostolic/schimbare de comportament pe care acesta îl suscită) :

« De la même manière que la philosophie grecque, la philosophie chrétienne va se présenter à la fois comme un discours et comme un mode de vie. »⁷

« Comme le discours philosophique antique pour le mode de vie philosophique, le discours philosophique chrétien est un moyen de réaliser le mode de vie chrétien. »⁸

« Mais si certains chrétiens peuvent présenter le christianisme comme une philosophie, comme *la* philosophie, ce n'est pas tellement parce que le christianisme propose une exégèse et une théologie analogues à l'exégèse et à la théologie païennes, mais c'est parce qu'il est un style de vie et un mode d'être et que la philosophie antique était elle-même un style de vie et un mode d'être... Avec cette assimilation du christianisme à une philosophie, on voit apparaître dans le christianisme des pratiques, des exercices spirituels, qui étaient propres à la philosophie profane. »⁹

Fenomenologia exercițiilor spirituale

Școlile filosofice din perioada elenistică furnizează exemple probante. Astfel, pentru stoici, actul filosofic vizează atingerea unei trepte superioare a ființei, dincolo de exegeza textelor fondatoare :

« L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du „ soi ” et de l'être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. »¹⁰

Doctrina filosofică are ca scop terapia sufletească, controlul pasiunilor violente, al dezordinii interioare și al inconștienței pe care acestea o antrenează :

« Chaque école a sa méthode thérapeutique propre, mais toutes lient cette thérapeutique à une transformation profonde de la manière de voir

⁶ 1993, p. 15.

⁷ 1995, p. 358.

⁸ *Idem*, p. 359.

⁹ *Idem*, pp. 360-361.

¹⁰ 1993, p. 16.

et d'être de l'individu. Les exercices spirituels auront précisément pour objet la réalisation de cette transformation. »¹¹

În tradiția care se revendică de la Socrate, un rol privilegiat în cadrul exercițiilor spirituale îl are dialogul, ca sursă de trezire morală și prealabil al efortului intelectual :

« Le dialogue socratique apparaît (...) comme un exercice spirituel pratiqué en commun qui invite à l'exercice spirituel intérieur, c'est-à-dire à l'examen de conscience, à l'attention à soi, en bref au fameux *Connais-toi toi-même*. »¹²

Dialogul platonician continuă intuiția socratică, pe care o aplică diferitelor teme investigate. Primează, însă, aceeași orientare practică :

« La dimension de l'interlocuteur est donc capitale. Elle empêche le dialogue d'être un exposé théorique et dogmatique et le contraint à être un exercice concret et pratique, parce que, précisément, il ne s'agit pas d'exposer une doctrine, mais de conduire un interlocuteur à certaine attitude mentale déterminée. »¹³

Un alt aspect semnificativ al practicii filosofice se referă la atitudinea filosofului în fața morții. Exercițiul spiritual cuprinde meditația asupra morții, temă fundamentală a itinerariului spiritual :

« S'exercer à mourir, c'est s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l'universalité et de l'objectivité. Evidemment, un tel exercice suppose une concentration de la pensée sur elle-même, un effort de méditation, un dialogue intérieur. »¹⁴

Metodele filosofice puse în aplicare, în ciuda diversității lor aparent deconcertante, vizează aceeași finalitate, perfecționarea ființei :

« Les moyens employés sont les techniques rhétoriques et dialectiques de persuasion, les essais de maîtrise du langage intérieur, la concentration mentale. La fin recherchée dans ces exercices par toutes les écoles philosophiques, c'est l'amélioration, la réalisation de soi. »¹⁵

Exercițiul spiritual, în realitatea sa vie și multiformă, explică și unele dificultăți de interpretare ale *corpus*-ului augustinian. Astfel, în *De Trinitate*, succesiunea de triade la nivel uman, ca reflexii ale Trinității divine, poate fi elucidată prin prisma practicii spirituale pe care acestea o subîntind și nu trebuie considerate, în mod rigid, ca verigi ale unui raționament teologic infailibil :

¹¹ *Idem*, pp. 16-17.

¹² *Idem*, p. 31.

¹³ *Idem*, p. 34.

¹⁴ *Idem*, pp. 38-39.

¹⁵ *Idem*, pp. 47-48.

« Mais en fait Augustin ne veut pas présenter une théorie systématique des analogies trinitaires. Il veut faire expérimenter à l'âme, par un retour sur elle-même, le fait qu'elle est image de la Trinité. »¹⁶

« Filosofia creștină »

Creștinismul primelor secole a receptat tradiția filosofică greacă, chiar dacă parțial uneori sau printr-o interpretare deficicientă și/sau defavorabilă acesteia. Exercițiile spirituale au intrat în noul *corpus* cultural și religios, care, la rândul său, a reformulat întemeierea acestei practici.

În interiorul creștinismului, termenul antic al « exercițiului » spiritual, *askesis*, se regăsește preponderent în segmentul acelor gânditori care au exprimat noua religie nu doar ca un ideal de viață, în sens larg, ci ca o *filosofie*, singura adevărată înțelepciune :

« Pour opposer cette philosophie qu'est le christianisme à leurs yeux à la philosophie grecque, ils (les Apologistes) l'appellent « notre philosophie » ou la « philosophie barbare ». Mais ils ne considèrent pas le christianisme comme une philosophie à côté d'autres, mais comme *la* philosophie. »¹⁷

Preluarea cea mai favorabilă a temei filosofice în creștinismul timpuriu apare în cadrul ideii teologice care soluționează relația dintre creștinism și tradiția greacă ca fiind unul dintre întreg și parte în raport cu adevărul :

« Ce qui est épars et morcelé dans la philosophie grecque est synthétisé et systématisé dans la philosophie chrétienne. Pour eux, les philosophes grecs n'ont possédé que des parcelles du Logos, mais les chrétiens sont en possession du Logos lui-même incarné en Jésus-Christ. Si philosopher, c'est vivre conformément à la loi de la Raison, les chrétiens philosophent puisqu'ils vivent conformément à la loi du Logos divin. »¹⁸

Fără să nege originalitatea modului creștin de a practica exercițiile spirituale, Hadot subliniază importanța acestui curent de idei în interiorul tradiției creștine și proveniența sa clar filosofică :

« Avec ces exercices spirituels s'est introduit aussi, dans le christianisme, un certain style de vie, une certaine attitude spirituelle, une certaine tonalité spirituelle qui ne s'y trouvait pas originellement. »¹⁹

Explicitând în ce constă această diferență specifică introdusă pe filieră filosofică, autorul analizează implicațiile ideii de « exercițiu » :

« Il y a dans le fait de répéter des actes, d'accomplir un *training* pour se modifier et se transformer soi-même, une réflexion, une distance, qui est très différente de la spontanéité évangélique. »²⁰

¹⁶ *Idem*, p. 56.

¹⁷ *Idem*, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Idem*, p. 63.

Tehnicile spirituale puse în serviciul perfecționării creștine îi conferă acesteia o nuanță filosofică :

« l'idéal recherché, les fins proposées à la vie spirituelle, se teintent d'une forte coloration stoïcienne et platonicienne. »²¹

Concluzie

Este greu de evaluat corect influența pe care au avut-o asupra vieții concrete a creștinilor cultivați practicile specifice școlilor de filosofie antice, așa-numitele exerciții spirituale. Hadot tinde să majoreze rolul acestui împrumut. Dificultatea unui punct de vedere tranșant rezidă și în faptul, observat de Hadot, privitor la dispariția cvasi-completă a modului de viață filosofică promovată de antici, o dată cu trecerea masivă la creștinism a populațiilor mediteraneene. Închiderea ultimei școli de filosofie, în 529 la Atena, nu reprezintă decât o dată simbolică a unui proces treptat, dar ireversibil. Această discontinuitate de civilizație, marcată de dispariția unui fenomen cultural larg răspândit în antichitate și de apariția, în schimb, a unui *modus vivendi* inventat de gânditorii creștini, face improbabilă o judecată definitivă :

« A l'époque de la naissance du christianisme, au I^{er} et au II^e siècle, le discours philosophique, de manière prépondérante, avait pris dans chaque école la forme d'une exégèse des textes des fondateurs. Le discours de la philosophie chrétienne sera, lui aussi et tout naturellement, exégétique, et les écoles d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme celle que le maître de Clément d'Alexandrie ou encore Origène lui-même avait ouverte à Alexandrie, offriront un type d'enseignement tout à fait analogue à celui des écoles philosophiques contemporaines. »²²

Modul de studiere al Scripturii, precum și rolul acesteia în cadrul învățământului catehetic de tip origenian, nu poate fi explicat doar prin influența școlilor filosofice contemporane, așa cum pare să o facă Hadot, ci își are o sursă primară în tradiția rabinică anterioară și, în general, în contextul semitic din care provine creștinismul, sub forma iudeo-creștinismului inițial. Această observație nu invalidează explicația lui Hadot, însă o nuanțează necesar.

²⁰ *Idem*, p. 69.

²¹ *Idem*, p. 70.

²² *Idem*, pp. 358-359.

CAN WE EXPERIENCE GRACE ?

Florin PĂULEȚ SJ

“Grace is night and day, darkness and light, pain and joy all at the same time. Grace is death and life”¹

1. Introduction

Is it right to ask if we can experience grace? Where does this question come from and why can an answer be significant? The term grace nowadays is still connected somehow with the realm of mystery and transcendence. Moreover it points out to the religious dimension of the existence. For Christianity it is the ground of every-day life and spirituality. “Grace refers to the most basic and original christian experience.”² Hence it seems to me opportune to ask this fundamental question – Can we experience grace? – without being sceptical or from a positivist perspective. Our faith it is so much based on this concept and ultimately, this reality, which therefore needs clarification for what concern the issue of the experientiality of grace. How do we relate to grace? Is it possible to experience grace or not? How do we experience it?

The emphasis of the main question is about experience, but implicit linked with the relation between God and human being in our everyday life, through the category or reality of grace. Can we experience the presence of God’s love, peace, forgiveness in our life? Are these realities to be identified with grace? Are we able to have such experiences? Is our human existential structure open to such experiences? By answering to these fundamental questions we can be helped to understand better the relation which exists between God and human beings manifested through the reality of grace, to see how grace is experienced by human beings and to be more open to read “the signs of transcendence” in our every-day life, society and to be able to discern them. Nevertheless, for approaching this reflection we have to bear in mind what L. Boff asserts about experience, namely, “experience is how we relate to reality”.³ Therefore this paper is done from the standpoint of faith, a faith which seeks understanding. Nevertheless, for a methodological clarification, I want to add that I wrote this paper by having in mind a sceptical audience in regard to our possibility to experience grace.

¹ E. Fransen, *New life of grace*, p. 314.

² Leonardo Boff, *Liberating Grace*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 38.

2. Experience and grace

How to understand grace in our life? Which kind of relation exists between us and grace? As human beings we know the world and the surrounding reality through experience and faith. Experience is our primary ground and tool in approaching the world around us, but I think that a major part in our formation is played by the trust, faith in others around us. We are made to live our life through these fundamental dimensions of our being.

2.1 Experience

Experience is the place where the human being interacts with the other realities. Experience is made up of two parts at least. Therefore there is a “meeting” between these two concrete parts. Moreover, experience is the channel through which we come in contact with life around us, persons and God too. Our knowledge is mainly built during the history on experience and it continues to be the solid ground of our constant interaction. Experience is what shapes, change and re-orientate us. Through experience we know what is love, hate, joy, sadness, etc. The experience does not happen in an empty, neutral context, but “our life expresses itself in experience. The life of the subject reveals itself in experience.”⁴ The experience of others, and ours as well, is the fundamental patrimony for our faith also. We believe in God not only through our personal experience, but also *through* the experiences mediated by the sacred writers of the Bible, our ancestors, teaching of the Church, etc. In fact we build our faith on our and others’ experience! However, we live and witness these experiences of our ongoing existence with/from a precise perspective of faith, i.e. God who revealed himself through his Son Jesus Christ. This particular perspective is the key to understand them. If we relate ourselves to the world through experience, how do we have to understand our relation to grace? Can grace itself be experienced?

2.2 Grace

“Unless there is some experience of grace, the phenomenon cannot be understood, communicated or spoken about. If grace is not experienced in any way, the word grace will simply have no meaning.”⁵ Those previous questions lead us to clarify what is grace, before speaking about human being’s possibility of experiencing grace. First of all, grace is not a thing or something which is added on us from above. In its essence grace is God’s love communicated to us, God’s love for humankind.⁶ It is God with us. It is an experience of God, whose sympathy and love for human beings run so deep that he has given himself. Grace signifies the presence of God in

⁴ Gerald O’Collins, *Fundamental Theology*, p. 32.

⁵ Roger Haight, *The Experience and Language of Grace*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, 6.

the world and in the human beings. Grace also signifies the openness of human beings to God.⁷ It cannot be separated from God as an entity in itself or as distinct from God. Grace is gratuitous self-communication of God, who is love. Grace qualifies the whole of God's self communication as a gift.⁸ For this reason we cannot speak about grace as an object or to try to reify⁹ it. If we view grace as God's love self-communication to human beings, we assert that we are somehow in communication with God, which allowed us to receive graces from him. If God communicates his love to us, it means that we can experience it in our lives. What makes it possible to experience such an event? What enables us to experience grace?

3. Rahners's "supernatural existential"

God's desire is to communicate himself to all human beings. The initiative it is completely his own. To communicate himself it is a grace for us. What makes possible a reception of God's grace by human beings it is his existential structure or the supernatural existential, according to K. Rahner's anthropological theology. Indeed, every theology is an anthropology (P. Tillich). We cannot experience God's grace out of our anthropological dimension. "Grace for him is an *existential*, an inner moment of historical human being."¹⁰ This is not to affirm a kind of anthropocentrism or precedence of human being before God! As human beings we have within us the desire to love God, or in Rahner's terms an openness to God, to transcendence. "Human being is the event (*Ereignis*) of the absolute self-communication of God."¹¹ This existential structure opened to transcendence is a gift from God. It is this openness which entitled us to be orientated to God and to experience his presence: "a fundamental, interior and actively intense orientation of our innermost self toward God."¹² Because of this, we can also experience God's grace, God's love self-communication to us. This fundamental aspect of our dimension leads us to mark the distinction between every-day life experience and transcendental experiences, when we get in touch with grace. However, our experiences of grace are not experiences of grace as such. We do not have direct experience of grace. "Let each one of us look for the experience of grace in the contemplation of our life, but not so that we can say: there it is: I have it."¹³ We cannot identify instantly grace as such, because it requires that we would be able to make a distinction between God's action and our action. "There is an element of non-experience in every experience of grace."¹⁴ We

⁷ L. Boff, *op. cit.*, p. 3.

⁸ R Haight, *op. cit.*, p. 8.

⁹ L. Boff, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ Stephen J. Duffy, *The Dynamics of Grace*, pp. 292-3.

¹¹ Stephen J. Duffy, *op. cit.*, p. 293.

¹² E. Fransen, *op. cit.*, p. 384.

¹³ Karl Rahner, *Reflections on the experience of grace*, p. 89.

¹⁴ R Haight, *op. cit.*, p. 11.

understand that an experience was grace-experience from a retrospective standpoint through a process of discernment and through the filter of faith.

4. Mediated grace

How do we experience grace? How do we come in contact with grace? Where can we experience grace? Can we experience it in our everyday life? “Experience of grace is the experience of something which transcends us, which breaks in upon our day to day existence in a mysterious way, and we experience as a gift given to us.”¹⁵ We always experience grace in a mediated way. God always manifests himself, his love and to everyone. This is how we believe that God is present among us. However, God’s grace or his love is mediated by persons, situations, circumstances, different realities, etc. Our human existence is the ground of experience grace. We remain inside participants discovering God’s ways with us. If our humanity is the medium through which God communicates with us, then what is said about us says something about God who is involved with us.¹⁶ Within it we can experience grace and here we can identify the presence of grace. K. Rahner asserts that “human experience is not a place where God cannot be.”¹⁷ The experience of grace, nevertheless, to be real or authentic has to give some sense, answers to our everyday life’s dilemmas and to be in touch with our existence, questions, struggles and joys. In fact authentic grace is incarnate.

To look for grace in our life we have to turn toward our daily existence and uncover the grace which we have experienced or not! Rahner invites us to ask if we ever experienced the spiritual in ourselves, which in fact is the way to experience the supernatural, grace. “Have we ever kept quiet, even though we wanted to defend ourselves when we had been unfairly treated? Have we ever forgiven someone even though we got no thanks for it and our silent forgiveness was taken for granted?...For the experience meant here is the experience of eternity.”¹⁸ Therefore the experience of God’s grace can be mediated by hope, love, justice, beauty, humour, childbirth, friendship, peace, creativity, vulnerability, failure, loneliness, alienation¹⁹ and also in the incarnation of the Logos in Jesus. “Pascal remarked that for a religion to be true, it must have got to know the human nature.”²⁰ All these situations or aspects of human life are “places” where we can experience grace, because they represent the conditions of our existence, the privileged places where God is with us. Grace is always incarnated!

¹⁵ Denis Edwards, *Human Experience of God*, p. 28.

¹⁶ J.J. Mueller, *What are they saying about Theological method*, p. 6.

¹⁷ James Corkery, *Course of Revelation and Faith*.

¹⁸ Karl Rahner, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹⁹ Denis Edwards, *op. cit.*, pp. 30-33.

²⁰ Michael P. Gallagher, *Dive deeper*, p. 103.

5. Conclusion

A fundamental condition to theologise about grace is faith. Faith is the perspective for interpreting and discerning grace, but as I asserted earlier on, it is a faith seeking understanding, which tries to give reason of what believes and hopes. Grace is not a thing, but a relationship with God. As such grace it is a mediated grace. The anthropological theology of K. Rahner with its category of openness to transcendence, seems to me to be the most appropriate to theologise about the experience of grace. It offers the ground where profane and sacred encounter. “Grace encounters us within the human”²¹. It views the human being *capable* of transcendence (*capax Dei*) himself/herself and at the same time as *super-natural existential* – “the utterly gratuitous elevation of human transcendentality, a divinisation of the basic human dynamism of knowledge and love.”²² The Human being is made to experience grace and free to receive or reject it.

We can experience grace because of this supra-natural existential structure which is constitutive of human beings. “Human being should be *able* to receive this Love which is God himself; he/she must have a congeniality for it.”²³ Nevertheless, I think that it is not enough to assert this, without being involved more and more in the task of clarifying where can we experience grace. There is also need to find a language which can express less abstract what do we mean by grace and which really can allow us to find God in our everyday life. But, maybe before even finding the language, the main task will be to open ourselves to see God’s grace in our everyday experience of love, hope, humour, suffering, joy already *in act*. I think that theology’s task today is to continue to deepen that idea of Tomas Aquinas , who spoke about “the natural desire of the human being to love God”, and very well developed by Rahner’s *supernatural existential*, in such a way that de-mythologises further the concept of grace as something added from above, connected with a hyper-abstract religious connotation which does not refer to grace as incarnational nor relate to our human daily experience. “It is through ordinary non-religious moments that imperceptible grace finds material to work in and on.”²⁴ Grace is an intrinsic constituent of historical human being and God’s self communication is this free grace granted to humankind. “Grace can be grace for us today only if it emerges form within the world in which we ourselves are immersed. We must detect its presence, though it may be concealed by our prevailing mental outlook and the concrete situation. Only by immersing ourselves in the reality around us can we experience its aspects of gratuitousness and grace.”²⁵

²¹ *Ibid.*, p. 104.

²² S. Duffy, *op. cit.*, p. 293.

²³ Karl Rahner, *Relationship between nature and grace*, p. 311.

²⁴ Michael P. Galagher, *op. cit.*, p. 91.

²⁵ L Boff, *op. cit.*, p. 40.

Bibliography

- Boff, L., *Liberating Grace*, Orbis Books, New York, 1990.
- Corkery, J., *Course of Revelation and Faith*, Dublin, 1999.
- Duffy, J. S., *The Dynamics of Grace*, Minnesota Liturgical Press, Collegeville, 1993.
- Edwards, D., *Human Experience of God*, Gill and MacMillan, Dublin, 1984.
- Fransen, E., *New life of Grace*.
- Galagher, M. O., *Dive deeper*, Darton, Longman&Todd, London, 2001.
- Haight, R., *The Experience and Language of Grace*, Paulist Press, New York/Ramsey/ Toronto, 1979.
- Mueller, J.J., *What are they saying about Theological method*, Paulist Press, New York/Ramsey, 1984.
- O'Collins, G., *Fundamental Theology*, Paulist Press, New York/Mahwah, 1981.
- Rahner, K., *Reflections on the experience of grace*, in „Theological Investigations”, vol. III, Darton, Longman&Todd, London, 1967.
- Relationship between nature and grace*, in „Theological Investigations”, vol. I, Darton, Longman&Todd, London, 1965.

EUCHARIST AND PASSOVER

Florin PĂULEȚ SJ

1. Introduction

Christianity is the religion of which roots are deep in the Judaism. In fact, the latter contains the context, the symbols, the religious practice, etc. in which Christianity has understood itself and went further. There is continuation and development. We cannot understand the New Testament apart from the Old Testament. We cannot also search for an understanding of the social-religious context of the New Testament by leaving out of consideration that social-religious-cultural context of the Old Testament, which is the common ground for Judaism and Christianity.

Jesus Christ through his incarnation became man, a Jew person. He lived the Judaism, he knew the religious practice of Israel and was familiar with the festivals of Israel and its sacred texts. He celebrated the Passover every year and he knew its deep meaning. Having this knowledge and religious sensibility concerning the special way in which Israel worshiped Yahweh, Jesus Christ lived his Last Supper with his disciples, in a way that we are invited by him from there on, to “do this in memory of me”. What does it mean this? Why did he institute Eucharist in the context of the Passover? What are the relation between Passover and Eucharist? What are the common elements and development? How is the invitation to commemorate to be understood?

2. The Passover

For understanding Eucharist we need certainly to look to the context of Jesus Christ's life, Last Supper, but also to the religious context in which the Last Supper is celebrated. This is an important hermeneutical key for understanding this event. The Last Supper was happened before the passion, death and resurrection of Jesus, but the framework of all this is the preparation for the Passover, the biggest festival of Jewish people. Through it we read also the event of Eucharist.

The Passover is the celebration of Yahweh's liberation from the slavery of Egypt. It is the beginning of the exodus toward the promise land. It is a fundamental event in which the Jewish people felt Yahweh as their God, as their liberator. For this reason the Passover is central for their faith, identity and relation with Yahweh. Throughout their history, the Jewish people have celebrated this religious event through the ritual of Passover. We can ask here, why did they continue to celebrate the Passover and how?

The Exodus 12:14 asserts that this feast have to be celebrated by each generation from there on. The fundamental term which indicates the way and the attitude with which to celebrate this religious event, is the word *memorial*. Its correct understanding is

fundamental for seeing the Passover as Jewish people live it and it is also of particular importance for the understanding of the Eucharist.

3. The Memorial

a) *In the Passover*

The term *zakhar*, ‘to remember,’ which is used in Exodus 12:14; 13:9 referred not just to remember something, but to call in mind something and re-live it, to enter not only into the thought of the past, but also into the actuality of what happened.¹ In this case the Passover which they celebrate is a re-actualization² of this event at the moment of its celebration. It is a present event and it is happened to themselves. It is not just a past event, but an event to apply to their life, to consider for themselves, to find its meaning in their present situation. “By this cultic ‘commemoration,’ past salvation became once again an actual and present reality.”³ The Mishnah affirms that “In each generation, each man ought to consider himself as having personally come out of Egypt.”⁴ everybody has to consider the Passover as if it happens to themselves.” “Through the power of God, each generation was involved in the Exodus.”⁵ Therefore, the Passover is not a matter of nostalgia, melancholy, memory of the past, but it is intervention of the Yahweh now, in the present, with us and for us. It is an alive memory, an alive event.

This understanding of the memorial of what Yahweh has done for them is the core of the Jewish celebrating the festivals, and in this case, the Passover. Without grasping this sense of memory, we cannot understand their attitude in living the festivals, the Passover. The celebration of the festivals with an alive memory is part of their understanding the history. For them, comparing with the other ancient nations, the history was made by the events⁶, which will be then remembered and re-actualized because they were viewed at the origin of their relation with Yahweh. It is not an understanding of the event, i.e. of Passover, in a cyclical way, which came again, repeated again, but re-actualized, re-lived now⁷ and for us (and not just calling in mind the past). “*En son memorial pascal, Israel recoit son passe' en present, et ce don garantit une promesse d'avenir.*”⁸

b) *In the Eucharist*

The background of the Passover serves to understand the Last Supper, because Jesus has instituted the Eucharist in its context, in that period of celebration. There are still divergences among theologians if the Last Supper was a Passover or not. According to the

¹ Raymond Moloney, *The Eucharist*, London, 1995, p. 44.

² Edward J. Kilmartin, *The Eucharist in the Primitive Church*, Englewood Cliff, N.J., 1965, p. 72.

³ Nils A. Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, 1976, p. 14.

⁴ L. Deiss, *It's the Lord's Supper*, London, 1980, p. 59.

⁵ Raymond Moloney, *The Eucharist*, London, 1995, p. 43.

⁶ Gerard von Rad, *Old Testament Theology* vol.2, Edinburgh and London, 1966, p. 100-104.

⁷ Edward J. Kilmartin, *The Eucharist in the Primitive Church*, Englewood Cliff, N.J., 1965, p. 71.

⁸ Louis-M. Chauvet, *Symbole et Sacrement*, Paris, 1990, p. 239.

Synoptics it was a Passover, but not the same for St. John's Gospel.⁹ According to R. Brown the Last Supper was not a Passover, but it had its characteristic. A positive or negative response does not alter the meaning of what Jesus Christ has done, but anyway, whatever it is the answer at this question, we cannot leave out of consideration the context in which was lived the Last Supper, the gestures, the words, because they are essential for interpreting the Eucharist, for viewing the Eucharist as a living memorial. The fundamental thing in connection with Eucharist is the context in which Last Supper was done. The context was determined by the coming of the Passover, the meal that Jesus and his disciples have had together and by the command to com-memorate it from there on. During the Last Supper, after blessing and giving the bread – his body and the cup of wine – his blood, Jesus has told to his disciples “do this in memory of me.” The phrase is proper to the Luke-Paul version of the Institution Narrative.¹⁰ The disciples knew all this vocabulary, its meaning. ¹¹The word is *ἀναμνησῖς* which refers not just to a call in mind of a past event, but an alive call in mind, namely it is a re-actualization of the event through its memorial and re-living as if it would happened now!

The commemoration from now on will be this Eucharist which marked the new-Passover, understood with the same attitude of commemoration as for the Jewish Passover: a re-actualization of Eucharist. Present and past linked together reciprocally. *“Le souvenir reconnaissant du passé est une assurance du salut présent.”*¹² “As the present was involved in the past, so does the past become in the present”¹³ (but not according to C.Giraudol¹⁴). A living event, a living memorial.

4. Conclusions

“The appreciation of the force of the word ‘memorial’ is one of the great discoveries of the modern eucharistic theology.”¹⁵

The sense of memory grasped from the context and religious mentality of the Old Testament, helps to understand better the meaning of Jesus Christ's words. The Passover context is also not at all indifferent for penetrating and interpreting the gestures and the words through which the Eucharist was instituted. The Eucharist became the new Passover, because new liberation was brought about and the exodus¹⁶ was fulfilled through Jesus Christ's death and resurrection, symbolized in the Eucharist. The essence of the Last Supper is the fulfilment of the Old Pasch.¹⁷ As The Passover was for Jewish

⁹ M. Schumas, *Dogma 5: The Church as Sacrament*, Kansas City and London, 1975, p. 55.

¹⁰ Raymond Moloney, *The Eucharist*, London, 1995, p. 42.

¹¹ Max Thurian, *L'Eucharistie Memorial du Seigneur*, Neuchatel, 1963, p. 31.

¹² Bernard Sesboue, *Jesus-Christ l'unique Mediateur*, Paris, 1988, p. 262.

¹³ Raymond Moloney, *The Eucharist*, London, 1995, p. 48.

¹⁴ D. Power, *The Eucharistic Mystery*, Dublin, 1992, p. 45.

¹⁵ Raymond Moloney, art. “Eucharist”, in *The New Dictionary of Theology*, Dublin, 1987, p. 344.

¹⁶ L. Deiss, *It's the Lord's Supper*, London, 1980, p. 59.

¹⁷ Edward J. Kilmartin, *The Eucharist in the Primitive Church*, Englewood Cliff, N.J., 1965, p. 67.

people the memorial par excellence¹⁸, for the Christians, the Eucharist became the living memorial par excellence. “As heirs of the Jewish tradition, the first Christians did not invent another feast in order to celebrate the salvation which God had wrought in the exodus and exaltation of Christ. They simply understood the traditional feast of their people in a new way and celebrated the Jewish Passover as something Christian or ‘Christic.’”¹⁹

The word anamnesis understood as re-actualization, links every generation of Christians with what have been done by Christ in the Last Supper and they re-live at present this event. A living Eucharist, a living memorial.²⁰ A memorial beyond memory. The memorial of Eucharist “renders me present, not strictly speaking, to the final meal of Jesus but to what that meal signified: the life which Jesus gives to his disciples by dying on the cross.”²¹ The encounter of the people with God in the liturgy, in the Eucharist entails a “presence” here and now to the God’s great acts.²² “*Par sa celebration, les chretiennes recoivent de l’unique sacrifice, rendu present et actuel.*”²³

Bibliography

- Chauvet, Louis-M., *Symbole et Sacrement*, Paris, Les éditions du CERF, 1990.
- Dahl, Nils. A., *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1976.
- Deiss, L., *It's the Lord's Supper*, London, Collins, 1980.
- Dufour, Xavier. L., *Sharing the Eucharistic Bread*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986.
- Kilmartin, Edward. J., *The Eucharist in the Primitive Church*, Englewood Cliff, N.J., Prentice-Hall, 1965.
- Moloney, Raymond., *The Eucharist*, London, Geoffrey Chapman, 1995.
- Moloney, Raymond., art. “Eucharist”, in *The New Dictionary of Theology*, Dublin, Gill and Macmillan, 1987.
- Power, D., *The Eucharistic Mystery*, Dublin, Gill and Macmillan, 1992.
- Rad, von Gerard., *Old Testament Theology* vol. 2, Edinburgh and London, Oliver and Boyd, 1966.
- Schumas, M., *Dogma 5: The Church as Sacramen*, Kansas City and London, Sheed and Word, 1975.
- Sesboue, Bernard., *Jesus-Christ l'unique Mediateur*, Paris, Desclée, 1988.
- Thurian, Max., *L'Eucharistie Memorial du Seigneur*, Neuchatel, Editions Delachaux et Niestle, 1963.

¹⁸ *Ibidem*, p. 71.

¹⁹ Xavier L. Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread*, New York/Mahwah, 1986, p. 194.

²⁰ Raymond Moloney, art. “Eucharist”, in *The New Dictionary of Theology*, Dublin, 1987, p. 344.

²¹ Xavier L. Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread*, New York/Mahwah, 1986, p. 112.

²² *ibidem*, p. 107.

²³ Bernard Sesboue, *Jesus-Christ l'unique Mediateur*, Paris, 1988, p. 270.

THE METHOD IN KARL RAHNER

Florin PĂULEȚ SJ

1. INTRODUCTION

The word *theologia* means literary discourse or speaking about God. The man from the beginning put the questions about God or about a superior creature of all the world. There is a saying that asserts that every human being is a philosopher when begins to raise questions about reality, world, himself, etc. But when a human being becomes a theologian? When is he asking himself or others about God only? (i.e. Who is God?, Where is God?, How is God?) Could the man do theology when he is speaking about other realities? The point is, that we are not doing theology only we are speaking directly about God, but when we connect our world, our experience with him also. In other words we do not need to begin our theology immediately from God to be a genuine theology, but to relate our realities, experiences to God and explain better in and through him (i.e. Rhaner, Lonergan, Tilich, Schillebeeckx, Sobrino). Therefore, there is a kind of connection between the philosophical question and theological question. The former become theological when we are including God as existing, as present in our life, in our world. Theology is a delicate art of speaking, discussing about God, which requires faith. We are doing theology in the context of faith¹, of a revelation and in the midst of a community of believers. The aim of our doing theology is to understand *who* is God, *how* is God with us, *where* is God in this world, how to relate to him, how to find him in our every day life, how to live our relation with him. The delicacy of doing theology is not only in the various instruments, methods for this goal, but in the content also, which shaped and influenced the spirituality of believers. There is a huge responsibility in mediating the mystery of God, through words, concepts, specific terms to the humankind. In fact how is possible to broadcast in words the mystery of God by human being in a way which can help to tell something relevant about this mystery to the today's people and which could be a real support for our relation with him?

In doing theology, method of speaking about God is as well important as content. Each of them are necessary connected between them. Each of the are important and decisive. The content needs method to express his message in a reasonable way. The method is build on a content or better through the content. The method is a tool² is a way, a specific and precise manner to broadcast something, in this case to speak about God. The method facilitate the broadcasting and the reception of content. A method orders the content, tells something about the author who wrote, about his interest, style of writing, skills of communications, sources which he used, indicates the developing of his ideas.

As in other subjects theology is doing through methods. Today is possible to observe many and different kind of methods in theology. In fact quite every theologian has his own method. In the past theology was more characterized of uniformity, today we

¹ Karl Rahner, *Foundations of Christian faith*, New York, 1998, p. 12.

² J.J. Mueller, *What are they saying about theological method?*, New York / Ramsey, 1984, p. 1.

can speak about pluralism in theology. Every method tries to speak about God in a specific way, which characterize it and make the distinction with the others. In today's theology most famous methods are: the transcendental, the existential, the empirical and the socio-phenomenological method.³ The transcendental method is what I am interested. The most representative here are Karl Rahner and Bernard Lonergan. They both used this method, but in different ways.⁴ Anyhow I am more fond of analyzing this method in a writing of K.Rahner, because of his emphasize on the openness of man to God through knowledge and freedom. Therefore, the next step will be to show which kind of method did K.Rahner use in the article "*The Theological Dimension of the Question about Man*" and how did he develop it throughout it.

2. THE THEOLOGICAL DIMENSION OF THE QUESTION ABOUT MAN

2.1. The Content

The article is concerned about showing the existence of the theological dimensions in man, not as something simply among others psychological, sociological, etc. dimensions which are in man and are objects of the respective secular sciences, but as those which make man to be truly man and put for the first time and finally in contact with mystery, namely with God.⁵ These theological dimensions are founded in the radical form of the question about man, which the man himself is putting to him and which lead him to the mystery, to God. So, the theological statements which are the objectivation of these theological dimensions are the radical form of all secular statements about man.

2. 2. The Method

Which kind of method did Rahner use in this text? How did he work? How did he develop his ideas? What are the step by step?

I will do this section following and analyzing the next issues: the audience to whom K.Rahner is speaking, the steps which he pursues throughout the text, the language, the sources, the theology and the christology which raise from the text.

2.2.1 The Context

When did K.Rahner hold this lecture and in which context? To whom did him hold it? This article is actually a lecture which K.Rahner held before to the responsible for the Religiosen Schulwochenarbeit in Westphalia on 9 september 1972, in Dortmund.⁶ Therefore it was addressed to people who presumably have in their background theological preparation, who were working (maybe indirectly) with people in formation. It is 7 years after closure of Vatican Council II, that is, in a period of developing of theology more relating to the contemporary mentality.

2.2.2 The Development

³ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ Karl Rahner, *Theological Investigations vol.XVII*, London, 1981, p. 57.

⁶ *Ibid.*, p. 250.

The article is structured in five parts, which are equivalent to introduction (“*Point of departure*”), development of the issues or presuppositions (“*Questioning Man*”, “*Man’s experience of God*” and “*Loss of revelation*”) and conclusions (“*Insights and proclamation*”).

What was the interest of K.Rahner in speaking about theological dimension? What did he want to assert? Where did he intend to arrive? How did he start, articulate and conclude? Did he reached his initial intention? The style of Rahner’s writing from the beginning and throughout it is based methodologically on the questions. The questions are an aspect of his method in doing theology. He always introduced an issue through some questions and then is proceeding for finding the answer. Anyhow, the interest of K.Rahner in this article is to speak about theological dimensions in the question about man or the theological dimension of anthropology. From the very beginning he clarified his start point, namely in man, which is the specific way of Rahner in doing theology. He also indicated his speaking not as limited to Catholics, as rational and philosophical and not based from the outset on the Scriptures.⁷ It is an introduction to the issue in the proper or classical style of Rahner’s theology, from the side of anthropology and not founded immediately on the Bible!

The development begins with an assurance for Christians. Beginning with man is not un-Christian. So, he explains and justifies his method of presenting the problem. A theocentrism is (must be) anthropocentrism and vice versa.⁸ We can see the Rahner prefers an anthropological approach, at least at the beginning, in speaking about theological dimension in man. Further step regards the secular sciences. Rahner is concerned, as in his whole theology, with the actual world, with the dialogue with culture, sciences. It is possible to identify here a correlation theology. The man has many dimensions and for this reason we can speak about theological dimensions as well. Nevertheless, Rahner’s intention is not to situate these theological dimensions on the same level with psychological, sociological, etc. dimensions, because the former do not simply add something new to the latter, but they make “access possible, for the first time and finally, to the one mystery which we call God.”⁹ The criteria for establishing the most important value of a dimension among the others is the contact of the respective dimension of the man with mystery, God or not. We can see until now how Rahner systematically arrived at this point, being not against Christian faith and in dialogue with the present culture.

The next methodological Rahner’s step is in indicating the place where the theological dimension takes place in man and for which we can speak about this kind of dimension. The anthropological approach finally arrives here at its contact with what Rahner calls in his theology, transcendental. He did not use this term in this article, but I think that we can see this point under this light! Therefore, the theological dimension takes place in the *radical form* of the question about man. It pushes the man into the incomprehensible mystery which we call God.¹⁰ I think, that we can see here an aspect of the transcendental method of Rahner, that is, through knowledge man enters in contact

⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁸ *Ibid.*, p. 55-56.

⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 61.

with transcendence, mystery, absolute or God. Here is the essence of his transcendental method, which he also pursued and reached at this point, based on an anthropological approach: the man through his questions, knowledge and especially through question about himself (the radical form) enters in contact with transcendence, God. So, the assertion of this contact between man and God through the radical form, lead to define “theological anthropology as a truly anthropology only when it sees itself as a theology and loses itself in that”.¹¹ Again, we can see in this point an example of correlation theology, in the dialogue between anthropology and theology.

Another Rahner’s intention is defining the relation between theological and secular statements of sciences about man. He is proceeding again through questions and in dialogue with sciences, for concluding that theological statements are the radical form of the secular statements about man.¹² It is again possible to observe how he is following the direction of dialogue with the contemporary culture for expressing the issue of God’s presence in man, in the world.

It does not seem strange that Rahner speak about grace and then about Jesus Christ only at the conclusion of his work, because this way of doing theology is really very specific of him. It is in the style of Rahner to arrive at “the end” of speaking more specifically about christian elements of faith, about Christ. In fact, here also, after proceeding from anthropological approach to theology, Rahner points out to christian faith revelation, present in grace and in its high-historical point, Jesus Christ.

Methological further step of Rahner is to look at the all issues of which he spoke based on today’s environment. We can see that Rahner is not only speculative, but also concerned about pastoral problem. In fact, he asserts the necessities for beginning and end always in proclamation of christian message with man¹³, which is in fact a strong point of his systematic theology. Today’s situation request also, according to him, do not begin this proclamation immediately from the Scriptures or from the doctrinal authority of the Church¹⁴, but to arrive to them and so to the person of Jesus Christ.

I will conclude this part in saying that Rahner’s proceeding throughout this text is according his style of doing theology, he is faithful to his method, adapted in this situation again. He proceed from man, namely from anthropology to theology. The man is the arena of the meeting between man and God and here is the radical form of the question about man. The man arrive at this contact through grace. Jesus Christ is the climax of this contact with God. I can say that Rahner’s style of doing theology in this test is systematic, logic, in a philosophical language, dialogic and apologetic.

2.2.3 The Sources

Which sources did Rahner use? Did he relate somehow to the Scriptures, the Fathers?

Rahner is a theologian who build his theology on a method which dose not refer too much to other sources, i.e. Bible, Fathers, Magisterium. In this article it is possible to see also that he did not use any kind of source neither Bible nor Fathers, as i.e. H.U. von

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹² *Ibid.*, p. 62-64.

¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68.

Balthasar would have done! In fact, Rahner asserted openly from the outset that he would not have begun with the Scriptures in speaking about the theological dimension, but he did not relate any instance throughout the text! However this thing is not new in Rahner's theology.

2.2.4 The Language

Which kind of language did he use? Is there some specific language? The article is made in a theological-philosophical language and rational also. It is again a characteristic thing of Rahner's doing theology. However, the language used here indicated an audience who can understand it. There are specific and special terms throughout the article, i.e. theological dimension, theological , anthropology, theological statements, secular statements, radical form, incomprehensibility, etc. At the end of the article Rahner himself recognizes the difficulty of this language and the necessity to translate it in language for whom is less trained theologically. Nevertheless, I would say that his language is not dogmatic, rigid, static, but dynamic, reflective and dialogic.

2.2.5 The Christology

As I already said, Rahner does not begin his theology from "heaven", Bible neither from Jesus Christ. However in Rahner's theology Christ is seen as the historical revelation of God and the centre and higher revelation for humankind. In this article Rahner's reference to Christ is very seldom and we could not speak in this point about a strong focus on Jesus Christ's person! In fact, I would say that the Christology in this article is implicit! However, Jesus Christ is mentioned here as being the historical revelation for humankind. Nevertheless, Rahner is relating all the time at christian theology and christian anthropology as the places of contact between God and man in a specific and special way.

2.2.6 The Theology

Which kind of theology does in the article underlie? As I already said before, Rahner's proceeding in this article show us a systematic way of doing theology and very methodologic. Then, his theology here is also very strong anthropological. I would say also that his theology is "apologetic", but in a new way, namely open to dialogue. In fact, his theology here is in dialogue with the contemporary mentality, culture, sciences. It is a correlation theology.

3. CONCLUSIONS

I would define, at the end of this essay, Rahner's method used here as transcendental inside of a anthropological theology. I think that this article is a example in miniature of the pattern which Rahner always used in his theology, in discussing theologically his issues. He began from man, point out at radical form (openness to transcendence, God) as the contact with the mystery, God, conclude with indicating Jesus as the fulfilment for human condition and underlining pastoral ideas for today's world¹⁵.

I found the article not very easy, because of his language and of Rahner's style in articulating the problems, i.e. long phrases. I found difficulty in separating content and method, maybe because his "content" is often a method? Nevertheless, I appreciate a lot this article which opens me more to Rahner's manner of doing theology. I would say more that I agree with his transcendental method, with his anthropological theology, because I

¹⁵ Karl Rahner , *Foundations of Christian faith* (New York: Crossroad, 1998), p. 11.

see in it a way for dialogue with contemporary mentality and for speaking about God , who is with the man, even often not so explicit for the latter.

I was surprised do not find in this article any reference to Bible. I did not expect to find it from the outset, but at least something on the way! I know that is not Rahner's way¹⁶ in speaking about theological dimension beginning from Genesis or from any gospel¹⁷, but I think that the reflection about man, the theological dimension in him, must then be more specified through some reference to Bible, remaining in dialogue with the contemporary world. Moreover, I found in this article few references at the person of Jesus Christ¹⁸, as the one who represent the fulfilment of the theological dimension in man and also as the way and place for truly and completely fulfilment of our theological dimension. It seems from this article that Rahner is more interested in his theology for the dialogue with the people who are far from God, from Jesus Christ, than with the believers who do not necessary need such a way for arriving at Jesus Christ.

However, this article is only a small part of Rahner's theology and I cannot and I do not want to take it as the very representative, relevant and most informative of his theology! I think that he is a great theologian of XX century, who really influenced very positively the catholic theology, a pioneer in articulating and developing a theology which relates to the life of the people, which is not abstract, which stimulated a sane spirituality, which indicated alive and precious pastoral hints for how to present God to today's people. Rahner is rightly considered a theologian of dialogue, because his theology is permeated by the passion for broadcasting God to all today's people. A theologian who did a good use of philosophy of Kant¹⁹, Heidegger²⁰ for speaking about God in a new and dynamic language. His transcendental method remember that man's task in life is to live in contact with mystery, God.²¹ "He has offered fresh insights into the God-human relationship through his expression of the human openness to God."²²

Bibliography

- Moloney, R., *The Intelligent Faith of Karl Rahner*, in *Studies*, Dublin, 1982.
 Mueller, J.J., *What are they saying about theological method?*, New York/Ramsey, Paulist Press, 1984.
 Rahner, K., *Foundations of Christian Faith*, New York, Crossroad, 1998.
 Rahner, K., *Theological Investigations* vol.XVII, London, Darton, Longman & Todd, 1981.
 Weger, K-H., *Karl Rahner, An Introduction to his Theology*, New York, Crossroad, 1980.

¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷ Raymond Moloney, "The Intelligent Faith of Karl Rahner" in „Studies”, 1982, p. 127.

¹⁸ Karl Rahner , *Foundations of Christian faith* , New York, 1998, p. 13.

¹⁹ Karl-Heinz Weger, *Karl Rahner, An Introduction to his Theology*, New York, 1980, pp. 23-34.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

²² J.J. Mueller, *What are they saying about theological method?* , New York / Ramsey, 1984, p. 6.

ANTROPOLOGIA ALIANȚEI

Călin SĂPLĂCAN

RÉSUMÉ. L'anthropologie de l'alliance. Quant il s'agit du lien entre un homme et une femme, notre société semble être confrontée à des nouveaux modèles familiaux. Notre projet consiste à questionner ces modèles familiaux, faisant une critique des modèles anthropologiques qui les soutiennent: codes, pactes, alliances. Dans une brève conclusion je vais tracer l'originalité de la pensée chrétienne concernant le lien d'alliance entre un homme et une femme.

Introducere

Am reunit modelele familiale cu care se confruntă societatea noastră sub termenii de coabitare și căsătorie. Să definim acești termeni.

Coabitarea definită ca «*uniune heterosexuale fără căsătorie legală*»¹ acoperă mult mai multe tipuri de comportamente. Faptul de a locui împreună, a împărtăși aceeași locuință, același pat, fără a fi legați prin căsătorie, cunoscut sub termenul de coabitare, trebuie distins cu grijă. Sunt conștient de riscul de a simplifica prea mult lucrurile așezând sub același termen tipuri de legături ca: «*uniunea liberă*», «*concupinajul*», «*căsătoria de probă*», «*o etapă înspre căsătorie*», «*anticiparea căsătoriei*», etc.²

Căsătoria este o altă formă a manifestării a acestei legături. Ea este definită ca o «*modalitate acceptată la nivel social prin care două sau mai multe persoane constituie o familie*»³ Voi limita studiul meu la căsătoria monogamă, «*căsătoria unui soț cu o singură soție*»⁴ specifică țării noastre. Consider că angajamentul explicit și public, precum și diferența sexuală constituie o bază fundamentală a căsătoriei⁵.

Voi încerca să supun criticii modelele antropologice care susțin aceste modele familiale: codurile, pactele, alianțele. Pentru acesta voi analiza pentru început antropologia fundamentală care stă la baza uniunii dintre două ființe de sexe diferite, încercând să recitesc «*Eseu despre dar*»⁶ a lui Mauss.

¹ C. Zamfir și L. Vlăsceanu, *Dicționar de sociologie*, București, Ed. Babel, 1998, p.111.

² pentru o aprofundare a acestor distincții facem o trimitere la autorul Xavier Lacroix, *Le corps de chair*, Paris, Cerf, 1992, p.339.

³ C. Zamfir și I. Vlăsceanu, *Dicționar de sociologie*, București, Ed. Babel, 1998, p. 91.

⁴ C. Zamfir și L. Vlăsceanu, *Dicționar de sociologie*, București, Ed. Babel, 1998, p. 92.

⁵ Exclud din această discuție uniunile și căsătoriile homosexuale care nu doresc să le includ în câmpul meu de cercetare definit mai sus.

⁶ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Ed. Polirom, 1997.

1. Darul și contra-darul

Sistemul de schimburi analizat de Marcel Mauss se caracterizează prin trei trăsături:

a. «*Obligația de a oferi*»⁷. Ceea ce caracterizează această regulă – după exemplul *potlatch*ului – este o cheltuială somptuoasă, un abandon al lucrurilor adunate cu dificultate. Totul poate deveni sursă de schimb: atât persoanele cât și lucrurile, ca și cum amândouă ar fonda o realitate unică.

b. Prin «*obligația de a primi*»⁸ daruri, partenerii caută să întrețină o alianță, transformând în obligați pe cei care au beneficiat de darul respectiv.

c. «*Obligația de a înapoia*» sau «*adevăratul potlatch*»⁹. Contra-darul este mai semnificativ decât darul. Schimburile au ca finalitate operarea unui contract între indivizi sau grupuri. Un individ (grup) are o valoare în măsura în care intră într-un schimb, unde individul (grupul) își joacă existența în fața altui individ (grup). Individul (grupul) părăsește astfel câmpul subzistenței materiale pentru a accede la câmpul comunicării sociale.

Darul-schimb sau contra-darul este legea însăși a legăturii. Analiza lui Marcel Mauss în *Eseu despre dar* subliniază corelația funcțională dintre social și simbolic. Legea care guvernează această corelație este schimbul – darul și contra-darul – obligația de a înapoia darul primit. Dacă prin funcția ei socială această lege este atașată principiului de piață (care are la bază logica pieței, a subzistenței materiale: cerere și ofertă), prin funcția ei simbolică, ea este atașată câmpului comunicării sociale. Acest ultim domeniu nu este legat de înapoierea unei datorii, ci de faptul de a întreține o alianță, transformând astfel în obligați pe cei care primesc. Schimbul de daruri constituie legea însăși a legăturii, iar ceea ce o caracterizează este gratuitatea. Dar, această gratuitate a darului, implică un contra-dar, implicând astfel persoanele la o reciprocitate, la o dependență consimțită. Pornind de al acest studiu a lui Mauss, dorim să arătăm că legătura dintre un bărbat și o femeie, deschide la o triplă manieră de realizare: prin cod, pact și alianță.

2. Codurile, pactele, alianțele

a. Codurile

Abordarea legăturii dintre un bărbat și o femeie se face și după anumite coduri matrimoniale definite ca un sistem de norme și valori care determină locul pe care femeile și bărbații îl ocupă în societate, repartiția sexuală a funcțiilor sociale și a bogățiilor comune,

⁷ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Ed. Polirom, 1997, p.124.

⁸ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Ed. Polirom, 1997, p.131.

⁹ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Ed. Polirom, 1997, p.133.

raportul între generațiile succesive, etc¹⁰. Astăzi, aceste coduri nu se identifică cu legislația privind stabilitatea uniunii dintre bărbat și femeie. De aceea putem califica acest tip de legătură ca fiind mai mult culturală decât civilă. Aceste coduri matrimoniale apar ca și structură a unei condiții socio-economice ce este dată împreună cu sexualitatea.

b. Pactele

Contractele s-au înscris în interiorul diverselor coduri matrimoniale ducând la pacte: între două familii, de exemplu, care decid în termeni de schimburi economice cât și în termeni de schimb de persoane. Abordarea căsătoriei după modelul economic care constă în «căutarea unui partener care să-ți ofere în schimbul a ceea ce tu poți oferi, cele mai prețioase (din punctul tău de vedere) bunuri și servicii»¹¹ este considerată oportună de unii sociologi. Statisticile arată că schimbul între «un suport economic și social, din partea bărbatului, cu un suport afectiv și erotic din partea femeii»¹² mai funcționează. Moravurile actuale au tendința de a reduce orice legătură la contract, inclusiv legătura de căsătorie. Într-un astfel de context, căsătoria nu-și are locul, deoarece partenerii decid totul în termeni asociativi.

c. Alianța

Redusă la schimbul simbolic, căsătoria nu poate face abstracție de condițiile culturale. Deși acceptăm și recunoaștem importanța modelului contractual, căsătoria nu se poate sustrage așteptărilor unei reciprocități de acțiune și de cuvânt între doi parteneri liberi și egali, în care diferența apare pe atât de determinabilă, pe cât de insesizabilă. Bărbatul și femeia sunt obligați să schimbe reguli formale de discuție și de cooperare. Părăsim astfel pactul pentru alianță, nu numai atunci când ei se acordează unul celuilalt așa cum subliniază teoria echității¹³, ci când se acordează și unei legături de care nu dispun și pe care nu pot să o definească total. Antropologia biblică prin textul mitic al creației prezentat în Geneză 2, 24 sesizează acest tip de alianță dintre un bărbat și o femeie: «*va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa, și se va lipi de nevasta sa, și se vor face un singur trup*» (Gn2,42). Acest text ne prezintă legătura dintre un bărbat și o femeie, caracterizată tocmai prin această orientare înspre un viitor – «*se vor face un singur trup*¹⁴» – care nu este definit în întregime.

¹⁰ cf. «Homogamie și heterogamie socio-demografică. Proximitate spațială.» în T. Rotariu, P. Iluț, *Sociologie*, Cluj-Napoca, Ed. Mesagerul, 1996, p.267-268.

¹¹ cf. T. Rotariu, P. Iluț, *Sociologie*, Cluj-Napoca, Ed. Mesagerul, 1996, p.269-270.

¹² T. Rotariu, P. Iluț, *Sociologie*, Cluj-Napoca, Ed. Mesagerul, 1996, p.270.

¹³ Partenerii își negociază permanent rolurile: «*Dacă acest raport este egal sau foarte apropiat de mărime de cel dintre «ce primește celălalt și ce dă», situația este considerată echitabilă*». Dacă acest raport nu este «echitabil», indivizii își modifică acțiunile unul față de celălalt, adoptând uneori tactici justificative. cf. T. Rotariu, P. Iluț, *Sociologie*, Cluj-Napoca, Ed. Mesagerul, 1996, p.271-272.

¹⁴ Interpretarea cuvântului «trup» de către exegeți desemnează uniunea dintre două persoane în totalitatea lor, uniunea a două istorii, a două destine.

3. Insuficiența modelului lui Mauss

Privilegiind schimbul dintre un bărbat și o femeie, după modelul lui Mauss, ne permitem să revelăm o triplă insuficiență:

a. Totalitatea schimbului este șovăielnică, nesigură, atunci când acesta este divizat în mai multe acte de schimb. Când spunem acest lucru ne gândim mai ales la societățile moderne foarte diferențiate, care nu se supun unei singure legi de schimb și de alianță. Fărămițarea societăților noastre nu mai revelează o lume, ci lumi care se încrucișează și care au finalități și norme care se modifică de la o practică la alta: privatul și publicul, politicul și religiosul, etc.

b. A doua insuficiență este legată de neluarea în cont a realității inconștiente a legăturii. În cadrul schimbului dintre un bărbat și o femeie, inconștientul social ia forma unor scheme economice sau operatorii care duc la prohibiția incestului¹⁵, la interdicțiile alianțelor matrimoniale interne familiilor.

c. A treia insuficiență, este legată de faptul că un astfel de model ține ca rațional și real, legătura (sistemul) și nu partenerii (elementul). Chiar dacă partenerii au valoare simbolică, în limitele unui sistem de schimb (legătura), putem să ne chestionăm asupra valorii pe care partenerii o au. În cadrul schimbului, «obiectele de schimb», adică partenerii, sunt lipsiți de semnificație. Ceea ce este în cauză este identitatea partenerilor, exprimată prin singularitatea lor: nume, caracter, personalitate, etc. Căci dacă alianța dintre un bărbat și o femeie oferă o identitate socială, nu oferă și o identitate care descoperă persoanele ele înșelor ?

Concluzie

Cu ajutorul lui Mauss, am pus în evidență mai multe tipuri de modele antropologice precum pacturile, codurile, alianța ce stau la baza legăturii dintre un bărbat și o femeie. Aceste legături sunt întreținute de modele discursive, asociative sau contractuale și sunt supuse asemănător sau diferit: limbajului, societății și dorinței. Am operat o critică a acestor modele, subliniind faptul că în legătura dintre un bărbat și o femeie, adevăratul obiect de schimb sunt subiecții însăși, dar și existențele lor, viețile lor.

Gândirea creștină și-a pus amprenta în ceea ce privește alianța dintre un bărbat și o femeie, propunând o formă de viață – alianța creștină – care s-a demarcat printr-un exces de sens în raport cu codurile și al pactele matrimoniale. Această formă de viață făcea loc misterului și iubirii, depășind legăturile de tip contractual, afectiv, de sânge. Căsătoria este un act mult mai radical, o chestiune de viață și de moarte, un angajament ireversibil în care partenerii nu stăpânesc toate datele: durata, sănătatea, fecunditatea, etc. Să amintim certitudinea unei iubiri necondiționate oferă o profundă securitate interioară, precum și forța și mizele spirituale ale acestei legături.

¹⁵ Cf. Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Ed. Mediarex, 1993.

OMUL TRUPESC, SUFLETESC SAU SPIRITUAL

Sabin FĂGĂRAȘ OSBM

RIASSUNTO. *L'uomo carnale, psichico o spirituale.* Dopo che Dio ha creato l'universo spirituale "in silenzio", l'universo materiale (il cielo e la terra) "in principio", creò l'uomo "in consiglio" dicendo: «facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» (*Gen 1,26*). La struttura dell'uomo plasmato da Dio è triplice: il corpo dalla polvere del suolo; lo spirito dall'alito di vita e l'anima viva che è la novità creata quale da l'identità dell'uomo (*Gen 2,7*).

Secondo san Paolo (*1 Cor 2,10-3,4*) e i Padri della Chiesa (san Massimo il Confessore e san Giovanni Casiano), tramite la libera volontà e pensiero l'uomo è attirato e si può muovere verso il mondo materiale, verso se stesso (sua natura) o verso Dio, diventando così carnale o freddo; psichico o tiepido; spirituale o caldo (cf. *Ap 3,15*).

L'uomo tradizionale credente, celebrando continuamente la divina e divinizzante liturgia desiderava diventare uomo spirituale. L'uomo della modernità classica secolarizzato, per mezzo della ragione come regina, diventa uomo psichico. L'uomo recente totalmente libero, per mezzo del culto del profitto massimo e immediato tende diventare totalmente carnale.

Secondo quale l'aspetto dell'uomo (il corpo, l'anima o lo spirito) ha la guida dell'essere umano. L'uomo può essere carnale, psichico o spirituale. L'uomo iniziale, normale, sano e immortale era l'uomo spirituale. Con la caduta, mangiando dall'albero della conoscenza del bene e del male, l'albero della morte e disobbedienza (*Gen 3,1-6*), l'uomo diventa carnale e mortale. A differenza dell'islamismo e del capitalismo che ignorano la caduta, il cristianesimo cerca d'alzare l'uomo caduto percorrendo le tappe della salita spirituale: la purificazione, l'illuminazione e la contemplazione.

In comparazione con l'uomo carnale che può diventare facilmente spirituale (vedi la conversione di tanti pagani), la conversione dell'uomo psichico è difficilissima. L'apostolo Pietro è un esempio d'uomo psichico, caratterizzato secondo il suo comportamento in due momenti: all'esame d'assunzione (*Lc 5,1-11*) e all'esame di maturità (*Mt 16,13-20*), che è diventato dopo tre anni di discepolo e dopo la Resurrezione di Cristo, l'uomo spirituale (*Atti 4,19*). Il luogo e il modo in quale la trasformazione sperimentata da Pietro si attualizza per noi cristiani è la divina e divinizzante liturgia.

1. Structura trihotomică a omului

Dumnezeu cel unic în natură, esență, substanță, fire, ființă (*ousia*) și întreit în fețe, persoane, ipostaze (*hypostaseis*), se manifestă în afară (*oikonomia*) prin lucrări sau energii necreate (*energeia*) care izvorăsc din ființa dumnezeiască și se actualizează prin Persoanele

treimice.¹ Prima lucrare treimică este crearea din nimic (*ex nihilo*) a universului (cosmosului) material și spiritual (cf. 2 Mac 7,28). După ce a creat universul spiritual (îngerii) „în tăcere”, Dumnezeu creează universul material (cerul și pământul) simultan, la început, în prima zi,² și-l organizează, separă, distinge, prin cuvânt, „porunci” date materiei (Gen 1,3.6.9.11.14.20.24). În ziua a șasea încorporează creația prin crearea omului, nu printr-o poruncă ca la restul ființelor ci prin „sfat”: «să facem om după chipul nostru, după asemănarea noastră» (Gen 1,26).³

Dumnezeu însuși cu Măinile sale (Fiul și Spiritul Sfânt), modelează omul structurându-l trihotomic, în afara Paradisului, mutându-l (făcându-i exodul - Gen 2,8) apoi în spațiul ecologic perfect echilibrat (Eden). Trupul (*soma*) este luat din pământ steril (argilă); spiritul (mintea - *nous*) este luat din suflarea de viață a lui Dumnezeu, iar sufletul viu (*phiche*) este noutatea creată, care de fapt dă identitatea și specificitatea ființei umane (Gen 2,7).⁴

Fiecare din cele trei părți ale omului se pot îmbolnăvi (împătimi). După învățătura Părinților spirituali opt sunt bolile (patimile, viciile) rădăcină, principale, fundamentale, generale, care au ca „născătoare” iubirea de sine (*philautia*, *egolatria*) și care zămislesc pe toate celelalte patimi. Cele opt patimi (rădăcini ale răului, gânduri sau duhuri ale răutății) se împart în două „patimi trupești”: lăcomia pântecelui (*gastrimarghia*) și pofta trupească, curvia (*porneia*); patru „patimi sufletești”: iubirea de argint (*arghrofilia*), tristețea (*lupe*), mânia (*orghe*) și trândăvia (*akedia*); două „patimi spirituale”: slava deșartă (*chenodoxia*) și mândria (*uperephania*).⁵

¹ „Trei realități sunt în Dumnezeu: ființa, lucrarea și ipostasurile dumnezeiești ale Sfintei Treimi”, zice sf. Grigore Palamas, cf. I. Todoran și I. Zăgărean, *Dogmatica ortodoxă*, Cluj-Napoca 2000, p. 91. Toate lucrările înafară sunt trinitare deși prin „apropiere” se atribuie creația Tatălui, mântuirea Fiului și sfințirea (îndumnezeirea) Spiritului Sfânt, cf. *ibid.*, p. 120.

Ceea ce este comun, general, universal, „unica realitate (*hen*)” - Io 10,30, se referă la ființă, pe când ipostazul este ceea ce-i propriu, specific, particular, caracteristic, distinctiv, vezi Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 38, *Către fratele Grigore, despre deosebirea dintre ființă și ipostaz*, în *Serieri III, Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB) 12, București 1988, p. 183.

² Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la hexaemeron*, 2,8, în PSB 17, București 1986, pp. 94-96, prezintă „prima zi” (începutul) ca principiu (*arhe*) al zilelor, înafara celor șapte zile ale creației, pentru că Scriptura o numește nu „ziua întâia” (*prôte*), ci „ziua una” (*mia*), cf. Gen 1,5, și împreună și ziua a opta (*ogdoe*), ziua fără de sfârșit, fără succesiunea altor zile, zi pe care noi o sărbătorim Duminica. Vezi și V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București 1992, pp. 134-135.

³ Referitor la ce anume din om face ca omul să fie chipul lui Dumnezeu, vezi C. Bârle, *Omul făcut «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu» în sinteză teologică*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Cluj-Napoca 45/1(2000), pp. 3-16.

⁴ Părinții greci prezintă firea omenească ca fiind structurată trihotomic: din trup (*soma*), suflet (*phiche*) și minte (*nous*). Uneori sf. Scriptură și Părinții spirituali folosesc structura dihotomică a omului (trup și suflet), spiritul omului (mintea) fiind partea superioară a sufletului rațional, cf. V. Lossky, *op. cit.*, p. 155.

⁵ Cf. Sf. Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, în *Filocalia I*, București 1999, pp. 111-135; J.-C. Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, București 2001, pp. 107-231.

2. Omul trupesc, sufletesc sau spiritual

Sf. apostol Pavel vorbește de omul spiritual, sufletesc și trupesc în 1 *Cor* 2,10-3,4. Omul spiritual cunoaște adâncimile și tainele lui Dumnezeu (1 *Cor* 2,10-12) și prin urmare având gândul lui Hristos poate să judece toate fără a fi judecat (1 *Cor* 2,15-16). Omul sufletesc (psihic, firesc, natural) nu acceptă realitățile spirituale, considerându-le o nebunie și nu le înțelege pentru că trebuie gândite duhovnicește (1 *Cor* 2,14). Omul trupesc (carnal, lumesc) este infantil, trebuind a fi hrănit cu lapte și nu cu învățătură tare (1 *Cor* 3,1-2). Semnul vizibil și dovada faptului căci corinteni sunt oameni trupești este existența între ei a certurilor și a dezbinărilor (1 *Cor* 3,3-4).⁶

Sf. Maxim Mărturisitorul numește pe om trupesc, sufletesc sau spiritual, în funcție de atracția și mișcarea lăuntrică a omului spre lume, fire sau Dumnezeu, prin liberă voință și socotință și prin liberă alegere. Omul trupesc atras de lume devine animal prin amăgirea împătimirii neștiind să facă decât răul. Omul sufletesc (firesc) atras de fire, nu voiește și nici nu suferă vreodată răul. Omul spiritual atras de Dumnezeu devine dumnezeu prin lucrare (îndumnezeire mai presus de fire), voind și înfăptuind numai binele.⁷

Sf. Ioan Casian vorbind de existența a trei stări ale sufletului omenesc: trupească (carnală), firească (sufletească) și spirituală, caracterizează starea omului trupesc ca rece, pe cea firească ca și călduță iar pe cea spirituală ca fierbinte (în clocot). Dacă s-au văzut oameni reci (trupești), ca de exemplu mulți păgâni, care au devenit fierbinți (spirituali), rar s-au văzut oameni călduți (firești) devenind fierbinți (spirituali). Așa că starea călduță care pare multor oameni ca fiind bună, normală, este de fapt cea mai rea, pentru că cei călduți sunt până la urmă vărsați din gura Domnului (*Ap* 3,15).⁸

Omul sănătos și desăvârșit, omul cel adevărat, este omul spiritual, iar oameni trupești, lumești, animalici, sunt «cei care nădăjduiesc în cele pământești și-și pun nădejdea în poftele trupești».⁹ Omul spiritual și desăvârșit este cel care are pe Spiritul Sfânt în trupul, sufletul și spiritul său; fără Spiritul Sfânt omul este nedesăvârșit, rămânând cu totul firesc și trupesc, muritor.¹⁰

⁶ De fapt evoluția normală a omului ar trebui să fie de la trupesc în copilărie când are în primul rând nevoi trupești (mâncare, băutură, îmbrăcăminte, somn), la om sufletesc în tinerețe când prin educație îi sunt satisfăcute nevoile culturale și eventual la omul spiritual, la adevărata și deplină maturitate umană când ar trebui să aibă și nevoi spirituale.

La cele trei părți ale omului corespund și trei nivele de cunoaștere umană: trupească (senzorială, energetică); sufletească (rațională, intelectuală, informațională); și spirituală (metarațională, harică).

⁷ Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistola 9, către presbiterul și egumenul Talasie*, în *Scriseri II*, PSB 81, București 1990, pp. 59-61.

⁸ Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbirea cu Părintele Daniel*, 4,19, în *Scriseri alese*, PSB 57, București 1990, pp. 373-374.

⁹ Clemente Alexandrinul, *Stromata II*, IX, 41,4 și 42,1, PSB 5, București 1982, p. 135.

¹⁰ Cf. Sf. Irineo di Lione, *Contro le eresie II*, 5,6-9, Siena 1993, pp. 166-175.

3. Omul tradițional, modern sau recent¹¹

În continuare vom pune în corespondență cele trei tipuri de oameni: tradițional (creștin), modern și recent cu cele trei stări ale sufletului uman: spirituală, sufletească (firească, naturală, rațională) și trupească (animalică).

„Omul tradițional” clasic și creștin (premodern), care era înrădăcinat în sus prin fidelitate față de un stăpân și credință tradițională în Dumnezeu cel viu, iar în jos prin strămoși (neam) și tradiții omenești (obiceiuri), prin cultul creștin al gratuității (carității) maxime și imediate, tindea să devină om spiritual. În urcușul său spiritual omul premodern era axat pe științele-pilot, teologia și filozofia, străduindu-se să cultive în primul rând intelectul (mintea), ochi și împărat al sufletului, facultatea superioară a sufletului prin care putea cunoaște ceea ce este superior, lumea transcendentă și veșnică, realitatea dumnezeiască.

„Omul modernității clasice”, care era înrădăcinat în sus prin fidelitate față de lege și credință privatizată sau secularizată, iar în jos prin națiune (statul național), prin științele naturii și cultul rațiunii regină se mulțumește să rămână om sufletesc, natural, firesc, rațional. Axat mai întâi pe științele naturii și apoi pe fizică, omul modern cultiva din plin rațiunea discursivă (gândirea) care lucrează prin deducții logice și conceptuale fluctuante. Cunoașterea la care se ajungea astfel era de multe ori neclară, părelnică (bâjbăială) și se concretiza în opinii științifice sau publice caracterizate prin prejudecăți și evaluări universale greșite.¹²

„Omul modernității recente” (postmodern), care este fără cer și fără pământ, fără înrădăcinări în sus și în jos, dorind să fie „cel mai liber”, prin știință și tehnică și prin cultul profitului maxim și imediat, tinde să devină tot mai trupesc, animalic, prosper, comod și politic. Axat pe știința-pilot antropologia, omul recent cultivă imaginația sau fantezia în varianta realității virtuale, precum și percepția sau simțirea caracteristice regnului animal. Satisfăcut din plin de civilizația bunăstării și a confortului fizic produce bunuri de consum care satisfac doar simțurile. Produce „cultură” virtuală și televizuală precum și inteligență artificială. Își propune să recreeze lumea după un proiect experimentat deja în „Imbecilandă” numită Disneyland, lume a fericirii obligatorii, „țara de Nicăieri” a minunilor, pământ al făgăduinței pentru dulcegărie și Babilon al siroposului.¹³

¹¹ Pentru unele caracteristici ale omului tradițional, modern sau recent am folosit H.-R. Patapievic, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „ce se pierde atunci când ceva se câștigă?”*, București 2001, pp. 320-326.

¹² Sf. Nicodim Aghioritul vorbește de 5 simțuri sufletești corespunzătoare celor 5 simțuri trupești: percepția sau simțirea (*aisthesis*); imaginația sau fantezia (*phantasia*); părerea, judecata sau opinia (*doxa*); gândirea, deducția sau rațiune discursivă (*dianoia*) și inteligența sau mintea înțelegătoare (*nous*), cf. E. Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea, opera, învățătura ascetică și mistică*, Sibiu 2001, pp. 145-150.

¹³ Cf. P. Bruckner, *Tentația inocenței*, București 2002, pp. 95-99.

4. Căderea omului din starea spirituală în starea trupestă

În funcție de care din cele trei aspecte ale ființei umane este la „putere” (conducere), omul devine trupesc, sufletesc sau spiritual (1 *Cor* 2,14-3,4). La început puterea era în mâinile spiritului omului și deci omul era spiritual și prin urmare nemuritor. Spiritul (mintea) se hărănea din Dumnezeu; sufletul se hărănea din spirit; iar trupul trăia pe seama sufletului. Această orânduială dintru început a firii omenești, nemuritoare, este răsturnată prin căderea omului (lovitura de stat a trupului). În orânduiala firii omenești căzute, muritoare, a omului trupesc, spiritul se desparte de Dumnezeu și trăiește pe seama sufletului creând „valori spirituale” (cultură); sufletul începe să trăiască pe seama trupului născând patimi (vicii) sau virtuți; iar trupul omului trăiește pe seama mediului înconjurător, a materiei neînsuflețite, devenind muritor.¹⁴

Pentru sf. Maxim Mărturisitorul, care interpretează numai în sens spiritual (mistic) sf. Scriptură, omul spiritual se hrănea din pomul vieții și nemuririi (*Gen* 2,9; 3,22) care este mintea sufletului, minte care are puterea de a deosebi între cele spirituale (inteligibile) și cele materiale (sensibile), între cele veșnice și cele trecătoare, și a alege cele spirituale, nemuritoare, veșnice. Dar omul a devenit trupesc (senzorial) în urma alegerii, cu toate avertismentele lui Dumnezeu (*Gen* 2,17), să mănânce din pomul cunoștinței binelui și a răului, din pomul morții și neascultării (*Gen* 3,1-6). Pom care este simțirea trupului, simțire care are doar puterea de a deosebi între plăcerea trupului identificată cu binele și durerea trupului socotită ca rău și prin urmare a alege plăcerea și a respinge durerea, spre conservarea trupului muritor.¹⁵

Interpretând în sens mistic *Ps* 136,5-6: «De te voi uita, Ierusalime, uitată (uscată) să fie dreapta mea; să se lipească limba mea de grumazul (gâtulejul) meu de nu-mi voi aduce aminte de tine Ierusalime», sf. Maxim Mărturisitorul explică faptul că uitarea lui Dumnezeu și a casei noastre cea cerească (2 *Cor* 5,2), a Împărăției lui Dumnezeu, a Bisericii Mireasă (*Ap* 21,2) simbolizată de Ierusalimul pământesc și ceresc (care este mama noastră - *Gal* 4,26; *Ps* 86,5), duce la împătımirea trupestă, adică la căderea omului, la transformarea lui în om trupesc.¹⁶ Căderea începe prin „uscarea dreptei”, a părții active, utile, adică prin încetarea lucrării spirituale a poruncilor dumnezeiești (lucrarea virtuților). Continuă prin „lipirea limbii” (limba, simbol al activității cunoșcătoare, raționale,

¹⁴ Cf. Sf. Tihon de Voronej, *Opere*, 2,192 (în rusă), în V. Lossky, *op. cit.*, p. 156.

¹⁵ Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* (întrebarea 43), în *Filocalia* III, București 1999, pp. 153-155. În altă parte (*idem.*, pp. 32-33), pomul cunoștinței binelui și al răului este identificat cu zidirea cea văzută (lumea), care nu e ceva rău în sine (cum de fapt nu e rea în sine nici simțirea trupului). De aceea oprirea mâncării din pomul cunoștinței binelui și a răului nu era veșnică, doar amânată până la momentul nepericulos, până la maturitatea spirituală.

Nimic din ce a creat Dumnezeu nu-i rău în sine. Dumnezeu privea cele create și constata că sunt bune (*Gen* 1,4.10.2.18.21.25). Răul stă în reaua folosință (abuz), în scopul, modul și timpul utilizării creației, în reaua întrebuintare a puterilor (facultăților) sufletului, a celor pofuitoare, irascibile și raționale. Vezi și Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, 3,3-4, în *Filocalia* II, Sibiu 1947, p. 77.

¹⁶ Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia* III, București 1999, p. 247.

cuvântătoare, a sufletului) de „gâtlej” (simbol al iubirii naturale de trup, al patimei trupești), adică prin punerea sufletului în slujba trupului. Mîntea deci, ne mai lucrînd virtutea se concentrează spre pofta trupului (patimi) și inventează noi moduri de a satisface lăcomia pîntecelui, gîdilînd gâtlejul (care este și simbol al unității dintre limbă și stomac).¹⁷

5. Înălțarea omului de la starea trupească la starea spirituală

Omul căzut din starea inițială a omului spiritual în starea animalică a omului trupesc (pătimaș) este înălțat din nou de la starea trupească la starea spirituală, pe calea ostenitoare a urcușului spiritual. Urcușul începe de la omul trupesc prin curățirea de patimi, continuă cu iluminarea omului sufletească și se împlinește în omul spiritual prin contemplație. Prin „filozofia activă” (ascetică), adică prin iubirea de înțelepciune făptuitoare (lucrătoare) sau curățirea (purificarea) de patimi și cultivarea virtuților, omul trupesc, vicios, se eliberează și se înalță spre starea omului sănătos. Cu „filozofia naturală” (morală), adică cu iubirea de înțelepciune naturală sau contemplarea rațiunilor creației în Spirit (iluminare), omul ajunge la starea sufletească, rațională. Urcînd și ultima treaptă prin „filozofia teologică” (mistică), adică prin iubirea de înțelepciune dumnezeiască sau cunoașterea și vederea lui Dumnezeu (contemplație), omul este ridicat la starea omului spiritual, la asemănarea cu Dumnezeu pe care îl vede așa cum este (1 Io 3,2).¹⁸

Creștinătatea consideră omul actual căzut, iar ridicarea și îndumnezeirea lui lucruri realizabile. Din contra islamul ignoră căderea, iar îndumnezeirea, adică starea omului spiritual o consideră un sacrilegiu pentru că ar altera unicitatea lui Dumnezeu. Asceza o consideră fără rost. De aceea satisfacerea și împlinirea tuturor plăcerilor și dorințelor (mai ales culinare și sexuale), preocupare proprie omului trupesc, este considerată o căutare normală, fiind într-un sens esența paradisiului islamic.¹⁹ O atitudine asemănătoare față de cădere și omul trupesc, vicios, are și capitalismul liberal care pune la lucru „căderea” și scoate o parte importantă de profit pe seama viciilor. Converstește în beneficii sociale viciile individuale, viciu dovedindu-se un motor social mai eficient decât virtutea.²⁰

¹⁷ Gitlejul este simbol al poftei trupului pentru că unifică stomacul cu limba, adică cele două forme lăcomiei pîntecelui. Cea a căutării cantității hranei (*gastrimarghia*), simbolizată de stomac, cu cea a căutării calității mâncării, a gustului (*laimarghia*), simbolizată de limbă. Referitor la lăcomia pîntecelui vezi J.-C. Larchet, *op. cit.*, pp. 129-135.

¹⁸ O sinteză a fazelor urcușului spiritual sau a marilor etape ale vieții spirituale se găsește în D. Stăniloaie, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascețica și mistica*, București 1992, pp. 50-54.

¹⁹ Cf. A. Besançon, *Dilemele mîntuirii. Criza Bisericii Catolice*, București 2001, pp. 184-186.

²⁰ Cf. H.-R. Patapievi, *op. cit.*, pp. 373-380. După noua ideologie a „corecțiilor politici” (comunism american care neagă diversitatea și colectivizează mediocritatea pentru a putea teroriza prin ea, cf. H.-R. Patapievi, *Politice*, București 2002, pp. 114-120.311-317), cu câteva excepții (Hitler, Sadam, Miloșevici) oamenii sunt buni, doar societatea are unele defecte (inegalități, ierarhii, elite) care trebuiesc corectate, cf. V. Volkoff, *Manualul corectitudinii politice*, Antet, (fără loc. și an), p. 78.

6. Un exemplu de om sufletesc transformat în om spiritual

Un exemplu de om firesc, sufletesc, este apostolul Petru în momentul examenului de admitere la școala teologică a lui Isus Hristos. Locul examenului a fost pe lac cu ocazia pescuirii minunate (*Lc* 5,1-11), având ca unică probă verificarea disponibilității candidaților de a acționa (pescui) după cuvântul lui Hristos (*Lc* 5,4). Petru cel firesc, sufletesc, psihic, acționează firește după toate regulile artei pescuitului (*Lc* 5,5), la timpul potrivit (noaptea, nu dimineața) și la locul potrivit (în larg, nu la țârm). Reacționează afectiv, firesc, când din cauza fricii îl alungă pe Hristos (*Lc* 5,8-9) și cugetă firesc, gândind gândurile oamenilor și nu ale lui Dumnezeu (*Mt* 16,23), cu ocazia primului anunț al pătimirii când îi propune lui Isus Hristos ocolirea Crucii pe căi diplomatice (*Mt* 16,21-23).²¹

În Cezareea lui Filip, unde Isus Hristos se retrage cu apostoli pentru un timp de reculegere spirituală și verificare a vocației (*Mt* 16,13-20), are loc și examenul de maturitate (capacitate) al apostolilor. Examenul constă din două întrebări: o întrebare de cultură generală, cu privire la opinia publică (cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului ? - *Mt* 16,13) și o întrebare de cultură personală (dar voi cine ziceți că sunt ? - *Mt* 16,15). Toți apostolii sunt promovați și admiși la specializare în misterul Crucii, pentru că în frunte cu Petru (șeful de promoție) recunosc în Fiul Omului pe Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu (*Mt* 16,16), prin revelația, înțelegerea dăruită de Tatăl și nu prin simțul sufletesc al percepției sau simțirii (carnea și sângele - *Mt* 16,17), nu prin cel al opiniei personale sau publice bine cunoscută (*Mt* 16,14) și nici prin fantezie imaginând în Hristos un rege omenesc ca fii lui Zebedeu (*Mt* 20,20-28) sau prin gândire discursivă (printr-un raționament omenesc).

Sf. apostol Petru experimentează falimentul simțurilor sufletești și al diplomației omenești a omului firesc care l-au dus la întreita lepădare de Hristos (*Lc* 22,55-61). Cu botezul lacrimilor (plânsul cu amar - *Lc* 22,62) și cu întreita întrebare de după Înviere: «Simone, fiul lui Iona, mă iubești tu mai mult decât ăștia?» (*Io* 21,15-17) prin care este vindecată întreita lepădare,²² sf. Petru este transformat din om sufletesc în om spiritual. Această schimbare este dovedită și de răspunsul dat de Petru și Ioan autorităților religioase care le interziceau să propovăduiască pe Isus Hristos Înviatul sau să învețe în Numele lui: «judecați dacă este drept înaintea lui Dumnezeu să ascultăm de voi mai mult decât de Dumnezeu» (*Fapte* 4,17-19).

²¹ După psihologia modernă (naturală) sufletul omului este și el trihotomic, fiind compus din afectivitate care se manifestă prin sistemul sanguin; gândire care se exprimă prin sistemul nervos și voință care se traduce în acțiune prin sistemul muscular. Dar după psihologia spirituală (nu naturală, antropologică), adâncită de Părinții filocalici, sufletul omenesc este compus din partea poftitoare, doritoare, concupiscibilă; partea rațională (cugetătoare) și partea irascibilă, cf. J.-C. Larchet, *op. cit.*, pp. 345-356.

²² «Lepădarea ta cea de trei ori, cea mai înainte de patimă vindecând-o Stăpânul, cu întrebarea de trei ori cea de Dumnezeu grăită, Petre, a întărit dragostea ta», *Canonul sf. Petru, Cântarea 7, troparul 3*, în *Minerul pe iunie*, București 1972, p. 271.

Locul în care schimbarea experimentată de Petru, adică transformarea omului trupesc sau sufletesc în om spiritual, se realizează pentru toți viitorii ucenici ai lui Hristos, pentru toți creștinii dreptmăritori de pretutindeni și din toate timpurile, este Biserica în acțiune liturgică. Explicația constă în faptul că viața spirituală autentică pentru creștinii de tradiție apostolică este viața liturgică. De aceea în biserică, prin dumnezeiasca și îndumnezeitoare Liturghie, creștinul este restaurat și îndumnezeit în Isus Hristos și Spiritul Sfânt. Aici creștinul trăiește viața spirituală (adică viața liturgică) și devine om spiritual călăuzit de Spiritul Sfânt dăruit de Hristos Domnul Înviat. În celebrarea liturgică creștinul primește harul Preasfântului Spirit,²³ prin tripla împărțășanie: cu Hristos întrupat în rațiunile creației prin anafură (pâinea pentru trup); cu Hristos întrupat în rațiunile sf. Scripturi la predică (pâinea cuvântului pentru minte, suflet); și cu Hristos întrupat în om prin pâinea trupului și a sângelui lui Hristos (pâinea pentru spirit).²⁴ În sfânta Liturghie Dumnezeu păcii sfințește desăvârșit omul integral: spiritul, sufletul și trupul, păstrând pe creștini întregi și neprihăniți în vederea venirii Domnului nostru Isus Hristos (cf. 1 *Ter* 5,23), căruia împreună cu Tatăl și cu Spiritul Sfânt, să le fie slavă, preamărire, putere și stăpânire, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin (*Iuda* 25).

²³ Cf. *Dumnezeieștile și sfintele Liturghii ale celor dintre sfinți Părinților noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul*, Blaj 1931, p. 94 (cererea a 3-a din ectenie).

²⁴ Pentru întreita întrupare a Logosului: în rațiunile creației (baza religiilor păgâne); în rațiunile sf. Scripturi ale Vechiului Testament (baza religiei iudaice); și în om (baza religiei creștine), vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, București 1983, p. 41, nota 23 și pp. 127-131.

CRISTO RISORTO CON LO SPIRITO SANTO, L'ADEMPITORE DELL'ECONOMIA PATERNA

Sabin FĂGĂRAȘ OSBM

REZUMAT: *Hristos Înviatul cu Spiritul Sfânt, împlinitorul Iconomiei părintești.* Misterul lui Dumnezeu care este ca și Dumnezeu inaccesibil, se face accesibil oamenilor prin Iconomia Misterului. Spre deosebire de teologie care are ca obiect viața dumnezeiască intratrinitară, Misterul trinitar în sine, iconomia dumnezeiască are ca obiect manifestarea în afară a Sfintei Treimi, Misterul trinitar în desfășurare, revelare, actualizare și împlinire în spațiul și timpul oamenilor.

Trecerea în revistă, sintetic, a semnificației cuvântului iconomie (*oikonomia*) și a uzul său în Vechiul și Noul Testament și în epoca patristică, ajută la înțelegerea noțiunii de iconomie dumnezeiască. Totodată se constată o ordine iconomică: totul provine din Bunăvoința Tatălui, se actualizează prin Fiul și se perfecționează prin conlucrarea Spiritului Sfânt. Așa că Isus Hristos Înviatul cu Spiritul Sfânt este împlinitorul Iconomiei Misterului, al Iconomiei părintești pe care Dumnezeu Tatăl Bun o desfășoară deplin în istoria oamenilor cu învierea Răstignitului. Isus Hristos este Iconomul credincios și înțelept pe care Stăpânul l-a pus peste casnici săi pentru a le da la timpul stabilit porția de hrană bună (*Lc* 12,42), adică Spiritul Sfânt cerut cu insistență (*Lc* 11,13).

În mod special la sărbătoarea Înălțării Domnul Dumnezeu și Mântuitorul nostru Isus Hristos, liturghia bizantină insistă asupra faptului că Răstignitul înviat cu Spiritul Sfânt prin înviere, înălțare și gloriificare, a împlinit perfect toată Iconomia părintească cu privire la noi oamenii și a noastră mântuire.

Il Grande Mistero di Cristo (*Ef* 5,32), ricco, eccedente, immenso, è disvelato agli uomini, fa irruzione nell'ambito del vecchio eone, ma non si eclissa ed esaurisce con la sua rivelazione. Esso che supera le quattro dimensioni: la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità (*Ef* 3,18), non può essere evacuato dall'intelletto debole e limitato degli uomini. Come Dio è, il Mistero di Dio è e resta per sempre, inaccessibile e inconoscibile, ma anche accessibile e conoscibile tramite il ponte dell'Economia, Dispensazione o Distribuzione (*oikonomia, dispensatio, distributio*) del Mistero, gettato dalla Bontà divina tra la sua Trascendenza e la vita umana.

1. I significati dell'*oikonomia* e della *theologia*

Il vocabolo *oikonomia* indica il regime, la regola, il criterio, la legge (*nómos*) con cui il padre regge, governa, amministra la casa (*oikos*), cioè i beni, il patrimonio e le risorse familiari, curando tutti i familiari, parenti e servi. Per estensione il termine

significa in generale:¹ l'amministrazione, la cura, il provvedimento, la dispensazione, la distribuzione dei beni di cui gli uomini della casa hanno necessità quotidiana. Questo è il significato del termine *oikonomía* nei LXX. Per esempio, nell'oracolo di Isaia contro Sebnr, il maggiordomo di Ezechia, è annunciata la destituzione di Sebnr: «sarai tolto dal tuo incarico (*oikonomía*)» (Is 22,19), e la sua sostituzione da parte di Eliakim: «la potenza e la tua amministrazione (*oikonomía*) metterò nelle sue mani e sarò un padre per gli abitanti (*enoikoúsin*) di Gerusalemme e gli abitanti (*enoikoúsin*) di Giuda» (Is 22,21).

Nel N.T. il vocabolo *oikonomía* indica sia ufficio, incarico, amministrazione, responsabilità nell'eseguire un compito, sia strategia, decreto di Dio, piano di salvezza, disposizione salvifica, ordinamento di salvezza:

- Lc 16,1-8: nella parabola dell'economista disonesto s'incontra sia l'ufficio di tesoriere domestico, *oikónomos* (v. 1-3.8), sia l'esercizio di tale funzione, l'amministrazione, *oikonomía* (v. 2-3);

- 1 Cor 9,17: il dovere d'evangelizzare è indicato da Paolo come «un incarico (*oikonomía*) che mi è stato affidato», da Dio (1 Ts 2,4);

- Ef 3,2: il compito apostolico di Paolo è «un incarico (*oikonomía*) della grazia di Dio», per comunicare alle nazioni il Mistero notificato dal Padre;

- Col 1,25: Paolo è diventato *diákonos* della Chiesa «secondo *Oikonomía* di Dio data per adempiere (*plērōō*) la Parola di Dio» verso i pagani;

- Ef 1,9-10: Padre è benedetto «perché ci ha fatto conoscere il Mistero della sua Volontà che secondo il suo Compiacimento (*eudokía*) pre-decretò in se stesso, per *Oikonomía* della pienezza dei tempi: unificare tutto in Cristo, quelle del cielo e quelle della terra»;

- Ef 3,8-9: a Paolo «è stata concessa la grazia d'evangelizzare alle nazioni l'insondabile ricchezza di Cristo e illuminare tutti quanto sia l'*Oikonomía* del Mistero nascosto da secoli in Dio, creatore di tutte»;

- 1 Tm 1,4: Timoteo a Efeso deve impedire gli eretici ad insegnare favole e genealogie che danno piuttosto occasione a dispute «più che all'*Oikonomía* di Dio nella fede».

Seguendo le lettere paoline e i Padri risaltano i seguenti significati connessi al vocabolo *oikonomía*:²

¹ Cf. O. Michel, art. *Oikonomía*, in *Grande Lessico del N.T.* 8(1972) 427-432. *Oikonomía*, nel senso dell'atteggiamento pastorale di condiscendenza e compassione, e l'*akribéia*, esattezza o rigidità, sono le due modalità principali utilizzati dalla Chiesa nell'applicazione delle norme canoniche, cf. I. Bria, voce *Iconomie*, in *Dictionar de Teologie Ortodoxă*, București 1981, p. 205.

² Cf. T. Federici, "Spirito Vivificante". *Cristo e lo Spirito Santo nel N.T.*, "Doxologia" 2, Roma 1994, p. 32; G.W.H. Lampe, voci *Oikonoméō*, *oikonomía*, *oikónomos*, *ktl.*, in *A Patristic Greek Lexicon*⁵, Oxford 1978, coll. 940-944.

- la divina Accondiscendenza (*sygkatábasis*) verso gli uomini, lo svuotarsi (*kenóó*) del Figlio di Dio nella condizione di servo (*Fil* 2,7);

- la divina Dispensazione nella storia: la creazione dello spazio-tempo della salvezza e dell'uomo "icona di Dio", la provvidenza;

- la Dispensazione *kat'oikonomian*, termine tecnico per indicare il Gratuito divino gratificante, la Grazia e la Misericordia mai meritabili dagli uomini;

- la Grazia divina distribuita nei divini Misteri (sacramenti);

- l'Incarnazione storica del Verbo nella "pienezza dei tempi": dal Disegno divino preeterno e la sua attuazione "nella carne", fino alla "seconda e terribile Venuta";

- l'*oikonomia* personale del Verbo con lo Spirito, le opere della sua Vita storica, tra esse in specie, la Croce e la Resurrezione nello Spirito.

La *Theología*, come discorso su Dio,³ ha per oggetto la Vita divina intratrinitaria, il Mistero trinitario in sé, il Dio Triadico-Unico in sé, l'Esistenza-Essenza del Dio Unico, Monade unica, e le Persone divine inseparabile, Triade unita. Secondo i Padri, che leggendo bene la Scrittura, hanno distinto accuratamente la *Theología* dall'*Oikonomia*, abbiamo, per la *Theología*, le seguenti semantiche più rilevanti:⁴

- la dottrina ortodossa, il discorso (*lógos*) di Dio (*theós*), su di sé, rivolto agli uomini;

- il discorso di risposta degli uomini a Dio, e discorso su di se stessi, in quanto connessi con Dio e capaci a contemplare e lodare Dio;

- la specifica dottrina sulla Trinitá, sul Padre e sul Figlio e sullo Spirito Santo;

- la lode degli angeli al Signore Vivente, come è il *Triságion* angelico, il «Santo, Santo, Santo» (*Is* 6,1-3; *Ap* 4,8; *Sal* 98,3.5.9; cf. *Ef* 1,15-23);

³ Quelli che parlano di Dio bene e bello, sotto influsso dello Spirito Santo, sono chiamati teologi. La Chiesa Orientale dà il nome di "teologo" a tre santi: san Giovanni il Teologo (Evangelista), san Gregorio il Teologo (Nazianzeno) e san Simeone il Nuovo Teologo. La Liturgia nomina "teologi" i fanciulli che acclamavano «Osanna al Figlio di David», all'ingresso messianico a Gerusalemme (*Mt* 21,15-16), e il ladro fedele che confessa il Crocifisso (*Lc* 23,40-43). «In mezzo ai due ladri come bilancia di giustizia fu la tua croce; l'uno scende all'Ade sul peso della bestemmia, l'altro, alleggerito dei peccati sale alla conoscenza della teologia (*theología*). O Cristo Dio, gloria a te!», *Gloria, Ora Nona*, in *Horológion*, Roma 1937, p. 210; *Orologhion*⁵, Blaj 1934, p. 164.

⁴ Cf. T. Federici, "*Spirito Vivificante*", cit., p. 42. Per il *Triságion* come *Theología* vedi: Cirillo di Gerusalemme, *Catechesis mystagogica* 5,6, in PG (*Patrologiae Graecae*, Migne) 33,1114B; Massimo Confessore, *Mystagogia* 13, in PG 91,692C; Giovanni Damasceno, *De hymno trisagio epistola* 26, in PG 95,58B.

- Picona liturgica del *Pantokrátôr* il cui Volto umano dell'Ipostasi divina del Verbo, rivela il Mistero e la Bonté unica trinitaria del Padre e del Figlio e dello Spirito.

L'*Oikonomía* e la *Theología*, sempre trinitarie, sono due aspetti distinti del Mistero trinitario, in stretto rapporto. Dall'*Oikonomía* attraverso i “segni-simboli” si sale alla *Theología*, e dalla *Theología*, dal Mistero nascosto, dal Disegno misterioso si discende alla sua attuazione di misericordia e bonté, *Oikonomía*, tramite il Verbo eterno incarnato ad opera dello Spirito, il Mediatore unico. Il Figlio di Dio è con il Padre e lo Spirito Santo oggetto della *Theología*, è “teologizzato” triadicamente, ed è anche, con lo Spirito, oggetto dell'*Oikonomía*, è “economizzato” pneumatologicamente.⁵

2. Gesù Cristo con lo Spirito, l'Adempitore dell'Economia del Mistero

L'*Oikonomía* del Mistero è l'attuazione di misericordia e di bonté, nello spazio-tempo della storia degli uomini, del Disegno divino preeterno, del Mistero trinitario nascosto che finalmente si rivela in Cristo-Mistero e lo Spirito Santo. Nel procedere dell'*Oikonomía* di Dio nel mondo esiste un ordine (*táxís*): dal Padre, per Cristo nello Spirito Santo, al Padre.⁶ Tutto proviene dal Padre, dal suo Compiacimento (*endokía*), Disegno di Bonté, Volonté salvifica. Tutto avviene mediante il Figlio con lo Spirito, che opera (*energéo*) o attua (*antourgéo*) l'umana salvezza. Tutto si attua, si perfeziona, si consuma, nello Spirito Santo, che coopera (*synenergéo*) con il Figlio e con il Padre,⁷ per con-riempire (*sympleroó*), per adempire tutto nella “Totalité del Padre”. Tutto nella presenza dello Spirito Santo, per mezzo del Figlio incarnato ritorna al Padre. Cosé il Padre è il Principio ed il Fine di tutto. Il Figlio Verbo incarnato è il Mediatore unico ed universale, che dona lo Spirito del Padre e suo agli uomini. Lo Spirito Santo è Colui “nel quale” tutto esiste in Dio e tutto avviene agli uomini. Nello Spirito tutto esiste, tutto avviene, tutto è perfezionato, perché è Lui il primo che investe gli uomini da Cristo, e il primo che conduce al Padre mediante Cristo. Nello Spirito Santo Vivificante la divina *Oikonomía* dispiega tutta la sua efficacia salvifica, divinizza (*théōsis*) gli uomini redenti che diventano la dimora (*moné*) dello Spirito e del Figlio e del Padre.⁸

⁵ Cf. T. Federici, “*Spirito Vivificante*”, *cit.*, p. 30.

⁶ C. Vagaggini, *Il senso teologico della Liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*⁴, “Theologica” 17, Roma 1965, pp. 196-209. Nella prospettiva storica, “economica”, detta “greca”, affermata da Scrittura, Padri e Liturgia, tra l'*exitus a Deo* e il *reditus ad Deum*, «il Padre appare *ut a quo* e *ut ad quem*, il Figlio *ut per quem* e lo Spirito Santo *ut in quo*», (p. 203).

⁷ «Questo Mistero (*mysterion*) è stato preconosciuto prima di tutti i secoli al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo. Da una parte secondo Compiacimento (*endokía*), dall'altra secondo attuazione (*antourgía*), dall'altra secondo cooperazione (*synérgeia*)», S. Maximi Confessoris, *Quaestiones ad Thalassium* 60, in PG 90,623B; *Filocalia română* III, p. 330.

⁸ Cf. T. Federici, “*Spirito Vivificante*”, *cit.*, pp. 30-39.

Ma soprattutto, Cristo Signore con lo Spirito Santo, essendo il Mistero una volta taciuto ed adesso manifestato, è la Pienezza dell'Economia del Mistero nella storia, che Dio Padre Buono dispiega pienamente con la Resurrezione, nella storia degli uomini, cosè che “tutti hanno tutto e a nessuno manca nulla”.⁹ Ed è anche il Soggetto attivo dell'Economia della storia essendo Lui nello Spirito Santo, l'Economista (*oikónomos*) fedele, il Sapiente che costituè il Signore sui suoi domestici per dare al tempo stabilito (*kairós*), tempo arrivato al compimento con la croce e Resurrezione (*Gv* 19,34; 20,22), la porzione di cibo buono (*Lc* 12,42), cioè lo Spirito Santo chiesto con insistenza al Padre (*Lc* 11,13).

Le Chiese di Tradizione apostolica proclamano incessantemente nella loro Liturgia, che Gesù Cristo con lo Spirito Santo ha portato al compimento, alla pienezza, l'Economia paterna concernente noi, il Mistero o il Beneplacito del Padre, pienezza che esse, “nel tempo della Chiesa”, dispiegano abbondantemente nel mondo, tramite la celebrazione liturgica. Facciamo alcuni esempi presi dalla ricca Liturgia bizantina, la quale soprattutto alla festa dell'Ascensione, insiste sul fatto che Gesù Cristo Risorto con lo Spirito Santo con la Resurrezione ha adempito perfettamente tutta l'Economia paterna:

- «Signore, l'Adempitore (*plerōsas*) del Mistero dell'*Oikonomía*, prendendo con te i tuoi Discepoli nel monte degli Ulivi, ti sei alzato ed ecco la saldezza del cielo hai attraversato, Colui che per me sei impoverito come me e sei salito l' di dove non ti sei allontanato»;¹⁰

- «Signore, l'Adempitore (*plerōsas*) del Mistero (*mysterion*) dai secoli nascosto alle nazioni, come Buono (*agathós*), sei venuto con i tuoi Discepoli nel monte degli Ulivi».¹¹

- «L'Adempitore (*plerōsas*) di *Oikonomía* concernente noi, unendo quelle terrestri alle celesti, sei asceso nella gloria, o Cristo Dio nostro, senza però allontanarti, ma restando sempre presente»;¹²

- «O Buono, l'Adempitore (*plerōsas*) del Beneplacito (*eudokía*) del Padre, abbinando quelle celesti a quelle terrestri, sei asceso nella Gloria presso quelle originarie»;¹³

- «Sorgente perenne che sgorga Vita e Luce, potenza creatrice coeterna al Padre, perfetto Adempitore (*hyperkállōs plerōsas*) di tutta l'*Oikonomía* predisposta per la salvezza degli uomini, Cristo, o Dio nostro;...»;¹⁴

⁹ Tenuto conto della teologia biblica dell'A.T. e del N.T. la definizione del Regno di Dio potrebbe essere: «Il Regno divino è la pace e la salvezza. Esso è la condizione dove tutti hanno tutto, ed a nessuno alcunché manca mai», Id., *Comprendiamo e celebriamo i Salmi: C. Salmi della regalità divina. Cantici di Sion*, “Doxologia” 11, Roma 1994, p. 519.

¹⁰ *Stichirí* 5, *Vespro, Ascensione*, in *Anthológion G'*, Roma 1980, p. 508; *Penticostar*⁶, Bucureñti 1988, p. 247.

¹¹ *Gloria della Litia, Ascensione*, in *Anthológion G'*, p. 511; *Penticostar*⁶, p. 250.

¹² *Kontákion, Ascensione*, in *Anthológion G'*, p. 522; *Penticostar*⁶, p. 256.

¹³ *Stichirí* 1, *Vespro, Sabato, Settimana 6 dopo Pasqua*, in *Anthológion G'*, p. 534; *Penticostar*⁶, p. 265.

- «Non perché avesti bisogno di un aiuto, ma compiendo (*telón*) un'ineffabile *Oikonomía*, dopo aver pregato, hai fatto risorgere il morto di quattro giorni, o Onnipotente»;¹⁵

- «La pienezza (*pleróma*) della Legge e dei Profeti tu stesso essendo, o Cristo il Dio nostro, l'Adempitore (*plerósas*) di tutta la paterna *Oikonomía*, riempi (*pleróson*) di gioia e di letizia i nostri cuori, sempre, ora, ed eternamente, e nei secoli dei secoli. *Amén.*».¹⁶

¹⁴ *Quinta preghiera, Vespro della Genuflessione, Lunedì dopo Pentecoste (Lunedì dello Spirito Santo)*, in *Anthológion G'*, pp. 635-636; *Penticostar'*, pp. 332-334.

¹⁵ *Tropario 1, Ode 4, Mattutino, Sabato di Lazzaro, Anthológion B'*, Roma 1974, p. 947; *Trioduß*, București 1986, p. 453.

¹⁶ *La Divina Liturgia del Padre nostro nei Santi, Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, pp. 144-147.

GESÙ CRISTO, LA PIENEZZA DELLA RIVELAZIONE DEL MISTERO

Sabin FĂGĂRAȘ OSBM

REZUMAT: *Isus Hristos, plinătatea Revelării Misterului.* Apostolul Pavel subliniază faptul că bogatul conținut al marelui Mister al lui Dumnezeu nu se reduce la Planul dumnezeiesc veșnic de mântuire (*Ef* 3,11), tăcut, necunoscut în vechime dar la plinirea vremii revelat, manifestat, dar se identifică cu Persoana care împlinește Planul dumnezeiesc, adică cu Isus Hristos în întruparea sa istorică (*Col* 1,27; 1 *Tim* 3,16). Așa că revelarea, proclamarea și manifestarea Misterului-Hristos începe să se realizeze cu nașterea din Spiritul Sfânt și din Fecioara Maria, ajungând la plinătatea revelării cu învierea Răstignitului. Spiritul Sfânt realizează plinătatea Revelării Misterului-Hristos în Iconomia istorică manifestând pe Isus Hristos prin Înviere, înainte de toate, ca Mesia-Hristos, ca Domn și Mântuitor (*Fap* 5,31), ca Fiul lui Dumnezeu (*Rm* 1,3-4) și ca Domn și Mesia (*Fap* 2,36). După ce plinătatea Revelării Misterului a fost realizată în Isus Hristos, a căuta, dori sau cere de la Dumnezeu apariții, mesaje sau revelații ca în Vechiul Testament, înseamnă a ignora plinătatea Revelației păstrată de Biserica lui Dumnezeu și transmisă în lungul lanțului Tradiției dumnezeiești, cu riscul de a crede în păcălelile Ispitorului sau în halucinațiile oamenilor.

A differenza dei misteri ellenistici che erano indicibili e segreti, il Mistero divino una volta nascosto, ignoto agli uomini delle altre generazioni e “adesso” rivelato ai santi Apostoli e Profeti per opera dello Spirito Santo (*Ef* 3,5), non rimane il “segreto” ai pochi iniziati,¹ ma è destinato ad essere conosciuto e celebrato, “missionarizzato” nella predicazione apostolica: proclamato (*kataggéllō*) ai Corinzi (1 *Cor* 2,1), parlato (*laléō*) come deve (*Col* 4,3), evangelizzato (*euaggelizōmai*) alle nazioni (*Ef* 3,8) e illuminato (*phōtízō*) a tutti (*Ef* 3,9), manifestato (*phanerōō*) e notificato (*gnōrízō*) a tutte le nazioni pagane (*Rm* 16,26), proclamato (*kataggéllō*) e insegnato (*didáskeō*) a ogni uomo (*Col* 1,28).²

Paolo indica che il ricco contenuto del Mistero di Dio, che è anche il Mistero di Cristo (*Col* 4,3; *Ef* 3,4) nel suo Corpo formato dai Gentili e dai Giudei (*Ef* 3,6), è «il Mistero, Cristo in voi» (*Col* 1,27), è Cristo nella sua Incarnazione storica (1 *Tim* 3,16), è Cristo in cui stanno nascosti tutti i Tesori della Sapienza e della conoscenza (*Col* 2,2-3), è

¹ La *disciplina arcani*, uso di non parlare agli estranei dei riti sacri e dei dogmi della fede e di partecipare i catecumeni solo alla prima parte della Messa fino all'Offertorio, ebbe vigore nella Chiesa antica, specialmente dal secolo 2^o al 5^o, nell'ambiente del catecumenato per motivi pedagogici, per «non dare le realtà sante ai cani e non gettare le perle davanti ai porci» (*Mt* 7,6), cf. F. Oppenheim, art. *Arvano*, in *Enciclopedia Cattolica* 1(1948) 1793-1797.

² La Sapienza non nasconde le sue ricchezze (*Sap* 7,13). È meglio nascondere la stoltezza e non il tesoro della Sapienza (*Sir* 41,14-15). Nulla resta nascosto, tutto sarà svelato, nulla sarà segreto, tutto sarà conosciuto (*Mt* 10,26; *Mc* 4,22), anche i misteri e segreti dell'iniquità umana (1 *Tim* 5,24-25).

l'incommensurabile ricchezza di Cristo evangelizzato alle nazioni (*Ef* 3,8), è la multiforme Sapienza di Dio (*Ef* 3,10). Così che la manifestazione del Mistero divino corrisponde con la rivelazione, manifestazione, proclamazione, annunciazione di Gesù Cristo, «il Mediatore e la Pienezza (*plenitudo*) dell'intera Rivelazione» (DV 2). Prefigurata dallo Spirito di Dio con le preparazioni e anticipazioni dell'A.T., la Rivelazione di Cristo-Mistero inizia a compiersi con la nascita dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria nella Vita storica, e arriverà alla pienezza con la Resurrezione del Crocifisso per opera dello Spirito Santo.³ Con la predicazione apostolica la pienezza della Rivelazione di Cristo-Mistero, realizzata con la Resurrezione e la Pentecoste, si estende, si prolunga nello spazio e nel tempo della Chiesa, nella storia degli uomini.

La Liturgia bizantina insiste proclamando che il divino, paterno, eterno, antico e vero Consiglio (*boulè*) dell'Altissimo, il divino, eterno, tremendo e grande Mistero prima ignoto agli Angeli e dai secoli nascosto, inizia a rivelarsi con l'Annunciazione alla sola Pura, la SempreverGINE Maria, e continua a manifestarsi con la Nascita secondo la carne del Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, la santa Teofania, la Trasfigurazione e Resurrezione:

- «Oggi è l'inizio della nostra salvezza e la manifestazione (*phaneròsis*) dell'eterno Mistero (*mysterion*): il figlio di Dio diviene il Figlio della Vergine e Gabriele evangelizza la grazia. Anche noi insieme a lui gridiamo alla Madre di Dio: Gioisci, o piena di grazia, il Signore sta con te»;⁴

- «L'eterno Mistero (*mysterion*) è svelato (*anakalyptó* = alzare, togliere il velo) oggi, il Figlio di Dio diventa Figlio dell'Uomo affinché prendendo parte del peggiore, renda me partecipe del migliore. Ingannato fu Adamo allora e desideroso di essere Dio, non fu, ma Dio diventa uomo affinché Adamo diventi Dio»;⁵

- «Il Mistero preordinato prima dei secoli dal Padre e dai Profeti preannunciato, negli ultimi tempi si è manifestato: Dio si fece uomo prendendo corpo dalla Vergine. Il Non-nato volontariamente nasce. L'Esistente prende esistenza. Il Re di Israele, Cristo, arriva!»;⁶

- «Il Mistero (*mysterion*) da secoli nascosto ed agli Angeli sconosciuto, per te, o Madre di Dio, a quelli della terra è stato manifestato (*phaneróó*): Dio incarnato, con unione

³ Per la Resurrezione di Cristo come "suprema Rivelazione" vedi R. Lavatori, *L'Unigenito del Padre. Gesù nel suo mistero di «Figlio»*, Bologna 1983, pp. 421-423. Gesù Cristo nostro Signore, in forza della sua qualità di Figlio possiede la piena, perfetta ed esclusiva conoscenza (*epígnosis*) e rivelazione (*apokálypsis*) del Mistero suo e del Padre suo (*Mt* 11,27; *Lc* 10,22). Con i suoi fatti e detti veduti (*horáó*) e uditi (*akoió*) dagli Apostoli, Cristo l'Icona del Padre, pienamente manifesta sul suo Volto la realtà del Padre e realizza nella storia la pienezza della Rivelazione e della salvezza desiderata ma non posseduta dai molti profeti, re e giusti (*Mt* 13,16-17; *Lc* 10,23-24), cf. Id., *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, Bologna 1985, pp. 63-68.

⁴ *Tropario, Vespri, Annunciazione*, in *Anthologion B'*, Roma 1975, p. 1519; *Mineiul pe Martie*⁵, București 1977, p. 190.

⁵ *Gloria, Lodi, Mattutino, Annunciazione*, in *Anthologion B'*, p. 1530; *Mineiul pe Martie*⁵, p. 205.

⁶ *Stichiră 1, Lodi, Mattutino, Prefesta di Natale (23 dicembre)*, in *Mineiul pe Decembrie*⁵, București 1975, p. 350.

senza mescolanza, ha sopportato per noi la Croce volontariamente, per essa ha risuscitato il Protoplasmato ed ha salvato dalla morte le anime nostre»;⁷

- «Il monte un tempo tenebroso e fumigante ora è onorato e santo, poiché su di esso i tuoi piedi sono postati, o Signore. Con la tua tremenda Trasfigurazione, il Mistero (*mystérion*) prima dei secoli nascosto, negli ultimi giorni (*eschátôn*) è stato manifestato (*phaneróô*) a Pietro, Giacomo e Giovanni».⁸

Sulle orme di Paolo che parla della “Sapienza di Dio nascosta nel Mistero”, non conosciuta a nessuno dei principi di questo secolo (1 *Cor* 2,7-8), ma rivelata solo ai credenti per mezzo dello Spirito che conosce i segreti di Dio (vv. 10-11), la Liturgia bizantina insiste anche sulla segretezza del Mistero di fronte ai nemici di Dio.⁹ All’inizio Dio svela il tremendo Mistero solo all’Arcangelo Gabriele nel cielo e alla SempreverGINE Maria e beato Giuseppe sulla terra. Il Nemico, il Principe di questo secolo (*Gv* 12,31; 14,30), l’iniziatore della corruzione e delle tenebre non ignora gli eventi umani della vita storica di Gesù Cristo ma rimane nell’ignoranza, illusione ed inganno in riguardo al loro senso salvifico.¹⁰

Gesù Cristo messo a morte nella carne (1 *Pt* 3,18), in forza della sua “Resurrezione della carne” è entrato nella pienezza della Vita divina, nella Vita abbondante (*Gv* 10, 10) che è lo Spirito Santo, diventando come uomo «corpo spirituale» (1 *Cor* 15,44) liberato dalla schiavitù della corruzione (*Rm* 8,21; cf. *Sal* 16,10; *At* 2,31-32; 13,35-37), e «Spirito vivificante» (1 *Cor* 15,45), Fonte vivificante degli altri (1 *Cor* 15,22; cf. *Rm* 5,12-19). Risorto nello Spirito (1 *Pt* 3,18), Gesù è glorificato nello stesso Spirito Santo (*Gv* 16,14), è manifestato, rivelato dallo Spirito Santo con la Resurrezione anzitutto come Cristo-Messia, come Figlio di Dio e come *Kýrios kai Christós*, Signore e Messia. Questa è la pienezza della Rivelazione del Mistero nell’Economia storica.

La Resurrezione è la proclamazione, la rivelazione di Gesù Risorto come Cristo-Messia, l’Unto, come il Re messianico che biblicamente indica il Salvatore del Popolo suo la casa d’Israele (*At* 13,23), come «Principe o guida (*arbhégás*) e Salvatore» (*At* 5,31) del nuovo popolo, lo stesso popolo d’Israele di cui Mosè in altri tempi fu già suo «principe (*arbhón*) e liberatore» (*At* 7,35). Resistendo alla tentazione contro la sua regalità nel deserto (*Lc* 4,7) e sulla Croce (*Lc* 23,37), con la Croce e dalla Croce, attraverso la sua Resurrezione, annunciata già profeticamente da David (*At* 2,30-31), il Messia sul quale riposa lo Spirito (*Is* 42,1), il Re degli Ebrei (*Lc* 23,3.38), ha occupato il trono di David padre suo e regna in

⁷ *Theotokíon (Dogmatica)*, Tono 4, in *Anthológion A'*, Roma 1967, p. 321; *Octoib Mare*⁶, București 1975, p. 286.

⁸ *Stíchirâ 4, Vespro, Trasfigurazione*, in *Anthológion D'*, Roma 1968, p. 957; *Mineiul pe August*⁶, București 1989, p. 66.

⁹ «Del tuo mistico convito, o Figlio di Dio, rendimi oggi partecipe, poiché non svelerò il Mistero ai tuoi nemici, né ti darò il bacio di Giuda, ma come il ladrone ti prego: ricordati di me, o Signore, nel tuo Regno», *La Divina Liturgia del Padre nostro nei Santi, Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, pp. 130-131.

¹⁰ Cf. *Tropario 1, Ode 4, Canone di Giuseppe, Mattutino, Domenica dopo Natale*, in *Mineiul pe Decembrie*⁵, p. 450. «Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères (*mystéria*) retentissants qui furent accomplis dans le silence de Dieu», s. Ignace d’Antioche, *Aux Éphésiens* 19,1, in *Sources Chrétiennes* 10 bis, Paris 1969, pp. 74-75.

eterno (Lc 1,32-33)¹¹ con il Padre e lo Spirito Santo, beneficiando con il Dono dello Spirito (At 2,33) gli uomini chiamati ad essere «conintronizzati» (Ef 2,6) ed a «conregnare» (2 Tm 2,12) con Lui.

Pure essendo il Figlio di Dio coeterno,¹² prima che il mondo fosse (Gv 17,5), con la terza nascita dalla morte nella Resurrezione (At 13,23.33; Eb 1,5; cf. Sal 2,7), il Risorto è stato costituito, manifestato, rivelato dallo Spirito Santo a partire dalla Resurrezione, come Uomo vero dalla stirpe di David e come Dio vero, essendo «dichiarato (*horizō*) Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santità dalla Resurrezione dai morti: Gesù Cristo il Signore nostro» (Rm 1, 4). Il Figlio di David (Mt 1,1; Mc 12,35-37), generato nella carne dal seme della Casa di David (Rm 1,3), il Germoglio, il Ramoscello spuntato dalla Radice di Iesse, sul quale riposa lo Spirito di Dio (Is 11,1-2), è dichiarato dal Padre «il Figlio mio» al Battesimo (Lc 3,22), dichiarazione messa in dubbio dal Tentatore due volte nel deserto (Lc 4,3.9). È dichiarato di nuovo «il Figlio mio» alla Trasfigurazione (Lc 9,35), dichiarazione di nuovo messa in dubbio due volte al tempo (*kairós*) stabilito da Dio (Lc 4,13b), la Croce (Lc 23,35.39).

Il tempo della Croce con quale si inizia il “tempo fondatore” della Resurrezione, è il “tempo della filiazione” divina e della “fraternità” umana.¹³ È il “tempo della fraternità” umana perché il Figlio l'ultimo e definitivo messaggero del Padre inviato dopo i servi, i profeti e i sapienti (Mt 21,33-39), il compimento della Legge e dei Profeti, è rifiutato dai suoi e in Lui è rigettato anche il Padre. Crocifisso rimane nella “fraternità universale” con gli uomini con il “sacrificio di comunione”, il “perdono”. Come “rappresentante” e non

¹¹ Cf. J. Caba, *Cristo, mia speranza, è risorto. Studio esegetico dei «vangeli» pasquali*, Milano 1988, pp. 370-374; F.-X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*¹¹, Paris 1982, pp. 89-96; J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, pp. 367-390.

In Gesù Cristo Risorto intronato alla destra del Padre nei cieli come Testa di tutto il creato (Ef 1,20-22; 1 Pt 3,22), Dio adempie la profezia messianica di David dal Sal 109,1, LXX: «Parlò il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici come sgabello ai tuoi piedi», come testimonia Pietro nel discorso alla folla nel giorno di Pentecoste (At 2,29-36).

¹² L'espressione “figlio di Dio” nell'uso biblico è attribuita con sfumature differenti a diverse persone: gli angeli (Gb 1,6; 38,7), il popolo di Israele (Es 4,22; Os 11,1) e i suoi componenti (Dt 14,1; 32,19), il re (2 Sam 7,12-14; 1 Cr 17,12-14; Sal 2,7; 89,27), gli uomini con filiazione adottiva (Mt 5,9.45; Lc 6,35) e in un modo esclusivo come Monogenito del Padre (Gv 1,14.18) a Gesù Cristo, cf. J. Caba, *op. cit.*, pp. 374-380. Gesù Cristo è Figlio di Dio da sempre, prima e al di sopra del divenire nella storia. L'incarnazione storica “nasconde” in un certo modo la sua dignità filiale senza distruggerla. La Resurrezione, più profondamente di quanto il Battesimo nel Giordano o la Trasfigurazione, dichiara, esplicita, manifesta totalmente Gesù Cristo come Figlio di Dio anche nella sua umanità, cf. R. Lavatori, *Il mistero di Cristo. Itinerario di fede nella figura e l'opera salvifica di Cristo*, Bologna 1988, pp. 88-89. Id., *L'Unigenito del Padre. Gesù nel suo mistero di «Figlio»*, cit., pp. 426-428.

¹³ Cf. G. Lafont, *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monferrato 1992, pp. 63-80.131-175. Contrario alle ingiurie dei “passanti” e ai sarcasmi dei sommi sacerdoti, degli scribi e degli anziani, che volevano che Gesù discendesse dalla Croce per riconoscere la sua filiazione divina e la messianità (Mt 27,39-44), il centurione romano, un pagano che non aveva nulla a che fare con “Giuda e Gerusalemme”, legge sul Cristo morto sulla croce la sua filiazione divina e confessa: «Veramente quest'uomo era il Figlio di Dio» (Mc 15,39), cf. pp. 70-71.

“sostituito”, continua a intercedere per coloro che lo crocifiggono e sceglie la sovrabbondanza del dono, il “Perdono”, essendo “per il Dono”, lo Spirito del Padre e suo donato con la Resurrezione, chiedendo al Padre: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). È il “tempo della filiazione” divina, perché il Figlio con il “sacrificio di comunione” che è anche il “sacrificio per il peccato”, si abbandona totalmente al Padre, perseverando nella preghiera, nella dossologia e nell’invocazione del Nome paterno «Padre, nelle mani tue, io affido lo spirito mio» (Lc 23,46). Il Padre nel silenzio accetta la morte filiale di Gesù e risponde manifestando la sua Paternità, non con salvezza della morte all’ultimo minuto, ma con la Resurrezione, in Potenza (*dynamis*) divina che è lo Spirito della santità (Rm 1,4), per la terza volta, per l’eternità, definitivamente, irreversibilmente, confermando la filiazione divina e umana del Signore risorto.

Quindi la solenne dichiarazione del Padre che l’Uomo Gesù, il Re davidico Cristo-Messia, il Signore nostro (Rm 1,4), è anche “il Figlio suo”, la piena rivelazione di Gesù Cristo-Mistero, delle sue due paternità (di David e di Dio), due filiazioni (secondo la carne e secondo lo Spirito di santità) e due messianità-regalità (umana e divina), avviene con la Resurrezione ad opera dello Spirito Santo.¹⁴

La messianità di Gesù, costituito Messia, glorificato come Cristo (At 2,36) attraverso la Resurrezione, e la sua filiazione divina, dichiarato Figlio di Dio in potenza (Rm 1,4; At 13,33) dalla Resurrezione dei morti, trova la sua sintesi nella Rivelazione con la Resurrezione, del «Nome che sta sopra ogni altro nome» (Fil 2,9), del nome di *Kýrios*-Signore dei vivi e dei morti (Rm 14,9).¹⁵ Questo è l’apice della Rivelazione di Cristo-Mistero. In verità, inchiodato e ucciso sulla croce (At 2,23), trono di misericordia, risorto dalla tomba essendo esclusa la corruzione della sua carne (At 2,24.31-32) ed innalzato alla destra di Dio con l’effetto dell’effusione dello Spirito Santo (At 2,33), l’Uomo Gesù Risorto è rivelato, restando intatta la sua Umanità, quello che come “essere” o “persona” sussisteva eternamente con il Padre e come il Padre: *Kýrios* (At 2,36), ossia *JHVH*,¹⁶ il Signore, il Vivente eterno che si rivelò a Mosè dal Roveto ardente (Es 3,14), Roveto che per i Padri molte volte è simbolo di SempreverGINE Maria Madre di Dio. Questa realtà è rivelata da Pietro, nella formula conclusiva del suo *kérygma* pentecostale: «con certezza dunque

¹⁴ Per i commenti al difficile e ricco testo di Rm 1,1-4, (da leggere sempre con Lc 1,35), vedi: T. Federici, *Testi trinitari del N.T.*, “Doxologia” 7, Roma 1993, pp. 26-57; J. Schmitt, art. *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse*, in DBS (*Dictionnaire de la Bible - Supplément*) 10(1985) 502-503; M.E. Boismard, *Costitué Fils de Dieu (Rm 1,4)*, in *Revue Biblique* 60(1953) 5-17; H. Schlier, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, pp. 53-68.

¹⁵ Per i titoli di Figlio, Figlio di Dio e Signore vedi anche il consistente studio di R. Lavatori, *L’Unigenito del Padre. Gesù nel suo mistero di «Figlio»*, cit., spec. pp. 127-144. Gli evangelisti usano in modo corrente prima della Resurrezione il nome cristiano *ho Kýrios*, per Gesù Cristo, cf. Mt 21,3; Mc 11,3; Gv 4,1; 6,23; 11,2; Lc 1,43; 2,11. La motivazione di questo uso sta nel fatto che gli eventi narrati dopo la Resurrezione, a causa della Resurrezione, nella luce della Resurrezione, nella “lettura *Omega*”, acquistano il loro significato più profondo, avendo valore di anticipazione e prefigurazione dei tempi della e dopo Resurrezione.

¹⁶ Nei LXX, *Kýrios* è attestato di circa 9000 volte, nella grande maggioranza dei casi (circa 6000) traducendo il nome ebraico di Dio, la tetragramma *JHVH*, cf. H. Bietenhard, art. *Signore/Kýrios*, in *Dizionario dei concetti biblici del N.T.*, 1758-1759.

conosca l'intera casa d'Israele che sia *Kýrios* sia *Christós* fece (*ποιέó*) Dio questo Gesù che voi crocifiggeste» (*At* 2,36). “Dio fece” dunque impose, rivelò, manifestò, rese evidente per sempre davanti agli uomini, il Crocifisso risorto come *Kýrios* e come *Christós*. Simile, per fare un esempio, ad un re che ad un certo momento proclama e manifesta che il principe ereditario, finora sconosciuto ai suoi sudditi, è associato in modo adeguato e funzionale, a titolo di re, che in fondo era per nascita legittima.¹⁷

Che Gesù Cristo è il *Kýrios* in quanto è il Risorto, è un motivo che corre per tutto il N.T., e presuppone in chi lo porta un grado pari a quello del Dio Vivente, parità che non porta pregiudizio al monoteismo, ma lo conferma. Nel N.T., di fronte ai molti dèi e molti signori (1 *Cor* 8,5) nel cielo e sulla terra, è contrapposto l'Unico Dio, Padre e l'Unico Signore, Gesù Cristo (1 *Cor* 8,6; *Ef* 4,5-6; *Fil* 2,9-11), l'Agnello risorto che come è Dio Padre (1 *Tm* 6,15) è anche Lui, Signore dei signori e il Re dei re (*Ap* 17,14; 19,16).¹⁸

Quello che il Padre rivelò parzialmente, nei tempi antichi per mezzo dei Profeti (*Eb* 1,1), nella pienezza dei tempi fu portato al compimento nella rivelazione di tutta la Verità-Cristo, mediante “un Figlio” (*Eb* 1,2), il Verbo incarnato e lo Spirito della Verità (*Gv* 16,13). Ora, con l'Unzione (*chrísma*) ricevuta dal Santo (1 *Gv* 2,20.27), il Consolatore, lo Spirito Santo inviato dal Padre nel Nome del Figlio, ci insegna, ci ricorda e ci guida nella comprensione ed approfondimento della pienezza della rivelazione operata in Cristo (*Gv* 14,26; 16,12-15). Ora il Padre «è diventato in un certo senso muto, non avendo più nulla da dire», da rivelare.¹⁹ Dopo la Resurrezione e Pentecoste, dopo che la pienezza della Rivelazione è stata compiuta in Cristo-Mistero rivelato nello Spirito Santo, cercare, desiderare, chiedere da Dio visioni, apparizioni, parole, messaggi o rivelazioni come nell'A.T., significa ignorare la Pienezza custodita nella Chiesa, il Tesoro trasmesso nell'universo simbolico della divina Tradizione, significa cercare cose sterili e non tenere alta la Parola di Vita, con il rischio di correre e faticare invano (*Gal* 2,2; *Fil* 2,16). Significa abbandonare la Via sicura, la Via e la Verità e la Vita (*Gv* 14,6), e mettersi nel pericolo di cadere negl'inganni del Tentatore o delle allucinazioni degli uomini e rendere vana la fatica degli Apostoli (1 *Ts* 3,5).

¹⁷ Cf. T. Federici, *Testi trinitari del N.T.*, cit., pp. 75-76; J. Schmitt, art. *Prédication apostolique*, in DBS 8(1972) 259-261; F.-X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*¹, cit., pp. 96-108.

¹⁸ Cf. W. Foerster, art. *Kýrios*, in *Grande Lessico del N.T.* (Kittel), 5(1969) 1470-1471. La possibilità d'attribuire a Gesù Cristo Risorto il nome *Kýrios*-Signore, riservato nell'A.T. a Dio Padre *JHVH-Kýrios* senza portare pregiudizio al monoteismo, si motiva nel senso che il nome *Kýrios*, è nome “teologico” che indica il Mistero inaccessibile di Dio, impossibile da razionalizzare in categorie umane, ma è anche nome “economico”, nel senso che indica Dio rivelato nella storia degli uomini, Dio nel rapporto con il mondo, cf. J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., p. 389.

¹⁹ Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* 2,22, in *Obras completas*, Burgos 1959, p. 608.

MARTIN HEIDEGGER,
***Parmenide*, Traducere din germană**
de Bogdan Mincă și Sorin Lavric.
Humanitas, București, 323 pagini

Prelegerea ținută de Heidegger la Universitatea din Freiburg în semestrul de iarnă 1942-1943 este dedicată, cel puțin prin numele său, gândirii unuia dintre presocraticii Parmenides. De fapt, Parmenide este punctul de plecare al unui demers prin care este pus în fața noastră faptul de „a gândi ceea ce este adevărat” adică acel ceva care a fost experimentat ca fiind „adevărat în însuși esența sa”, adevăr care „precedă întreaga istorie ulterioară și, prin aceasta o anticipează”. Argumentele invocate de către Heidegger în favoarea alegerii lui Parmenide nu țin de considerente de ordin cronologic (gânditorul grec fiind unul dintre primii gânditori cunoscuți) ci de ordin inaugural (acel ceva gândit de către Parmenide este „incipientul” care „se dăruie pe sine în chip expres fiecărei epoci” și prin aceasta „se află înaintea a tot ceea ce stă să vină”). Dar pentru ca acel ceva gândit de către Parmenide să se arate în limbă este potrivit să avem un raport autentic cu acest gânditor. Modul în care este formulată gândirea lui Parmenide este în versuri (se vorbește de „poemul doctrinar”), versuri care conțin cuvântul unei zeițe numite „adevăr”. Toate aceste «informații» despre felul în care Parmenide își expune gândirea nu fac decât să rateze întâlnirea cu acel ceva către care dorește să ne conducă, adică *ființa*. Gândirea așa cum se manifestă ea astăzi gândește doar *ființarea* studiindu-i diferitele «domenii

particulare, nivelurile de organizare și aspectele ei specifice», o gândire care stăpânește și domină ființarea. Acest lucru îi este străin gândirii parmenidiene care este «retragere din fața ființei». Această transformare a gândirii face ca pentru gândirea de astăzi acel ceva demn de a fi gândit să fie în afara domeniului său. De aceea, un veritabil efort de re-direcționare a gândirii este pus în scenă de către Heidegger. Punctul de plecare este traducerea, transpunerea cuvântului *aletheia* prin „stare de ne-ascundere” (*Unverborgenheit*), traducere care ne transpune în domeniul și modul de existență specific lumii grecești care l-a rostit. În plus, prefixul *a* indică negarea unei stări, a „stării-de-ascundere”; așadar adevărul «nu este prezent de la sine, ci este obținut prin dispută». Această stare-de-ascundere cu care starea de ne-ascundere este în opoziție ne trimite către un cu totul alt domeniu decât cel al opoziției dintre adevăr și neadevăr (înțeles ca falsitate). Și totuși la greci falsul este *to pseudos*, cuvânt care are o cu totul altă etimologie decât *aletheia* (radicalul *lath* are înțelesul de «a ascunde» și, de asemenea, «a uita»). Această ciudățenie ține de înțelegere modernă a lui *pseudos* ca fals, ca lipsit de adevăr, înțelegere care nu dă seama de esența acestuia «care rezidă în faptul de a expune ceva vederii, ascunzându-l totodată». Această disimulare nu aparține gândirii ci ființării în devenirea lor inerentă. Gândirea este cea care dezascunde, care smulge din starea de ascundere. *Pseudos*-ul grecesc nu este *falsum*-ul latin provenit din verbul *fallere* – a duce la căderea, a face ceva să cadă. Modul acesta de înțelegere a lui *pseudos* își are originea în trăsătura esențială a lumii romane, aceea de a lua în stăpânire și care

și-a pus amprenta asupra felului în care romanii se raportează la ființare. Opusul lui *falsum* este *verum* a cărui înțeles este : «a-și păstra poziția, a rămâne stabil, fapt pentru care este nevoie, desigur, și de o rezistență». Cuvântul grecesc pentru *ver* este *erima* : zid de apărare, încercuire, acoperire, închidere. Astfel ar trebui să stabilim o echivalență între *verum* și *pseudos* ! Această preschimbare suferită de esența lui *aletheia* este anticipată de cea petrecută începând cu Platon și în special cu Aristotel în sânul gândirii grecești : «ceea ce este neascuns poate fi, ca atare, dezascuns pentru om și prin om doar prin aceea că această atitudine a omului, ca dezascundere, „se ține de” ceea ce este neascuns pentru a fi în acord cu el». Pentru Aristotel acest mod de a fi în acord cu și de a se ține de ceea ce este neascuns poartă numele de *homoiosis* – o «corespondență ce dezascunde și aduce la cuvânt ceea ce este neascuns». Așadar *aletheia* devine o adevărată rostire dezascunzătoare la ființarea care se arată. Atât grecesc *homoiosis* cât și latinescul *rectitudo* indică o adevărată enunțului și a gândirii la o stare de lucruri; însă prin această transpunere esența adevărului nu mai este gândită în domeniul dezascunderii ci în cel al adevărului înțeles drept corectitudine, drept punere în siguranță. Adevărul devine ceea ce este cert iar certitudinea este o caracteristică a stărilor sufletești și spirituale ale omului iar falsul un rezultat al unei folosiri incorecte a facultății umane. De acum principala preocupare va fi aceea de a folosi rațiunea corect pentru a ajunge la adevăr (Kant – Critica rațiunii pure) iar

prin înțelegerea adevărului drept orientarea după ceea ce este real (Nietzsche – realul având trăsătură principală voința de putere) «cercul istoriei esențiale a adevărului, înțeles metafizic, s-a închis». Acest cerc exclude tocmai *aletheia*, dominația fiind a lui *veritas*. Această dominație se manifestă de asemenea :

- în modul de înțelegere a omului : *animal rationale* (*zoon* devine *animal* iar *logos ratio*) înlocuiește omul ca «ființare care se ivește pornind din sine însăși și care, în această ivire (*genesis*), are cuvântul în vederea acestei iviri»

- în preschimbarea raportului dintre ființă și om manifestată în tehnică, preschimbare prin care «ființa s-a sustras omului și... omul modern a căzut pradă unei extra-ordinare uitări a ființei»

- în trecerea de la privirea (*thea*) care oferă priveliște ființei («o „luare în primire” a ființării pornind de la un „acord” incipient cu ființa») la cea a «subiectului modern» ce procedează prin calcul, adică a unei ființări care cucerește, atacă prin viclenie și cotopește»

- în regândirea lui *lethe* nu ca «o pură survenire, ci... pornind de la comportamentul omului, în sensul „uitării” de mai târziu»

- în trecerea de la timpul a cărui esență se găsește «în faptul de a lăsa să apară și în faptul de a lua înapoi» la cel pentru care esența este înțeleasă «pornind de la număr»

- în trecerea de la libertatea ca «stare de deschidere» la libertatea a cărei esență este «pusă într-un raport esențial cu „voința” și cu libertatea voinței», așadar un «semn al unei capacități sufletești»

- în regândirea lui *teoria* nu ca «trăsătură fundamentală ființei” ci a

„teoreticului” ca „manifestare a unui subiect uman înzestrat cu facultatea reprezentării” (teoreticul nu mai poate fi adevărat decât de practic, altfel ne mai având un raport cu realitatea)

Toate aceste transformări ale gândirii occidentale își au punctul de survenire în modificarea raportului dintre om și ființare prin orientarea exclusivă a omului către ființare. Acest mod de a gândi nu aparține unui gânditor sau altuia ale căror concepții le punem combinate la fundamentul pe care este așezată deja această gândire. De aceea „gândirea ființei pretinde însă de fiecare dată un *salt* în ceea ce este *lipsit de fundament*, salt prin care părăsim acel tărâm ferm și obișnuit, pe care întâlnim, în primă instanță și de fiecare dată, ființările”. Iar ceea ce este lipsit de fundament ne având nevoie de acesta este ființa; doar ființarea stă în ființare ca pe un fundament. Fiecărei ființări îi este propriu acel ceva liber

(deschisul) în care ființarea este eliberată : ființa însăși. Dar dacă are loc o înstrăinare a omului de *aletheia*, ființa face loc ființării, este pusă pe același nivel cu ființare și ne mai prezentând nici o diferență în raport cu ființarea devine un concept gol. „Deschisul înțeles ca devenire neîncetată a ființării în cadrul ființării” ajunge să fie înțeles „ca acel liber al deschiderii-lămuritoare a ființei”. Depășirea prin gândirea esenței adevărului poate conduce la survenirea, la lămurirea ființei, singura care oferă „ființări un destin și numai unul: cel al apunerii și al intrării într-un lanț de ascunderi îndelungate”.

Toate acestea sunt numai câteva repere pe drumul gândirii (*Wegmarken*) heidegeriene, un drum (*be hodos*) necălăuzit de o vreo metodă ci în-drumat „de către ființarea ce se arată în ea însăși, drum ce trece prin această ființare și există astfel dinainte”.

Marius BOLDOR