

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA

3

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

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Norme redacționale.....	3
William BLEIZIFFER, <i>Alcune considerazioni riguardanti il diritto canonico particolare stabilito o da stabilire dai sinodi delle Chiese sui iuris o con l'intervento della Santa Sede</i> ♦ Câteva considerații cu privire la dreptul canonic particular stabilit sau care poate fi stabilit de sinoadele Bisericilor <i>sui iuris</i> sau prin intervenția Sfântului Scaun	5
William BLEIZIFFER, <i>Pedeapsa cu moartea ca și sancțiune juridică în lumina celor trei teorii ale pedepsei</i> ♦ La pena di morte come sanzione giuridica alla luce delle tre teoreme della punizione	55
Florin Remus BOZĂNTAN, <i>Rolul Sfântului Spirit în viața Preasfintei Fecioare Maria</i> ♦ Le role du Saint Esprit dans la vie de Sainte Vierge	61
Alexandru BUZALIC, <i>Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie</i> ♦ Temps physique, philosophique, théologique et l'éternité	73
Ioan Tiberiu BUZAN, <i>Cercetările teleologice cu privire la avort</i> ♦ Researches regarding the abortion	87

Sabin FĂGĂRAȘ, <i>Le vie della conoscenza di Dio e del suo Mistero</i> ♦ Căile cunoașterii lui Dumnezeu și a Misterului său	99
Sabin FĂGĂRAȘ, <i>I significati del Mistero nella sacra Scrittura e nella Chiesa</i> ♦ Semnificațiile Misterului în sfânta Scriptură și în Biserică	105
Andrei GOȚIA, <i>Dei Filius (Can. 1-4). A Commentary</i> ♦ <i>Dei Filius</i> (can. 1-4). Un comentariu	111
Andrei GOȚIA, <i>Mary mediatrix of all graces</i> ♦ Maria mijlocitoarea tuturor harurilor	117
Sorin MARȚIAN, <i>Textul Noului Testament și critica textuală</i> ♦ Le texte du Nouveau Testament et la critique textuelle	125
Nicoleta MARȚIAN, <i>Implicațiile metodei învățării în cateheză. Relația de comunicare între protagoniștii actului catehetic</i> ♦ Les implications de la méthode d'apprentissage en catéchèse. La relation de communication entre les protagonistes de l'acte catéchétique	133
Nicoleta MARTIAN, <i>Cheminer avec des jeunes couples roumains. Pour une pastorale de l'accompagnement des jeunes couples</i> ♦ Călătorind cu tinerele cupluri române. Pentru o pastorală în sprijinul tinerelor cupluri	141
Anton RUS, <i>Experiența mistică. Considerații teologice</i> ♦ L'esperienza mistica. Considerazioni teologiche	151
Alin TAT, <i>Sinteza filosofiei augustiniene în viziunea lui Etienne Gilson</i> ♦ La synthese de la philosophie augustiniene chez Etienne Gilson.....	161
Recenzii:	
Nicoleta MARȚIAN, <i>Ioan Moldovan, Psihologia vieții religioase</i> , Editura Logos '94, Cluj-Napoca, 2001, 188 p.	177
Simona VUCU, <i>Tobias Hoffmann, Creatura Intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius</i> , Aschendorff Verlag, Münster 2002, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge. Band 60), 356 p.	178
Lista abrevierilor	180

În atenția colaboratorilor revistei noastre

Pentru o mai bună prelucrare a datelor și pentru a putea imprima o periodicitate reală acestei publicații vă adresăm rugămintea ca următoarele D-voastră contribuții – pe care le așteptăm cu cel mai viu interes – să respecte următoarele norme redacționale:

Toate articolele se vor trimite redacției pe suport magnetic (dischetă, CD-ROM), precum și în varianta imprimată.

Articolele vor fi însoțite obligatoriu de un rezumat într-o limbă de circulație internațională.

Pentru alcătuirea aparatului critic vă rugăm să respectați următoarele norme ale revistei:

- numele autorilor se vor scrie cu caractere normale (nu cu majuscule sau capitale mici)
- elementele care compun titlurile publicațiilor (i. e. autor, titlu, locul și anul apariției, pagina) se vor despărți numai prin virgule
- titlurile publicațiilor se vor scrie astfel:
 - titlurile de cărți, volume colective, dicționare, enciclopedii, precum și titlurile revistelor se vor scrie cu caractere normale (fără sublinieri)
 - titlurile articolelor din periodice, dicționare, enciclopedii sau volume colective se vor scrie cu caractere *italic*e (fără ghilimele sau sublinieri)

Cu mulțumiri,
Colectivul de redacție

**ALCUNE CONSIDERAZIONI
RIGUARDANTI IL DIRITTO CANONICO PARTICOLARE
STABILITO O DA STABILIRE DAI SINODI DELLE CHIESE SUI
IURIS O CON L'INTERVENTO DELLA SANTA SEDE.**

In particolare:

**Canoni 29, 30 – ascrizione ad una Chiesa sui iuris;
Canone 78 – potestà del patriarca fuori territorio;
Canoni 102, 106, 107, 110, 111, 113, 122, 124, 125 – sinodo patriarcale,
i canoni concernenti: i sacramenti ed i sacramentali
con riferimenti specifici alla Chiesa Greco-Cattolica Romena**

William BLEIZIFFER

Rezumat. Câteva considerații cu privire la dreptul canonic particular stabilit sau care poate fi stabilit de sinoadele Bisericilor sui iuris sau prin intervenția Sfântului Scaun. În particular: Canoanele 29, 30 – înscriere într-o Biserică sui iuris; Canonul 78 – puterea patriarhului în afara teritoriului; Canoanele 102, 106, 107, 110, 111, 113, 122, 124, 125, – sinodul patriarhal, canoanele privitoare la: sacramente și sacramentale cu referiri specifice la Biserica Greco-Catolică Română. Acest material, după cum o subliniază și titlul, reprezintă doar „câteva considerații referitoare la dreptul particular.....”. Publicat de către Papa Ioan Paul II, în nu prea îndepărtatul 1990, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* începe să aibă vigoare odată cu 1 noiembrie 1991. Începând cu acea dată, toate cele 21 de Biserici sui iuris (așa cum sunt ele definite de can. 27), au la dispoziție un unic instrument juridic, cu ajutorul căruia se reglementează din punct de vedere canonic toate probleme acestor comunități. Este pentru prima dată în istorie când este promulgat un astfel de text legislativ comun tuturor Bisericilor orientale catolice. Astfel, CCEO se alătură celorlalte două texte legislative, *Codex Iuris Canonici* și constituția apostolică *Pastor Bonus*, formând astfel un unic corp de legi pentru întreaga Biserică Catholică. Noul cod, se referă însă și la *disciplina comună* tuturor Bisericilor orientale catolice. Canonul 1 al CCEO, prin folosirea expresiei *omnes et solas Ecclesias orientales catholicas respiciunt* nu lasă nici un spațiu interpretărilor eronate. Dar dacă ar fi fost numai așa, legislatorul suprem ar fi dat posibilitatea unui conflict de lege: Conciliul Vatican II stabilește în Decretul despre Bisericile orientale (OE 5, 6), că aceste Biserici chemate fiind să revină la vechile tradiții, au *dreptul și datoria să se conducă după propriile discipline particulare*. Însă prin prezența can. 1493 „noul Cod se limitează la codificarea disciplinei comune tuturor Bisericilor orientale, lăsând diverselor lor organisme facultatea de a reglementa printr-un *drept particular* toate celelalte materii care nu sunt rezervate Sfântului Scaun” (EV 5/135).

Expresia *drept particular* (sau derivatele acesteia) poate fi întâlnită deseori în canoanele CCEO. Aproximativ 180 de ori se face referință directă la această expresie. În sine, o Biserică sui iuris este o Biserică de *drept propriu*, adică o Biserică autonomă care pe lângă respectarea CCEO se mai conduce și după un cod de legi antic, stabilit de-a lungul secolelor, și care

caracterizează particularitatea rituală (patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar) al acestei Biserici.

În cei peste 300 de ani de existență, Biserica Greco-Catolică din România a celebrat peste 50 de sinoade (particulare, eparhiale, electiv) dar a subliniat propria particularitate în corpul de legi stabilit de cele trei Concilii Provinciale, la care facem dese trimiteri în acest studiu. Nu am făcut nici o trimitere la cel de al Patrulea Conciliu Provincial, desfășurat pe durata a 3 ani (ultima sesiune), deoarece, în virtutea can. 167 § 2, actele acestui Conciliu nu sunt încă publicate. Plecând de la canoanele care fac referință la dreptul particular, am încercat să punem în evidență propria particularitate, propunând justificat un text care ar putea deveni odată cu canonizarea acestuia, un corp de legi particulare.

Autoritatea supremă a fiecărei Biserici *sui iuris* este așadar invitată să „prevadă cât mai repede la publicarea unor norme particulare, ținând cont de tradițiile propriului rit, precum și de dispozițiile Conciliului Vatican II” (Promulgazine del CCEO, EV. 12/518), iar prezentul studiu în ciuda limitelor lui, dorește în acest sens, să fie un punct de plecare în realizarea unui viitor Drept particular pentru Biserica noastră. Propunerile făcute țin cont de cele două direcții subliniate deseori în documentele magisteriale: progres organic și strădania de a reveni la tradițiile strămoșești. Cu un cuvânt: continuitate în noutate.

Premise

Lo scopo di questo lavoro è quello di prendere in considerazione alcuni canoni del CCEO che fanno riferimento esplicito e chiaro al diritto particolare delle diverse Chiese *sui iuris*. Il canone 1493 definisce il diritto comune ma anche quello particolare. Con diritto particolare secondo il § 2. “*s'intendono tutte le leggi, le legittime consuetudini, gli statuti e le altre norme del diritto che non sono comuni né alla Chiesa universale né a tutte le chiese orientali*”.

L'intenzione de legislatore, in conformità al Concilio Vaticano II, è quella di conservare “salve ed integre le tradizioni di ogni chiesa particolare o rito e ugualmente essa vuole adattare il suo tenore di vita alle varie necessità dei tempi e luoghi”¹ (OE 2). Il codice orientale non è né un complemento né un'appendice del CIC, ma è un codice comune alle ventuno chiese cattoliche orientali. Con l'entrata in vigore del Codice “sono abrogate tutte le leggi di diritto comune o di diritto particolare che sono contrarie ai canoni del Codice...” (can. 6. 1°), e “le Chiese Orientali (Cattoliche) con i loro organismi che hanno come fine il fine stesso della Chiesa, devono avere quindi la facoltà di creare, se sarà conveniente e sempre in conformità con il diritto comune, un diritto particolare più confacente e più efficace per il bene delle singole Chiese (Orientali Cattoliche)”². Perciò ogni Chiesa è invitata a provvedere affinché sia codificato il proprio diritto particolare che metta in risalto le caratteristiche più specifiche che le sono proprie. Allo stesso tempo si deve

¹ EV. 1/458.

² Nuntia 26, 107-108.

provvedere anche ad un aggiornamento e adattamento della propria disciplina alle normative del codice comune.

Nel CCEO la voce “diritto particolare” ricorre circa 180 volte³. Non sono prese nel computo i riferimenti alle norme liturgiche. Il presente lavoro prende in considerazione soltanto un piccolo numero di questi canoni. Si tratta più precisamente dei canoni che rinviano al diritto particolare nei seguenti casi:

- a) titolo II, cap. I., L'ascrizione ad una Chiesa Sui Iuris, can. 29 e 30;
- b) titolo IV, cap. II., Diritti e doveri dei patriarchi, can. 78; e,
- c) titolo IV, cap. II., Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale;
- d) titolo XVI, Il culto divino e specialmente i sacramenti.

Questo studio, lontano da essere esaustivo o completo, è semplicemente un punto di partenza e rappresenta un tentativo di mettere in risalto diverse proposte per la futura realizzazione di un diritto particolare della Chiesa Greco-cattolica romana ed in genere per le sole Chiese Cattoliche Orientali. Ricordiamo che conformemente alle disposizioni del CCEO, l'autorità competente nel stabilire il diritto particolare della nostra Chiesa è il Consiglio dei Gerarchi, o in altri casi, come si vedrà lungo questo lavoro, la Santa Sede. Il can. 167 § 2, chiarisce la modalità di valida promulgazione delle norme di diritto particolare stabilite in questo organismo superiore della nostra Chiesa: *le leggi e le norme non possono essere promulgate validamente prima che il Metropolita abbia avuta un'informazione scritta dalla Santa Sede, che attesti la ricevuta degli atti del consiglio...*

Presentiamo dunque la nostra opinione su alcuni canoni che fanno riferimento al diritto particolare. Le proposte sono fatte rispetto a due principi: quello della continuità con la propria legislazione sancita nei precedenti Sinodi eparchiali; quello dell'adattamento (aggiornamento entro i limiti concessi) alle condizioni spazio temporali della nostra Chiesa.

Can. 29

§ 1. Il figlio che non ha ancora compiuto il quattordicesimo anno di età, col battesimo è ascritto alla Chiesa sui iuris a cui è ascritto il padre cattolico; invece solo la madre è cattolica oppure se entrambi i genitori lo richiedono con volontà concorde è ascritto alla Chiesa sui iuris a cui la madre appartiene, salvo restando il diritto particolare stabilito dalla Sede Apostolica.

§ 2. Se invece il figlio, che non ha ancora compiuto il quattordicesimo anno di età:

1° è nato da madre non sposata, viene ascritto alla Chiesa sui iuris a cui appartiene la madre;

2° è di genitori ignoti, è ascritto alla Chiesa sui iuris alla quale sono ascritti coloro alle cui cure è legittimamente affidato; se però si tratta di padre e madre che lo adottano si applichi il § 1;

3° è di genitori non battezzati, è ascritto alla Chiesa sui iuris alla quale appartiene colui che si è assunto la sua educazione nella fede cattolica.

³ G. Nedungatt, Presentazione del CCEO. EV. 12, 890, e Ivan Žužek, *Qualche nota circa lo “Jus particolare” nel CCEO*, in Kuriakose Bharanikulangara (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Libreria editrice Vaticana, 1995, 45-48.

Il canone, per diritto comune regola l'ascrizione del minore alla Chiesa *sui iuris* del padre. Acanto al principio della prevalenza del padre in materia di ascrizione del figlio minore, il canone contiene anche due privilegi che riguardano la Chiesa alla quale appartiene la madre: 1). quando solo la madre è cattolica, e 2). quando ambi i genitori di comune accordo richiedono, il figlio viene ascritto alla Chiesa della madre. Queste due eccezioni sono praticabili "salvo restando il diritto particolare stabilito dalla Sede Apostolica". E' dunque di competenza della Santa Sede stabilire il diritto particolare (*ius speciale* e *ad tempus*) per un certo territorio o provincia ecclesiastica, quando particolari circostanze lo richiedono. In questo caso l'unica autorità per stabilire il diritto particolare è solo la Sede Apostolica.

Can. 30

Qualsiasi battezzando che abbia compiuto il quattordicesimo anno di età, può scegliere liberamente qualunque Chiesa sui iuris alla quale viene ascritto ricevendo in essa il battesimo, salvo restando il diritto particolare stabilito dalla Sede Apostolica.

Per diritto comune il battezzando che ha compiuto il quattordicesimo anno di età può liberamente scegliere la Chiesa in cui riceva il battesimo e sia ascritto. Questa libertà di scelta per ragioni solide può essere limitata dalla Santa Sede, la quale è competente nel stabilire un diritto particolare. Si deve prendere in considerazione soprattutto il caso di quei territori dove si ha la tendenza di abbandonare le diverse Chiese orientali cattoliche, per passare a quella Latina. Per diritto particolare si può limitare la libertà del battezzando, in favore della Chiesa del padre, con lo scopo di salvaguardare la conservazione della Chiese Orientali Cattoliche. Come per il can 29 §1, anche in questo caso l'unica autorità per stabilire il diritto particolare è solo la Sede Apostolica.

Un tale battezzando può essere inteso anche come catecumeno. In questo senso il diritto comune prevede una serie di diritti che sorgono dal suo proprio stato: *piena libertà di iscriversi a qualunque Chiesa sui iuris a norma del can. 30*, (can. 588), diritto di essere preservato da eventuali costrizioni nell'abbracciare la Chiesa, (can. 588, 586 e 1465), diritto alle esequie ecclesiastiche (can. 875), diritto di intentare processo (can. 1134).

Can. 78

§ 1. La potestà che compete al Patriarca a norma dei canoni e delle legittimi consuetudini, sui Vescovi e su tutti gli altri fedeli cristiani della Chiesa a cui presiede, è ordinaria e propria; ma è così personale che egli non può costituire un Vicario per l'intera Chiesa patriarcale, oppure delegare la sua potestà a qualcuno per la totalità dei casi.

§ 2. La potestà del Patriarca può essere esercitata validamente soltanto entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale, a meno che non consti diversamente dal diritto comune o particolare approvato dal Romano Pontefice.

Il Patriarca come “padre e capo” della Chiesa a cui presiede ha una potestà ordinaria, propria e non delegabile integralmente su tutto il popolo affidato alle sue cure. Il principio della territorialità è ben visibile, così come egli fu stabilito dai canoni o dalle legittime consuetudini.

Il § 2. recita che la potestà del Patriarca si esercita *validamente soltanto entro i confini del territorio della propria Chiesa patriarcale*, a meno che il diritto comune o diritto particolare approvato dal Romano Pontefice non provveda diversamente. Rispetto allo Schema del Codice del 1986 can. 77 abbiamo nel presente canone una formulazione diversa. Il suddetto canone affermava che “questa potestà si esercita pienamente entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale...”⁴, il che vuol affermare che la potestà del Patriarca così com’è ricavata da questo canone, si poteva manifestare anche fuori il territorio della Chiesa patriarcale ma *non pienamente*. Il canone 78 del CCEO limita la potestà dei Patriarchi soltanto entro il territorio della Chiesa a cui presiede. Secondo alcuni autori questa sarebbe una limitazione della potestà soltanto dei Patriarchi orientali, visto che il CIC non ha una norma simile per i Patriarchi latini che hanno sede in Oriente.

Per il bene delle anime dei fedeli della diaspora, il § 2 prevede un futuro allargamento della potestà dei Patriarchi anche fuori i confini della propria Chiesa. Le proposte possono venire da parte degli organismi competenti in materie, ma devono essere approvati dal Romano Pontefice. Ogni singola Chiesa patriarcale, può dunque fare delle proposte che si adattino meglio alla propria situazione.

Can. 102

§ 1. Al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale devono essere invitati tutti e soli i Vescovi ordinati della stessa Chiesa ovunque costituiti, esclusi quelli di cui nel can. 953. § 1 o che sono puniti con pene canoniche di cui nei cann. 1433 e 1434.

§ 2. Per quanto riguarda i Vescovi eparchiali costituiti fuori del territorio della Chiesa patriarcale e i Vescovi titolari, il diritto particolare può limitare il loro voto deliberativo, fermi restando però i canoni sull’elezione del Patriarca, dei Vescovi e dei candidati agli uffici di cui nel can. 149.

§ 3. Per la trattazione di determinati affari possono essere invitati dal Patriarca, a norma del diritto particolare o col consenso del Sinodo permanente, altre persone, specialmente Gerarchi non Vescovi ed esperti, al fine di esprimere le loro opinioni ai Vescovi riuniti nel Sinodo fermo restando il can 66 § 2.

Al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale sono membri tutti i Vescovo già ordinati appartenenti alla stessa Chiesa. Questi devono essere invitati ed hanno il grave obbligo di rispondere quando sono convocati. Sono esclusi quelli deposti o scomunicati, di cui i can. 1433 e 1434. Il § 2 è restrittivo riguardo al diritto di votazione deliberativa per i Vescovi eparchiali che sono costituiti fuori dei confini della Chiesa patriarcale, pur avendo questi il diritto e l’obbligo di partecipare al

⁴ Nuntia 24-25 (1987), 14.

Sinodo. La presente norma non è giustificata dalla tradizione⁵, anzi, è contraria alla teologia del Concilio Vaticano II (OE 9c). Il diritto particolare non può però restringere il voto elettivo di questi Vescovi quando si tratta dell'elezione del Patriarca (can. 66 § 1).

Il §3 lascia spazio secondo le norme del diritto particolare anche ad altre persone di essere invitate al Sinodo. A norma del diritto particolare il Patriarca può invitare a partecipare come consultori al Sinodo – sprovvisti però di diritto di voto deliberativo- “anche altre persone, specialmente Gerarchi non Vescovi ed esperti”. Queste persone possono essere invitate anche col consenso del Sinodo permanente.

Proposta: Ogniqualevolta si ritiene opportuno per il buon svolgimento del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, il Patriarca col consenso del Sinodo permanente, inviti come consultori anche altre persone e specialmente esperti.

Can. 106

§ 1. Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale deve essere convocato ogni volta che:

1^o si devono trattare degli affari che appartengono alla esclusiva competenza del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, oppure per eseguire i quali è richiesto il consenso della stesso Sinodo;

2^o Il Patriarca col consenso del Sinodo permanente lo ritiene necessario;

3^o almeno una terza parte dei membri lo richiede per un certo affare, salvi restando sempre i diritti dei Patriarchi, dei Vescovi e delle altre persone stabiliti dal diritto comune

§ 3. Inoltre Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale deve essere convocato, se così stabilisce il diritto particolare, in tempi determinati, anche ogni anno.

Il diritto comune prevede quelle circostanze quando il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale deve essere convocato. Il secondo paragrafo lascia spazio affinché il Sinodo venga convocato anche oltre i casi previsti dal diritto comune. Questa norma viene a confermare tanto i canoni precedenti della Chiesa indivisa⁶, quanto l'attuale teologia del Concilio Vaticano II, secondo il quale “le Chiese d'Oriente come quelle dell'Occidente hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari...”⁷ (OE, 5). Perciò ogni Chiesa patriarcale deve provvedere allo stabilire dei tempi concreti per la convocazione del Sinodo, in quanto non è auspicabile di lasciare questa convocazione soltanto in caso di necessità. Così si verrebbe incontro ai problemi che possono essere risolti prima di prendere una certa gravità. Questo tempo sia stabilito in quel periodo quando si presume la partecipazione maggiore di coloro che sono stati convocati.

⁵ Cf. Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Fontium Annotatione Auctus, Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 40.

⁶ can 5 Nicea (I ecum.), 19 Calcedonia (IV ecum).

⁷ EV 1/461.

Riguardo alla propria Chiesa *sui iuris*, il diritto particolare da pieni diritti al Metropolita di convocare il Sinodo Provinciale: *synodorum provincialium convocatio est exclusivum Metropolitanum jus, qui iisdem et praeest*⁸. Il Sinodo ricorda come fonti can. 9 di Antiochia, can. 40 di Laodicea cann. 9 e 16 di Antiochia. Per quanto riguarda *locum ac tempus celebrationi Synodi provincialis, quam singulis trienniis celebrari optandum esset Metropolita defigit*.⁹ Come fonti, il Concilio provinciale riporta i cann. 19 di Calcedonia (IV ecum.) e 8 di Costantinopoli III – Trullano (VI ecum.).

Proposta: (che riguarda la sola Chiesa patriarcale perché il canone si riferisce strettamente ad essa) Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale sia convocato una volta all'anno, nella prima parte del mese di settembre, salvo restando il diritto del Patriarca di anticipare o posticipare questa data col consenso del Sinodo permanente e per una giusta causa.

Can. 107

§ 1. *A meno che il diritto particolare non esiga una maggiore presenza, e fermi restando i cann. 69, 149 e 183, § 1, ogni sessione del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale è canonica ed ogni singola votazione è valida, se la parte maggiore dei Vescovi che sono tenuti a intervenire al Sinodo è presente.*

§ 2. *Fermi restando i cann. 72, 149 e 183 §§ 3 e 4, il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale ha pieno diritto di stabilire con sue norme quanti voti e quanti scrutini sono richiesti perché le decisioni sinodali abbiano vigore giuridico; altrimenti deve essere osservato il can. 924.*

Per diritto comune il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale che sta per eleggere il Patriarca, è canonicamente dichiarato valido se due terzi di coloro che sono stati convocati sono presenti, tolti coloro che sono tenuti da un valido impedimento. (can. 69). Altrettanto si richiede anche per l'elezione dei Vescovi della Chiesa patriarcale per le provincie fuori confini della Chiesa patriarcale. (cann. 149 e 183 § 1). Con la parte maggiore dei Vescovi s'intende metà più uno dei Vescovi che sono tenuti ad intervenire al Sinodo. Salvo restando i canoni sopra ricordati, per diritto particolare si può stabilire un numero maggiore di partecipanti al Sinodo affinché questo sia dichiarato validamente istituito. Perciò ogni Chiesa patriarcale se lo ritiene opportuno può richiedere per la validità del Sinodo esclusi quei casi di cui i cann. 69, 149 e 183 § 1, un numero più grande di partecipanti al Sinodo di quanto stabilisce il diritto comune, dunque più di 50%+1. Proposta: Affinché la convocazione del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale sia considerata valida, si richiede la partecipazione di due terzi fra coloro che sono tenuti a intervenire al Sinodo.

Una tale norma contiene in sé anche ciò che viene stabilito per diritto comune ed in più assicurerebbe una maggiore partecipazione dei Vescovi alla collegialità del Sinodo, dunque più impegno.

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale entro quindici giorni da computare dall'apertura del Sinodo deve eleggere il Patriarca (can.72 § 2).

⁸ AJ I, Titulus III, caput III.

⁹ Ibidem.

L'elezione avviene se il candidato riporta due terzi dei voti, salvo restando il diritto particolare che può considerare valida l'elezione dopo un numero convenienti di scrutini, almeno tre e con la maggioranza dei voti (can. 72 § 1). Il diritto particolare in conformità a questo canone può dunque stabilire come valida l'elezione del Patriarca non con due terzi dei voti di coloro che sono presenti a norma dei canoni, ma con la maggioranza dei voti il che significa 50%+1, e dopo un numero minimo di tre scrutini. Per l'elezione del Patriarca e dei Vescovi della Chiesa patriarcale rimangono ferme le norme dei cann. 149 e 183 §§ 3 e 4, tanto riguardo ai numeri dei voti quanto a quelli degli scrutini; per quella del Patriarca cann 63-77. Se non viene stabilito diversamente dal diritto particolare ci si deve attenere alla norma del can. 924. Il nostro canone al § 2 fa riferimento dunque a quei atti sinodali che non riguardano l'elezione del Patriarca e dei Vescovi. In questo caso per diritto particolare si può stabilire per la validità dei atti sinodali il numero di scrutini e voti. Come sopra il diritto particolare, è da stabilire in conformità con le situazioni concrete di ogni singola Chiesa patriarcale, viste le consuetudini e i bisogni della stessa.

Il Primo Concilio Provinciale della nostra Chiesa dichiara che...*decisiones absoluta suffragiorum maiortate feruntur*¹⁰..., ricordando come fonte il can 6 di Nicea (I ecum.) e il can. 19 di Antiochia.

Can. 110

§ 1. *Compete esclusivamente al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale emanare leggi per l'intera Chiesa patriarcale, che hanno vigore a norma del can. 150 §§ 2 e 3.*

§ 2. *Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale è il tribunale a norma del can. 1062.*

§ 3. *Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale porta a termine la elezione di Patriarca, dei Vescovi e dei candidati agli uffici di cui nel can. 149.*

§ 4. *Non competono al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale gli atti amministrativi, a meno che per determinati atti il Patriarca non abbia stabilito diversamente, oppure dal diritto comune alcuni atti siano riservati allo stesso Sinodo e fermi restando i canoni che richiedono il consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale.*

In conformità a OE 9 la suprema autorità nella Chiesa patriarcale è il Patriarca col Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale; le leggi sono emanate dal Sinodo e promulgate dal Patriarca. Queste leggi se sono liturgiche hanno vigore dappertutto; se invece sono leggi disciplinari o riguardano altre decisioni dello stesso Sinodo, hanno valore giuridico solo entro il territorio della Chiesa patriarcale. (can 150 § 2). Questa normativa tende a salvaguardare sempre il patrimonio specifico delle Chiese figlie della Chiesa patriarcale che si trovano fuori territorio, e che si confrontano molto spesso con altre problematiche e realtà, diverse da quelle che si verificano entro i confini della Chiesa patriarcale. Tutte le altre leggi sinodali non obbligano dunque all'osservanza, ma i Vescovi eparchiali costituiti fuori territorio sono esortati di attribuire valore giuridico alle leggi disciplinari e a tutte le altre

¹⁰ Ibidem.

decisioni sinodali che non eccedono la loro competenza. (can 150 § 3) Una tale norma porta ad una più grande coesione all'interno della Chiesa patriarcale, in materia di disciplina. Il Patriarca come padre e capo della Chiesa a cui presiede può provvedere al bene delle anime dei propri fedeli che si trovano fuori territorio per mezzo di un Visitatore il quale la visita compiuta deve inviare una relazione al Patriarca. Il Patriarca dopo la discussione di questa relazione nel Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale può fare delle proposte alla Sede Apostolica in vista della promozione dei *boni spiritualis christifidelium Ecclesiae* (can. 148). Le leggi e le decisioni approvate dalla Sede Apostolica in questo senso, hanno valore giuridico nell'intera Chiesa patriarcale, comprese le provincie costituite fuori i confini della Chiesa patriarcale.

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale è il tribunale supremo nella propria Chiesa. Al Sinodo spetta peraltro anche il diritto di eleggere il Patriarca e i Vescovi entro il territorio della Chiesa patriarcale. Gli atti amministrativi di cui i cann. 1510-1539 non competono al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, bensì alle autorità competenti, che sono tutti coloro che sono provvisti di potestà amministrativa a norma dei canoni; rettori di seminari nei seminari, superiori di ordini religiosi nel proprio ordine, parroci nella propria parrocchia, Vescovo eparchiale nella propria eparchia, etc... Il Patriarca può però stabilire diversamente, in modo da assegnare al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale per mezzo di determinati atti, la competenza di quei atti amministrativi che non sono riservati al Sinodo per diritto comune oppure che non richiedono il consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale. In questo modo quei atti amministrativi che di per sé non sono di competenza del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, possono essere assegnati allo stesso per decisione del Patriarca quando questi crede opportuno ciò per una giusta causa. Per una proposta che riguardi il diritto particolare si deve tener conto della realtà, e dei problemi di ogni singola Chiesa patriarcale.

Can. 111

§ 1. Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale stabilisce il modo e il tempo di promulgazioni delle leggi e di pubblicazioni delle decisioni.

§ 2. Così pure il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale deve decidere a riguardo del segreto da osservare circa gli atti e gli affari trattati, salvo restando l'obbligo di conservare il segreto nei casi stabiliti dal diritto comune.

§ 3. Gli atti relativi alle leggi e alle decisioni siano inviate al più presto al Romano Pontefice; determinati atti o anche tutti siano comunicati agli altri Patriarchi delle Chiese orientali a giudizio dello stesso Sinodo.

Il canone lascia spazio al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale riguardo la competenza nel stabilire le modalità ed i tempi concernenti le promulgazioni delle leggi e le pubblicazioni delle decisioni. E' previsto altrettanto anche riguardo l'osservazione del segreto circa gli atti e gli affari trattati nel Sinodo. Rimangono fermi i canoni che per diritto comune stabiliscono qualcosa in materia di segreto da osservare. Gli atti e le decisioni del Sinodo si devono inviare al più presto al Romano Pontefice, quale garante dell'appostolicità, unità e cattolicità della Chiesa. I rispettivi atti non sono mandati per l'approvazione o riconoscimento, ma per

mostrare ancor una volta i stretti legami che uniscono fra di loro le diverse Chiese *sui iuris*. A giudizio dello stesso Sinodo gli atti possono essere inviati anche agli Patriarchi delle altre Chiesa patriarcali. E' auspicabile che ciò avvenga affinché le relazioni ed i contatti fra le Chiese patriarcali sia più proficuo. Tralasciando le norme che devono stabilire le modalità per le promulgazione dei atti sinodali, in ciò che riguarda il segreto da osservare, e la comunicazione degli stessi atti sinodali alle altre Chiesa patriarcali, io proporrei delle regole generali come segue: Durante lo svolgimento del Sinodo sono obbligati ad osservare il segreto circa gli affari e gli atti trattati, tutti coloro che vi partecipano, e tutti coloro a cui in qualche modo è giunta notizia delle cose discusse (cf. can 72§ 2); l'obbligo viene sciolto una volta fatta la pubblicazione dei atti da parte del Patriarca. Gli atti relativi e le decisioni del Sinodo siano inviate al più presto al Romano Pontefice e a tutti gli altri Patriarchi.

Riguardo il segreto da osservare durante lo svolgimento del Concilio Provinciale nella nostra Chiesa, i primi tre Concili Provinciali non dicono niente. Si parla invece in tutti i tre Concili Provinciali della *professione fidei*, da emettere al inizio di ogni celebrazione sinodale.¹¹ Per la prima sessione del Concilio Provinciale IV-1997 invece, è stata richiesta l'osservanza del segreto sotto giuramento.

Can. 113

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale componga i suoi statuti nei quali si provveda circa la segreteria del Sinodo, le commissioni preparatorie, l'ordine di procedere come pure circa gli altri mezzi che contribuiscono in modo più efficace a conseguire il fine.

Il canone riguarda il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, mentre per il Consiglio dei gerarchi della Chiesa metropolitana *sui iuris* il can. 171 stabilisce la stessa norma. La differenza consta nel fatto che per la seconda si richiede che gli statuti siano trasmessi alla Sede Apostolica. Per diritto comune dunque ogni Chiesa *sui iuris*, patriarcale, arcivescovile maggiore o metropolitana, può stabilire e comporre "i suoi statuti nei quali si provveda circa la segreteria del Sinodo, le commissioni preparatorie, l'ordine di procedere come pure circa gli altri mezzi che contribuiscono in modo più efficiente a conseguire il fine". Muovendosi in questo ampio spazio offerto dal diritto comune, il diritto particolare può stabilire quanto previsto dal can 113, nel miglior modo possibile tenendo presente le situazioni specifici della propria Chiesa *sui iuris*.

Can. 122

§ 1. Per l'amministrazione dei beni della Chiesa patriarcale, il Patriarca col consenso del Sinodo permanente nomini l'economista patriarcale, distinto dall'economista dell'eparchia del Patriarca, che sia un fedele cristiano esperto in

¹¹ AJ I, Acta et decreta, VII, E, Decretum de professione fidei, p. XL ; AJ II, Acta et decreta, VII, E, Decretum de professione fidei, p. 45; AJ III, Acta et decreta, F, Decretum de professione fidei, p. 42-54.

economia e che si distingue per onestà, escludendo però per la validità, chiunque è congiunto al Patriarca per consanguineità o affinità fino al quarto grado compreso.

§ 2. L'economista patriarcale è nominato per un tempo determinato dal diritto particolare; durante l'incarico non può essere rimosso dal Patriarca se non col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, oppure se vi è pericolo nell'attesa del Sinodo permanente.

§ 3. L'economista patriarcale deve ogni anno rendere conto per iscritto al sinodo permanente dell'amministrazione dell'anno trascorso, come pure della previsione delle entrate e delle uscite dell'anno che inizia; deve rendere conto dell'amministrazione anche ogni volta che è richiesto dal Sinodo permanente.

§ 4. Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale può chiedere il rendiconto dell'amministrazione, come pure la previsione delle entrate e delle uscite all'economista patriarcale e sottoporlo al proprio esame.

Per diritto comune il Patriarca può nominare col consenso del Sinodo permanente l'economista della Chiesa patriarcale che è distinto dall'economista dell'eparchia del Patriarca. Lo stesso Patriarca può rimuovere l'economista ma solo col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, o se vi è pericolo nell'attesa anche col consenso del Sinodo permanente. I requisiti richiesti affinché uno possa coprire un tale carico sono previsti nel canone, come pure sono previsti i tempi e le modalità secondo le quali l'economista deve presentare al Sinodo permanente il rendiconto degli affari svolti. Per diritto particolare il Patriarca può stabilire la durata dell'ufficio dell'economista, che a nostro avviso non deve essere troppo breve per non creare frammentazioni nella continuità dell'amministrazione, ma né troppo lunga per non favorire anche involontariamente una cattiva amministrazione. Rimane comunque salvo il diritto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale di chiedere all'economista il rendiconto ogniqualvolta lo ritiene necessario.

Tenendo conto di quanto detto sopra facciamo la seguente proposta in ciò che riguarda il § 2: L'economista patriarcale è nominato per un periodo di quattro anni.

Can. 124

La commissione liturgica che dev'esserci in ogni Chiesa patriarcale, e tutte le altre commissioni prescritte per le Chiese sui iuris sono erette dal Patriarca; inoltre sono regolate da norme stabilite dallo stesso, se dal diritto non viene disposto diversamente.

Il canone non nomina esplicitamente il diritto particolare ma lo sottintende. Viene nominata soltanto la commissione liturgica, ma accanto a questa nella Chiesa patriarcale abbiamo anche altre commissioni, ossia: le commissioni preparatorie per il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale (can. 113), la commissione per la curia patriarcale (can.114 §1), la commissione per l'assemblea patriarcale (can. 144 § 2), alle quali il Patriarca deve provvedere per la loro erezione e regolazione ferme restando le prescrizioni del diritto comune al riguardo.

Can. 125

Le spese della curia patriarcale siano sostenute dai beni che il Patriarca può usare a questo fine; se questi non sono sufficienti, le singole eparchie concorrano a sostenere le spese nella misura da determinare dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale.

Il diritto comune non nomina il diritto particolare ma lo sottintende in quanto al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale spetta determinare le modalità di sostentamento della curia patriarcale da parte delle singole eparchie nel caso in cui i beni assegnati dal Patriarca a questo fine sono insufficienti. Una norma che provveda ciò manifesta pienamente il carattere unitario e comunitario che si può stabilire fra diverse Eparchie della stessa Chiesa patriarcale. Sarebbe impossibile stabilire una norma generale al riguardo, tenendo presente le diverse situazioni finanziarie che si verificano in tempo nelle diverse Eparchie.

Can. 670

§ 1. I fedeli cristiani cattolici per una giusta causa possono partecipare al culto divino degli altri cristiani e prendervi parte osservando ciò che è stato stabilito dal Vescovo eparchiale oppure dall'autorità superiore tenendo conto del grado di comunione con la chiesa cattolica.

§ 2. Se ai cristiani acattolici mancano i locali nei quali celebrare il culto divino, il Vescovo eparchiale può concedere l'uso di un edificio cattolico o di un cimitero o di una chiesa a norma del diritto particolare della propria Chiesa sui iuris.

Il canone ha un tenore ecumenico. Vista la teologia proposta dal Concilio Vaticano II¹², il canone permette per una giusta causa, ai fedeli cattolici di partecipare al culto divino di altri cristiani, osservando quanto stabilito dal Vescovo eparchiale oppure dall'autorità ecclesiastica. Peraltro si deve tenere conto anche del grado di comunione con le rispettive comunità cristiane non-cattolice¹³.

Per diritto particolare il canone offre la possibilità di un maggiore contatto con le Chiese e le comunità acattolica in quanto il Vescovo eparchiale può concedere ai fedeli di queste comunità nel caso in cui manca loro un edificio dove svolgere il loro culto, un edificio cattolico o un cimitero. Questa è una situazione che difficilmente si realizzerebbe al interno della nostra Chiesa viste soprattutto le relazioni con la Chiesa Ortodossa Romena, che detiene tuttora maggior parte dei beni della Chiesa Greco-Cattolica Romena comprese le chiese. Non è però da escludere la verifica di una situazione di cui il can. 670 § 2. *Proposta*: Nei luoghi dove i cristiani non-cattolici non dispongono di un edificio degno dove svolgere il loro culto, se lo richiedono, il Vescovo eparchiale col consenso del consiglio presbiterale conceda loro un edificio che possa servire a questo fine.

¹² UR e specialmente 14-23.

¹³ Il Concilio fa una chiara distinzione fra le Chiese orientali (UR 14-18), e le Chiese e le comunità separate dalla Sede Apostolica in Occidente (UR 19-23).

Can. 671

§ 1. *I ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti soltanto ai fedeli cristiani cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente soltanto dai ministri cattolici.*

§ 2. *Se però lo richiede la necessità oppure lo consiglia una vera utilità spirituale, e purché si eviti il pericolo di errore o di indifferentismo, è lecito ai fedeli cristiani cattolici, ai quali è fisicamente o moralmente impossibile recarsi dal ministro cattolico, ricevere il sacramento della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi da ministri acattolici, nella cui Chiesa siano validi i predetti sacramenti.*

§ 3. *Così pure i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi ai fedeli cristiani delle Chiese orientali che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, se lo chiedono spontaneamente e sono ben disposti; ciò vale anche per le altre Chiese che a giudizio della Sede Apostolica si trovano per quanto riguarda i sacramenti, in pari condizioni delle predette Chiese orientali.*

§ 4. *Se poi vi è pericolo di morte oppure lo richiede un'altra grave necessità, a giudizio del Vescovo eparchiale oppure del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale. o del Consiglio dei Gerarchi i ministri cattolici amministrano lecitamente gli stessi sacramenti anche a tutti gli altri cristiani che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, che non possono recarsi dal ministro della propria Comunità ecclesiale e che lo richiedono spontaneamente, purché manifestino una fede sugli stessi sacramenti conforme alla fede della Chiesa cattolica e siano ben disposti.*

§ 5. *Per i casi di cui nei §§ 2, 3 e 4 non si emanino norme di diritto particolare Se non dopo una consultazione con l'autorità competente almeno locale della Chiesa o della Comunità ecclesiale acattolica interessata.*

Il canone ha un largo tenore ecumenico che tende di salvaguardare il bene spirituale delle anime dei fedeli cristiani ai quali per diversi motivi – fisici e/o morali – è impossibile recarsi dal proprio ministro per ricevere i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi. Altrettanto, il canone tende ad evitare ciò che potrebbe essere interpretato come proselitismo, e prende in considerazione tanto la situazione che potrebbero coinvolgere i cristiani fedeli cattolici quanto i non-cattolici. La “comunione in sacris” è da intendere in senso bilaterale. Si parla della liceità e non della validità dell'amministrazione di questi sacramenti e si fa una chiara distinzione fra le Chiese orientali che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, e le Comunità ecclesiale acattoliche, vista la diversa teologia che queste attribuiscono ai suddetti sacramenti. Il canone presenta dunque le diverse situazioni che si possono verificare in pratica. Il ministro cattolico deve applicare la normativa vigente e si deve attenere per queste situazioni anche alle prescrizioni del Direttorio Ecumenico¹⁴ o al giudizio della Santa Sede, prescrizioni che sempre hanno in vista il “bonus animarum”. E' da evitare comunque un lassismo nell'amministrazione di questi sacramenti per non banalizzargli, creare errore o indifferentismo. Il richiedente deve manifestare spontaneità, fede conforme alla fede

¹⁴ Direttorio Ecumenico nr. 122-142. Per quanto riguarda l'amministrazione del sacramento della penitenza anche K. Demmer, *Medicina salutis*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, pp. 40-43.

della Chiesa cattolica e una buona disposizione nel ricevere i sacramenti sopra ricordati dal ministro cattolico.

Per quanto riguarda il diritto particolare, il diritto comune è restrittivo. Non è vietata, ma è auspicata la non emanazione di “norme di diritto particolare se non dopo una consultazione con l’autorità competente almeno locale della Chiesa o della comunità ecclesiale acattolica interessata”. Come già detto, il fine da seguire è il bene delle anime dei fedeli cristiani e non il proselitismo. Proposta: Per la “comunione in sacris” con i fedeli acattolici – s’intende i casi di cui nel can. 671 §§ 2, 3 e 4 del CCEO -, il Vescovo eparchiale non emani delle norme speciali se non dopo la consultazione con l’autorità competente almeno locale della Chiesa o della comunità ecclesiale acattolica interessata, col consenso del consiglio pastorale (cann. 272- 275), e salvo restando le norme del Direttorio Ecumenico.

Can. 677

§ 1. Il battesimo ordinariamente è amministrato dal sacerdote; ma la sua amministrazione è di competenza, salvo restando il diritto particolare, del parroco proprio del battezzando o di un altro sacerdote su licenza dello stesso parroco o del Gerarca del luogo, la quale per grave causa legittimamente si presume.

§ 2. In caso però di necessità può lecitamente amministrare il battesimo il diacono o, quando questi è assente o impedito, un altro chierico, o un membro di un istituto di vita consacrata o qualsiasi altro fedele cristiano; il padre o la madre, invece, se non è disponibile un altro che conosca il modo di battezzare.

Per diritto comune il ministro del battesimo è nei casi ordinari il sacerdote (§ 1) e ovviamente il Vescovo. Nei casi straordinari, in mancanza del sacerdote, lecitamente può amministrare il battesimo anche il diacono, un altro chierico, un membro di un istituto di vita consacrata o qualsiasi altro fedele cristiano, il padre o la madre (§ 2). Peraltro “anche un non-battezzato o un pagano possano battezzare – fosse pure in caso di necessità – purché abbiano l’intenzione di compiere ciò che compie la Chiesa”¹⁵.

Per diritto particolare si può emanare una norma che riservi l’amministrazione del battesimo al parroco proprio del battezzando, oppure ad un altro sacerdote su licenza dello stesso. Il Primo Concilio Provinciale, non stabilisce ma sottintende l’amministrazione del sacramento del battesimo da parte del parroco¹⁶. In *extra urgentis necessitatis casum, quo ipse pater vel quivis homo, vel mulier, servantis servandis, baptismum conferre potest*, con l’obbligo da parte dei parroci di supplire ulteriormente ciò che potrebbe mancare per la validità del battesimo¹⁷. Il II

¹⁵ D. Salachas, L’iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991, p. 97.

¹⁶ AJ I, Titolo V, Cap. II, 1.: Ut Parochi patres familia moneant, infantes suos absque mora ad Ecclesiam baptizandos deffere, e cita le seguenti fonti; cann. 31 e 59 Trullano (V-VI ecum.), can. 24 Ioan leiunator, e can 121 Conc. Cartagine.

¹⁷ Ibidem, Titolo V, Cap. II, 2.

ed il III Concilio Provinciale non trattano del battesimo. *Proposta*: Il sacramento del battesimo viene celebrato dal parroco proprio del battezzando, oppure da un altro sacerdote su licenza del parroco o del Gerarca del luogo.

Can. 685

§ 1. Perché uno possa adempiere validamente la funzione di padrino si richiede che:

1° sia stato iniziato ai tre sacramenti del battesimo, della crismazione del santo myron e dell'Eucaristia.

2° appartenga alla Chiesa cattolica, fermo restando il § 3;

3° abbia l'intenzione di adempiere questa funzione;

4° sia stato designato dal battezzando stesso o dai suoi genitori o tutori oppure, se mancano, dal ministro;

5° non sia il padre o la madre oppure il coniuge del battezzando;

6° non sia punito con pena di scomunica, anche minore, sospensione, deposizione o privazione del diritto di fungere da padrino.

§ 2. Perché uno possa adempire lecitamente la funzione di padrino si richiede inoltre che abbia l'età richiesta dal diritto particolare e inoltre conduca una vita conforme alla fede e alla funzione che assume.

§ 3. Per una giusta causa è lecito ammettere un fedele cristiano di un Chiesa orientale acattolica alla funzione di padrino ma sempre assieme a un padrino cattolico.

Il canone enumera in forma affermativa o negativa i requisiti che uno deve avere per poter svolgere la funzione di padrino. Per diritto comune il padrino deve avere almeno 14 anni. Questo si sottintende prendendo in considerazione il § 1, 6° riguardante le pene, e il can. 1413 § 1 che recita "Non è passibile di alcuna pena chi non ha compiuto il quattordicesimo anno di età". Il padrino presenta il battezzando al sacramento del battesimo e lo assiste alla sua iniziazione cristiana, coopera con i suoi genitori ad una educazione umana e spirituale conforme al Vangelo. Perciò è molto difficile e penoso vedere un padrino di età piccola assumere una tale funzione. Il Primo Concilio Provinciale stabilisce che i padrini sia un uomo o una donna "fra i fedeli della nostra religione cattolica, puri e di buona fama, i quali sappiano gli elementi della fede, dei precetti di Dio e della Chiesa...capaci di insegnare ai loro figli spirituali..."¹⁸. Lo stesso Concilio accanto ai monaci, infedeli, eretici, scismatici, scomunicati, non ancora battezzati, criminali pubblici, i pazzi, esclude anche "qui pubertatis annos nondum attingetur"¹⁹. Dunque il padrino per norma del Concilio deve essere uomo o donna di buona fama, dunque con una vita sociale intesa come ampia, e capace di insegnare i precetti di Dio e della Chiesa, il che esclude un

¹⁸ AJ I, Titolo V, Cap. II, 4. La traduzione italiana è nostra ma per una più grande esattezza riportiamo in seguito anche il testo latino: "In paternos ne assumantur nisi unus vir unaque mulier ex religione catholicae addictis, vitae interematae ac bonae existimationis, qui fidei elementa, Dei Ecclesiae praecepta caeant, atque idonei sint, qui filios spirituales casu necessitatis instruant".

¹⁹ Ibidem.

bambino o un non adulto. Con adulto intendiamo il maggiorenne (18 anni). *Proposta:* Perché uno possa adempiere lecitamente la funzione di padrino, oltre a quanto richiesto dal diritto comune, si richiede che sia maggiorenne.

Can. 687

§ 1. Fuori del caso di necessità, il battesimo si deve celebrare nella chiesa parrocchiale, salve restando le legittime consuetudini.

§ 2. Ma nelle case private, il battesimo può essere amministrato a norma del diritto particolare o con la licenza del Gerarca del luogo.

Il § 1 riferendosi alle legittime consuetudini che possono ottenere forza di diritto (can 1506 § 1) non nomina, ma sottintende il diritto particolare. Il § 2, completando il § 1, lascia spazio al diritto particolare secondo il quale, con la licenza del Gerarca del luogo, il battesimo può essere celebrato non nella chiesa parrocchiale come stabilito dal diritto comune, ma nelle case private.

Il battesimo è sempre una festa della comunità cristiana che accoglie al suo seno un nuovo membro. Perciò è auspicabile che al evento partecipi un numero quanto più grande di fedeli, momento nel quale una buona omelia può rafforzare la fede dei partecipanti. La chiesa, è il luogo più appropriato per una tale festa, nelle case private presumendosi la partecipazione dei soli parenti o amici della famiglia del battezzando. Riteniamo che la celebrazione del battesimo nella chiesa è più vantaggiosa perché coinvolgerebbe di più la comunità. Il Primo Concilio Provinciale non stabilisce niente al riguardo del luogo della celebrazione del sacramento del battesimo ma "Parochi patres familia moneant, in fasntes suos absque mora ad Ecclesiam baptizando deferre."²⁰

Ultimamente, a Blaj, il battesimo viene celebrato nella Cattedrale metropolitana, la domenica subito dopo la Santa Liturgia. *Proposta:* Il battesimo si celebri nella chiesa parrocchiale. Il gerarca del luogo per un giusta causa può concedere la dispensa per la celebrazione anche nelle case private oppure in altri posti decenti.

Can. 689

§ 1. Il parroco del luogo dove è celebrato il battesimo deve riportare accuratamente e senza ritardo nel libro dei battezzati i nomi dei battezzati, facendo menzione del ministro, dei genitori e padrini come pure, se ci sono, dei testimoni, del luogo e del giorno del battesimo e indicando insieme il luogo della nascita nonché la Chiesa sui iuris alla quale i battezzati vengono ascritti.

§ 2. Se si tratta di un figlio nato da madre non sposata, il nome della madre si deve inserire se consta pubblicamente della sua maternità, oppure se la madre lo richiede spontaneamente per iscritto o alla presenza di due testimoni; si deve pure inserire il nome del padre se la sua paternità provata con qualche documento

²⁰ Ibidem, Titolo V, Cap. II, 1.

pubblico o con la sua dichiarazione resa davanti alla presenza del parroco e di due testimoni; in tutti gli altri casi si iscriva il nome del battezzato senza fare alcuna indicazione del nome del padre oppure dei genitori.

§ 3. *Se si tratta di un figlio adottivo, si iscrivono i nomi degli adottanti e anche, almeno se così si fa nell'atto civile della regione, dei genitori naturali a norma dei §§ 1 e 2, atteso il diritto particolare.*

E' il dovere del parroco del luogo dove è stato celebrato il battesimo riportare nel libro dei battezzati quanto stabilito dal diritto comune riguardo al nome del battezzato, del celebrante, dei genitori, dei padrini, dei testimoni, nonché del luogo e del giorno del battesimo e della nascita del battezzando, e della Chiesa *sui iuris* al quale questi viene ascritto. Il § 2 stabilisce delle norme quando si tratta del dubbio che riguarda la paternità dei genitori. Per diritto particolare si possono stabilire delle norme supplementari circa l'ascrizione dei figli adottivi nel libro dei battezzati, oltre quelle stabilite dal diritto comune. Proposta: Il parroco del luogo dove si è celebrato il battesimo deve riportare al più presto nel libro dei battezzati quanto previsto dal diritto comune. Se si tratta di un figlio adottivo siano riportati accanto ai nomi dei genitori adottivi anche i nomi dei genitori naturali, se questi nomi sono conosciuti.

Can. 693

Il santo myron, che è composto da olio di olive oppure di altre piante e di aromi, è confezionato solo dal Vescovo, salvo il diritto particolare secondo il quale questa potestà è riservata al Patriarca.

Il canone precisa gli ingredienti più importanti per la composizione del santo myron che viene confezionato esclusivamente dal Vescovo. Il canone fa riferimento al diritto particolare delle sole Chiese patriarcali o arcivescovili maggiori: per diritto particolare questa potestà può essere riservata al Patriarca o al Arcivescovo maggiore. Con questa riserva il Patriarca visto come "padre e capo", esemplifica maggiormente non la sottomissione o una certa dipendenza giuridica a sé, bensì il senso dell'apostolicità e dell'unità fra i Vescovi della Chiesa patriarcale ed il Patriarca. In questa ottica dietro la norma che il diritto particolare può stabilire, la riserva della consacrazione del santo myron dal Patriarca, non toglierebbe ai Vescovi eparchiali nessuna dignità o favore, ma sottolineerebbe di più il carattere di comunione e fratellanza della Gerarchia.

Il Primo Concilio Provinciale precisa che, *Materia Confirmationis est chrisma ab Episcopo in Coena Domini consecratum*²¹. Non si fa dunque nessuna distinzione fra Vescovo eparchiale e Metropolita, Vescovi ausiliari, coadiutori o emeriti e questa interpretazione canonica si muove entro i limiti stabiliti dalla norma del diritto comune: il santo myron è confezionato solo dal Vescovo. E il canone non specifica di quale vescovo si tratti. Sarebbe anticanonico stabilire una norma che riservi solo al Metropolita questa potestà visto che per diritto comune spetta solo alle Chiese

²¹ Ibidem, Titolo V. Cap. III.

patriarcali stabilire una tale norma. A nostro avviso l'articolo 69 del diritto particolare maronita è una norma ben fatta, per quale motivo la sosteniamo come proposta.²²

Can. 696

§ 1. *Tutti i presbiteri delle Chiese orientali possono amministrare validamente la crismazione del santo myron, sia congiuntamente col battesimo sia separatamente, a tutti i fedeli cristiani di qualunque Chiesa sui iuris. anche della Chiesa latina.*

§ 2. *I fedeli cristiani della Chiesa Orientali possono ricevere validamente la crismazione del santo myron anche dai presbiteri della Chiesa latina, secondo la facoltà di cui essi sono provvisti.*

§ 3. *Qualsiasi presbitero amministra lecitamente la crismazione del santo myron solamente ai fedeli cristiani della propria Chiesa sui iuris.; per quanto riguarda poi i fedeli cristiani delle altre Chiesa sui iuris., fa lecitamente la crismazione se si tratta di propri sudditi, di coloro che egli battezza per altro titolo legittimo, o di coloro che si trovano in pericolo di morte, salve restando sempre stipulate tra Chiesa sui iuris in questa materia.*

La prassi orientale in materia di amministrazione del santo myron si differenzia da quella latina. Il ministro ordinario nel CCEO è il presbitero (can. 694), mentre nel CIC è colui che è equiparato dal diritto al Vescovo diocesano entro la propria circoscrizione o colui che ne riceve mandato (can. 883 §§ 1 e 2). In caso di morte amministra validamente e lecitamente l'unzione col santo myron *quilibet presbyter* (can. 883 § 3).

Il nostro canone è un canone che prende in considerazione le relazioni inter-rituali ed ha come fonte principale il decreto *Orientalium Ecclesiarum* 14.²³ Per diritto comune tutti i presbiteri delle Chiese Orientali amministrano validamente la crismazione col santo myron a tutti i fedeli cristiani, non esclusi i latini. Per la liceità si devono osservare le norme del diritto comune (CCEO cann. 695, 696 § 3) ma anche quelle del diritto particolare, norme che sono da stabilire d'intesa fra le Autorità delle Chiese *sui iuris* interessate.

Can. 697

L'iniziazione sacramentale al mistero della salvezza si completa con la ricezione della Divina Eucaristia; perciò la Divina Eucaristia sia amministrata al fedele cristiano al più presto, dopo il battesimo e la crismazione del santo myron, secondo la norma del diritto particolare della propria Chiesa sui iuris.

²² Il revient au patriarche de consacrer le saintes l'huile du batême, de la confirmation et de l'onction des malades. Il peut déléguer ce droit à un évêque éparchiale. Kuriakose Bharanikulangara, *Particular Law of the Eastern Catholic Churches*, Saint Maron Publications, 1996, Art. 69., p.203.

²³ OE 14: EV 1/475.

Il battesimo, la crismazione col santo myron e l'Eucaristia sono i sacramenti chiamati comunemente dell'iniziazione cristiana, sacramenti che per una lunga tradizione vengono amministrati congiuntamente. L'istruzione per l'applicazione delle norme liturgiche²⁴, parla a lungo al nr. 42 del legame fra i sacramenti dell'iniziazione e mettendo in guardia rispetto al fatto che "questa prassi è stata mutata negli ultimi secoli in diverse Chiese orientali cattoliche sotto pressioni esterne", richiede la restaurazione di questa disciplina.

Per diritto comune la "Divina Eucaristia sia amministrata al fedele cristiano al più presto, dopo il battesimo e la crismazione del santo myron"; invece il diritto particolare deve stabilire il tempo quando l'Eucaristia venga amministrata al neo-battezzato. L'usanza di amministrare questi sacramenti in un'unica celebrazione è stata praticata nella vita di tutte le Chiese nei primi secoli, ma sembra che questa tradizione non si sia conservata nelle prescrizioni dei libri liturgici della nostra Chiesa²⁵. Nella prassi in uso invece, si verifica un ritorno a questa tradizione.

Secondo il nostro parere una norma stabilita dal diritto particolare che provveda il ritorno alle avite tradizioni in materia di amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, anche se sembrasse contraria alle prescrizioni dei nostri libri liturgici, non lo sarebbe affatto tenendo conto di più punti di vista: l'antica tradizione di tutte le Chiese, le prescrizioni del diritto comune, la prassi che si verifica oggi nella nostra Chiesa e la prassi della Chiesa Ortodossa. Proposta: L'iniziazione al mistero della salvezza si completa con la ricezione della Divina eucaristia che si amministra al fedele cristiano subito dopo il battesimo e l'unzione col santo myron.

Can. 699

§ 1. Solo i Vescovi e i presbiteri hanno la potestà di celebrare la Divina Liturgia.

§ 2. I diaconi con il proprio ministero partecipano più strettamente con i Vescovi e con i presbiteri nella celebrazione della Santa Liturgia, secondo le prescrizioni dei libri liturgici.

§ 3. Tutti gli altri fedeli cristiani in virtù del battesimo e della crismazione del santo myron, concorrendo alla celebrazione della Divina Liturgia nel modo stabilito nei libri liturgici o dal diritto particolare, partecipano attivamente al Sacrificio di Cristo e anzi più strettamente se ricevono dal medesimo Sacrificio il Corpo e il Sangue di Cristo.

Rispetto alla Chiesa Latina, le Chiese Orientali cattoliche hanno conservato più accuratamente gli uffici svolti nella celebrazione della Santa Liturgia. Il canone

²⁴ Congregazione per le Chiese Orientali, Istruzione per le applicazioni delle prescrizioni liturgiche del codice dei canoni delle Chiese Orientali, Libreria editrice Vaticana, 1996. Anche CCC 1233.

²⁵ Cf. Euhologhion sau Molitvenic, Tipografia Seminarului Arhiepiscopiei, Blaj, 1940. Per una più chiara esemplificazione presentiamo l'indice dei sacramenti del battesimo e del santo myron: Rânduiala Sf. Botez, pagg. 1-17; Rânduiala Sf. Mir, pagg. 18-21. Non troviamo invece nessuna prescrizione liturgica che riguardi l'amministrazione della Divina Eucaristia.

327 facendo riferimento ai chierici minori recita che questi “sono ammessi o istituiti a servizio del popolo di Dio o a esercitare funzioni della sacra liturgia”. Per quanto riguarda i fedeli cristiani, questi in conformità ai canoni 610 § 4 e 709 § 2, sono abili a predicare in circostanze straordinarie e a distribuire la Divina Eucaristia se così stabilito dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o dal Consiglio dei Gerarchi. Nelle Chiese Orientali di solito, ed altrettanto nella nostra Chiesa, le diverse funzioni svolte durante la celebrazione della Santa Liturgia e generalmente dei sacramenti, sono assegnate a delle persone stabili di sesso maschile che hanno delle funzioni ben circoscritte all’interno della celebrazione²⁶, e che devono dar testimonianza della loro preparazione in materia per essere ammesse ad un tale servizio²⁷.

In conformità alla tradizione, e per non banalizzare la celebrazione dei santi misteri, è auspicabile che si conservi la vecchia disciplina. *Proposta*: Il Vescovo eparchiale non introduca delle novità in materia di partecipazione dei fedeli cristiani alla celebrazione della Santa Liturgia se non per il bene spirituale della comunità cristiana e dopo aver ricevuto il consenso dell’autorità superiore.

Questa norma restringerebbe la libertà del Vescovo eparchiale nel emanare delle norme che non sono in sintonia con la disciplina vigente nel resto della Chiesa a cui appartiene.

Can. 707

§ 1. Riguardo alla confezione del pane eucaristico, alle preghiere da recitare dai sacerdoti prima della celebrazione della Divina Liturgia, all’osservanza del digiuno eucaristico, alle vesti liturgiche al tempo e al luogo di celebrazione e ad altre cose simili devono essere stabilite accuratamente delle norme dal diritto particolare di ciascuna Chiesa sui iuris.

§ 2. È lecito, una volta allontanato lo stupore dei fedeli cristiani, usare vesti liturgiche, usare vesti liturgiche e pane di un’altra Chiesa sui iuris, se non sono disponibili vesti liturgiche e pane della propria Chiesa sui iuris.

Il canone rimanda ampiamente alla disciplina sacramentale di ogni singola Chiesa *sui iuris*²⁸. Nonostante la teologia del Concilio Vaticano II tende a salvaguardare il patrimonio liturgico e la disciplina delle Chiese Orientali cattoliche sembra che la prassi della nostra Chiesa sia spesso contraria. La mutazione del rito e delle discipline non si introducono se non per organico progresso e sempre entro i limiti della propria tradizione²⁹. Tutti i tre Concili Provinciali stabiliscono norme chiare

²⁶ AJ I, Titolo VI, Cap. 4; Quamobrem Ecclesia gravitatis ac conveniente sacrorum Canticorum gratia providit, ut in Ecclesia solummodo personis ad id destinatis psallere liceat. E cita come fonti Can. 15 Laodicea e can. 14 Nicea II (Conc. Ecum. VII).

²⁷ Ibidem, Cap V. Anche il AJ III parla dell’ufficio dei cantori e ricorda il posto preciso da dove svolgano il loro ufficio: In utroque latere presbyterii collocentur stalla cantorum. Titolo III, Cap. II, 2.

²⁸ OE 5-6: EV 1/461; LG 23: EV 1/341; UR 16: EV 1/552.

²⁹ Cf. Istruzione per l’applicazione delle prescrizioni liturgiche nr. 12.

in materia di confezione del pane eucaristico³⁰, delle preghiere da recitare prima della celebrazione, osservanza del digiuno eucaristico, vesti liturgiche, tempi e luoghi di celebrazione, etc, ma queste norme sembrano sconosciute e cadute in disuso. Anche le prescrizioni dei libri liturgici e dei tipica vengono spesso ignorate. La normativa esiste dunque ma non è sempre osservata, sia perché considerata superata, sia perché la preparazione liturgica è scarsa, scarsità dovuta al periodo di soppressione della nostra Chiesa. Proposta: Per quanto riguarda la confezione del pane eucaristico, le preghiere da recitare prima della celebrazione della Divina Liturgia, il digiuno eucaristico le vesti liturgiche, i tempi ed i luoghi della celebrazione e le altre cose simili, ciascun presbitero si attenga alle norme dei primi tre Concili Provinciali, alle prescrizioni dei libri liturgici e del tipica. Il Vescovo eparchiale col consenso del collegio dei consultori eparchiali punisca con una pena adeguata chi trascura queste norme. Una tale norma porterebbe alla centralizzazione della vita liturgica e ad una disciplina liturgica maggiore.

Can. 708

I Gerarchi del luogo e i parroci curino con ogni diligenza che i fedeli cristiani siano istruiti sull'obbligo di ricevere la Divina Eucaristia in pericolo di morte e nei tempi stabiliti da una lodevolissima tradizione o dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris, soprattutto però nel tempo pasquale, nel quale Cristo Signore ci consegnò i misteri eucaristici.

Per diritto comune i Gerarchi del luogo e i parroci sono esortati ad istruire il popolo cristiano riguardo alla partecipazione e alla comunione dei santi misteri. In quanto *alter Christus*, ogni presbitero secondo la propria chiamata si deve impegnare con cura per educare alla ricezione della Divina Eucaristia in pericolo di morte ed in altre occasioni non solo il gregge che li è stato affidato ma anche ogni singolo fedele cristiano. Il diritto particolare può stabilire una norma riguardo ai tempi quando i cristiani fedele sono caldamente invitati al ricevere la Divina Eucaristia. Il termine "obbligare a ricevere ..." è da evitare vista la grande secolarizzazione e la perdita dei valori religiosi che si verifica nella società moderna. Nell'Oriente questo fenomeno non è così forte come nell'Occidente, ed è proprio per evitare queste situazioni già vissute che i presbiteri si devono diligentemente impegnare nell'educazione sulla ricezione della Divina Eucaristia quale fonte di vita e di santità.

Il primo Concilio Provinciale esorta i fedeli a fare la comunione con i santi misteri ad ogni Divina Liturgia, ma venendo meno la pietà dei fedeli, lo stesso Concilio esorta i fedeli a fare la comunione almeno una volta all'anno nel tempo pasquale, secondo la tradizione della nostra Chiesa. Riportando in attualità questo precetto il Sinodo obbliga i parroci ad insegnare ai loro fedeli di comunicarsi in devozione e

³⁰ Per la confezione del pane e del vino eucaristico si veda anche Canoanele Sinodului santei baserece archidiececane gr. Chiesa rom de Alb'a Julia-Fagarasiu, carele s'a tienutu la Blasiu in 20-22 Octobree anul Domnului 1869, Sectiunea 1, can. 4, in Joane M. Moldovanu, Acte sinodali ale baserecei romane de Alb'a Julia si Fagarasiu, Tipografi'a Seminariale dein Blasiu, 1872, Tomu II, pp. 39-40.

quanto più spesso, ma soprattutto nelle feste ed in pericolo di morte.³¹ *Proposta*: I Gerarchi del luogo e i parroci curino che i fedeli cristiani siano istruiti sui benefici spirituali acquisiti dopo la ricezione della Divina Eucaristia in pericolo di morte, ed oltre alle domeniche quale giorno del Signore, anche nei giorni festivi ma soprattutto nel periodo pasquale.

Can. 709

§ 1. *Distribuisce la Divina Eucaristia il sacerdote oppure, se così dispone il diritto particolare della propria Chiesa sui iuris, anche il diacono.*

§ 2. *Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o il Consiglio dei Gerarchi ha il pieno diritto di stabilire le norme opportune secondo le quali anche altri fedeli cristiani possono distribuire la Divina Eucaristia.*

Il ministro e l'amministratore della Divina Eucaristia est *Episcopus et Presbyter ordinatus*³². Il Primo Concilio Provinciale esclude dunque sia il diacono, sia qualsiasi altra persona che non è investita dalla sacra ordinazione. Una norma del diritto particolare deve essere in sintonia con la norma proposta per il canone 699, le giustificazioni essendo già presentate là. L'accettazione del diacono all'amministrazione della Divina Eucaristia non porterebbe a delle innovazioni ingiustificate, bensì al ripristino di questo ufficio anche in maniera permanente, ufficio che ormai sembra essere soltanto una tappa intermedia e di breve durata per accedere al sacerdozio. *Proposta*: Distribuisce la Divina Eucaristia il sacerdote. Per una giusta e ragionevole causa, la può distribuire anche il diacono solo dopo aver ricevuto il permesso del sacerdote.

Per il § 2 sembra inutile fare una proposta vista la scarsità dei casi quando anche altri fedeli cristiani in casi del tutto eccezionali sono ammessi dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o dal Consiglio dei Gerarchi alla distribuzione della Divina Eucaristia. Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale e il Consiglio dei Gerarchi possono stabilire una norma generale, lasciando alla discrezione del Vescovo eparchiale la decisione di ammettere anche altri fedeli cristiani alla distribuzione dell'Eucaristia. *Proposta*: Se lo ritiene opportuno il Vescovo eparchiale permetta anche ad altri fedeli cristiani la distribuzione della Divina Eucaristia ma solo nei casi speciali.

Can 713

§ 1. *La Divina Eucaristia deve essere distribuita nella celebrazione della Divina Liturgia, a meno che una giusta causa non suggerisca diversamente.*

§ 2. *A riguardo della preparazione alla partecipazione della Divina Eucaristia mediante il digiuno, le preghiere e altre opere, i fedeli cristiani osservino fedelmente le norme della Chiesa sui iuris alla quale sono ascritti, non solo entro i confini del territorio della stessa Chiesa ma, per quanto possibile, in tutto il mondo.*

³¹ AJ I, Titulus V, Cap. IV.

³² Ibidem.

Il canone riguarda la disciplina in materia di comunione eucaristica. La Divina Eucaristia normalmente si distribuisce durante la celebrazione della Divina Liturgia, ma in diversi casi – come sarebbe il matrimonio, o i malati – questa viene distribuita anche all’infuori della Liturgia. Il Primo Concilio Provinciale, contiene in sé questa normativa: “*Locus quo S. Eucaristia administrari debet, est Ecclesia, excipitur aegroti, quibus Parochi S. Communionem omne cum pietate domum deferre tenentur*”³³, e ricorda anche gli elementi della disciplina che riguarda la comunione dei fedeli cristiani. Certo che l’osservazione della disciplina della propria Chiesa *sui iuris*. per quanto riguarda la partecipazione alla Divina Eucaristia, metterebbe più in rilievo l’appartenenza del fedele cristiano ad una tale Chiesa, e porterebbe ad una maggiore conoscenza e rispetto delle tradizioni altrui, tradizioni che purtroppo in Occidente sono scarsamente conosciute. Perciò una norma che obblighi il fedele cristiano di attenersi alla disciplina della propria Chiesa per quanto riguarda la preparazione alla partecipazione della Divina Eucaristia, sarebbe una norma istruttiva per i fedeli delle altre Chiese, ma allo stesso tempo una norma che salvaguarda il proprio patrimonio orientale di fronte al fenomeno della cosiddetta “latinizzazione”. *Proposta*: La Divina Eucaristia si distribuisce nella celebrazione della Divina Liturgia, a meno che per un a giusta causa non sia diversamente. I fedeli cristiani per quanto riguarda la disciplina concernente la preparazione alla partecipazione della Divina Eucaristia, sia entro che fuori confini della provincia metropolitana, si attengano alle norme della propria Chiesa.³⁴

Can 715

§ 1. *È lecito ai sacerdoti ricevere le offerte che i fedeli cristiani loro offrono, conforme all’uso approvato dalla Chiesa, per le celebrazioni della Divina Liturgia secondo le proprie intenzioni.*

§ 2. *È lecito anche, se lo permette una legittime consuetudine, ricevere offerte per la Liturgia dei Presantificati e per la commemorazione nella Divina Liturgia.*

Per diritto comune è lecito ai sacerdoti ricevere le offerte che i fedeli cristiani offrono per la celebrazione della Divina Liturgia a loro intenzione. Riguardo a ciò il Primo Concilio Provinciale stabilisce: “*Synodus desiderat, ut eadem consuetudo servetur, atque Presbyteri, qui has pias oblationes accipiunt, obligationi assumptae omni cum religione satisfaciant*”.³⁵ Lo stesso Sinodo al titolo VI, cap. II ricorda le tre Liturgie che la nostra Chiesa celebra, ma non stabilisce niente in materia di offerte. Il Secondo Concilio provinciale non stabilisce niente in materia. Il Terzo Concilio Provinciale invece stabilisce che i presbiteri hanno l’obbligo di celebrare personalmente la Divina Liturgia per i propri fedeli ogni domenica e giorno di festa. È vietato aver delle intenzioni speciali in questi giorni se non per il proprio gregge, “*nec fas est pro illis liturgiis stipendium missale accipere*”³⁶. Negli altri giorni, all’infuori dei

³³ Ibidem.

³⁴ L’idea viene ripetuta anche per quanto concerne la proposta del can. 883.

³⁵ Ibidem.

³⁶ AJ III, Titulus III. Cap. I, nr. 12.

giorni della Quaresima quando si celebra la Liturgia dei Pressantificati, i presbiteri possono accettare delle offerte per la celebrazione della Divina Liturgia da qualsiasi fedele. Non esiste dunque l'abitudine di ricevere delle offerte per la Liturgia dei Pressantificati essendo questa considerata "*non liturgia absoluta*"³⁷. Per quanto riguarda altre commemorazioni fatte durante la Divina Liturgia, i presbiteri possono ricevere anche altre offerte che sono diverse da quella per la stessa Liturgia³⁸. Comunque è chiaro che nelle Chiese Orientali "le offerte", sono una cosa che non trova fondamento nella tradizione di queste chiese, ma è piuttosto una disciplina appartenente alla Chiesa Latina.

La Liturgia dei Pressantificati sembra che sia caduta in disuso e questo per vari motivi: una certa "comodità" dovuta alla scarsa preparazione liturgica dei sacerdoti soprattutto giovani, ed il fatto che per questa Liturgia non ci possono ricevere delle "offerte". Perciò una proposta per il diritto particolare dovrebbe tenere conto di questi aspetti e di favorire il ripristino di ciò che non è se non propria tradizione. *Proposta*: Per quanto riguarda la ricezione delle offerte dei fedeli cristiani per la celebrazione della Divina Liturgia, i sacerdoti rispettino integralmente quanto stabilito dai primi tre Concili Provinciali, ma anche le norme che il Vescovo eparchiale in conformità a questi concili e alla situazione presente può stabilire in materia.

Can. 727

In alcuni casi per provvedere alla salvezza delle anime, può essere opportuno limitare la facoltà di assolvere dai peccati e di riservarla a una determinata autorità; questa però non può essere fatto se non col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o del Consiglio dei Gerarchi o della Sede Apostolica.

La norma stabilita dal diritto comune vuole limitare il ripetersi di quei peccati che in una certa società hanno una frequenza allarmante o sono pubblicamente disapprovati (sfruttamento di minori, usura, spaccio di droga, abusi sessuali sui minorenni, pedofilia, etc...). Lo scopo della norma è la salvezza delle anime. Oltre ai peccati riservati di cui il can. 728 §§ 1 e 2, una determinata autorità col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, del Consiglio dei Gerarchi o della Sede Apostolica, può limitare la facoltà di assolvere i peccati e riservarli a sé. Si tratta essenzialmente del Vescovo eparchiale quale capo di una porzione del popolo di Dio, che deve vegliare attentamente alla salute spirituale del popolo affidatogli e di prevenire per quanto possibile alcune situazioni di sconforto.

Secondo una norma del Primo Concilio Provinciale "*Minister Sacramenti Poenitentiae est Sacerdos, cui Sacramento S. Ordinis potestas omnia peccata remitendi coelitus confertur,...*"³⁹. Questa norma invece non è più valida in quanto contravviene alla normativa del diritto comune (can 6, 1^o e 728 §§ 1, 2). Perciò,

³⁷ Ibidem, Titulus III, Cap. I, nr. 5.

³⁸ AJ III parla a lungo delle modalità di ricevere le offerte ai nr. 9-13 del Titulus III, Cap. I.

³⁹ AJ I, Titulus V, Cap V, e cita come fonti: Can. Apost. 39; Synod Carthag. Can 43; Euchologion.

rimanendo entro i limiti stabiliti dal diritto comune facciamo questa *Proposta*: Il Vescovo eparchiale in vista del bene delle anime dei fedeli può riservare a sé l'assoluzione di alcuni peccati, diversi da quelli stabiliti per diritto comune. Questa riserva si fa soltanto col consenso del Consiglio dei Gerarchi o della Sede Apostolica, e può essere delegata.

Can. 736

§ 1. Il luogo proprio per celebrare il sacramento della penitenza è la chiesa, salvo restando il diritto particolare.

§ 2. A motivo di infermità o per altra giusta causa questo sacramento può essere celebrato anche fuori del luogo proprio.

Il canone stabilisce il luogo destinato alla celebrazione del sacramento della penitenza, ma lascia spazio al diritto particolare di stabilire anche altri luoghi appropriati per questo ufficio. Sarebbero i casi dei malati, dei pellegrinaggi o altre situazioni simili, quando è impossibile amministrare il sacramento in chiesa. Il Primo Concilio Provinciale stabilisce che il luogo regolare destinato alla confessione dei peccati è la chiesa, dove i sacerdoti possono preparare i fedeli per una confessione degna. Sono esclusi gli ammalati, i quali devono essere visitati e confessati a loro propria casa.⁴⁰ In una società che si avvicina sempre più difficilmente al sacramento della penitenza, la Chiesa deve venire incontro alla gente, ad invitarla alla conversione, ma senza banalizzare il sacramento tramite celebrazioni in luoghi impropri. Il § 2 con la clausola "giusta causa" sottintende questo fatto. Perciò deve rimanere alla decisione dei confessori accettare anche altri posti per la celebrazione del sacramento, ma sempre salvaguardando la serietà e la santità della confessione. *Proposta*: Il luogo proprio per celebrare il sacramento della penitenza è la chiesa. Per una giusta causa il sacramento si celebri anche in altri posti adatti.

Can. 741

L'olio da usare nel sacramento dell'unzione degli infermi deve essere benedetto e per di più dal sacerdote stesso che amministra il sacramento, a meno che il diritto particolare della Chiesa sui iuris non disponga diversamente.

Il diritto comune stabilisce chi può benedire l'olio per l'unzione degli infermi. Si lascia spazio al diritto particolare delle diverse Chiese che possono riservare questa benedizione non ai sacerdoti ma ai Vescovi. Il primo Concilio Provinciale stabilisce che l'olio per l'unzione degli infermi è "*iuxta Ecclesiae Graecae consuetudinem a Presbyteris benedictum*".⁴¹ *Proposta*: L'olio da usare nel sacramento dell'unzione degli infermi sia benedetto dal sacerdote che amministra il sacramento, secondo le prescrizioni dei libri liturgici.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, Cap. VI. Invece l'olio amministrato al sacramento della confermazione è consacrato solo dal vescovo conformemente a AJ I, Titulus V, Caput III.

Can. 749

È proibito al Vescovo di celebrare la sacra ordinazione in un'altra eparchia senza la licenza del Vescovo eparchiale, a meno che il diritto particolare della Chiesa patriarcale, par quanto riguarda il Patriarca, non stabilisca diversamente.

Per diritto comune è vietato al Vescovo che celebra la sacra ordinazione, di fare una tale celebrazione fuori dei confini del proprio territorio, se non munito di una licenza concessa dal Vescovo eparchiale nella cui eparchia si vuol fare l'ordinazione. Il diritto comune lascia spazio al diritto particolare che si può stabilire solo nella Chiesa patriarcale e Arcivescovile maggiore, e secondo il quale il Patriarca può celebrare la sacra ordinazione in tutte le eparchie della Chiesa patriarcale. Essendo un canone che si riferisce strettamente alle Chiese patriarcali, non si può stabilire una norma di diritto particolare per le altre *Chiesa sui iuris* che non sono insignite della dignità patriarcale.

Can. 758-358

§ 1. Perché uno possa essere ordinato lecitamente si richiede:

- 1^o che abbia ricevuto la crismazione del santo myron;*
- 2^o costumi e qualità fisiche e psichiche corrispondenti con l'ordine sacro da ricevere;*
- 3^o l'età prescritta dal diritto;*
- 4^o la debita scienza;*
- 5^o che abbia ricevuto gli ordini inferiori a norma del diritto particolare della propria Chiesa sui iuris.;*
- 6^o l'osservanza degli interstizi prescritti dal diritto particolare*

§ 2. Si richiede inoltre che il candidato non sia impedito a norma del can. 762.

§ 3. A riguardo dell'ammissione agli ordini sacri dei coniugati si osservi il diritto particolare della propria Chiesa sui iuris o le norme stabilite dalla Santa Sede.

Per diritto comune il canone stabilisce i requisiti affinché uno possa essere lecitamente ordinato. Si deve prendere in considerazione anche il can. 346 riguardo la formazione dei chierici. Il Primo Concilio Provinciale della nostra Chiesa, nel Titolo VII, Cap. VII, presenta un lungo elenco coi requisiti degli aspiranti agli ordini sacri e specialmente al sacerdozio. Il Sinodo presenta ai nrr. 1 e 2 un numero di diciotto requisiti e cita un numero assai grande di citazioni come fonti. Al riguardo dell'età per essere ammessi agli ordini sacri, non precisa questa. Gli ordini inferiori chiamati "gradus" sono secondo il Concilio: "Lectoratus et Subdiaconatus in se continens Ostiariatum et Acolythatum, qui extra altare conferuntur, tuum Diaconatus,..."⁴², e si stabilisce che al conferimento di questi si raccomanda l'osservanza degli interstizi secondo il can. 80 degli Apostoli e can. 10 di Sardica. Sono esclusi dagli ordini sacri quelli di cui il can. 762.

Ogni Chiesa *sui iuris* deve stabilire per diritto particolare delle norme al riguardo dell'ammissione dei coniugati agli ordini sacri. Queste norme sono

⁴² Ibidem, Cap. VII.

contenute nel Primo Concilio Provinciale⁴³, ma possono essere stabilite anche dalla Santa Sede. Proposta: Per quanto riguarda l'ammissione dei coniugati agli ordini sacri si osservi le norme del proprio diritto particolare e quelle stabilite dalla Santa Sede.

Can. 759

§ 1. L'età prescritta per il diaconato è di ventitré anni compiuti, per il presbiterato è di ventiquattro anni compiuti, fermo restando il diritto particolare della propria Chiesa sui iuris. che esiga una età più avanzata

§ 2. La dispensa dall'età richiesta dal diritto particolare che superi un anno è riservata al Patriarca, se si tratta di un candidato che ha il domicilio o quasi-domicilio, entro i confini della Chiesa patriarcale, altrimenti alla Santa Sede.

Il canone stabilisce l'età canonica che si richiede affinché uno possa ricevere il diaconato o il sacerdozio. È da notare la differenza di minimo un anno fra il conferimento di un ordine ed altro, e questa differenza può essere considerata come fonte per stabilire uno spazio interstiziale fra i due di minimo un anno. Il diritto comune lascia un grande spazio al diritto particolare che può stabilire un'età diversa, ma sempre maggiore di quella richiesta dal diritto comune. Il Patriarca, per diritto particolare può dispensare un candidato che ha il domicilio o quasi-domicilio entro i confini della propria Chiesa patriarcale, ma la dispensa non può superare un anno. In tutti gli altri casi si fa ricorso alla Santa Sede.

I primi tre Concili Provinciali non precisano l'età canonica per l'ammissione ai ordini sacri, e così ci dobbiamo rifare al diritto comune. Secondo il nostro parere stabilire un'età maggiore a quella stabilita dal diritto comune, non è una cosa molto vantaggiosa vista la penuria di sacerdoti con la quale la nostra Chiesa si confronta dopo l'uscita dal periodo buio del comunismo. Anzi, sono parecchi i casi quando il Metropolita a chiesto alla Santa Sede la dispensa affinché possano essere ordinati seminaristi con studi compiuti, sposati, ma che non hanno compiuto ancora l'età richiesta dal diritto comune. Certo che non è una situazione del tutto normale, ma in casi speciali dobbiamo applicare norme speciali. Perciò, fino alla regolamentazione della situazione nella nostra Chiesa, è più prudente attenersi alla norma del diritto comune e non stabilire un'età maggiore per l'ammissione ai ordini sacri. Proposta: L'età richiesta per l'ammissione agli ordini sacri è quella stabilita dal diritto comune.

Can. 760

§ 1. Ordinare un diacono è lecito solo dopo che sia stato felicemente superato il quarto anno del curriculum di studi filosofici teologici, a meno che il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o il Consiglio dei gerarchi abbia stabilito diversamente.

§ 2. Se invece si tratta di un candidato non destinato al sacerdozio, è lecito ordinarlo diacono soltanto dopo che sia stato felicemente superato il terzo anno di

⁴³ Ibidem.

studi di cui il can. 354; se però in seguito eventualmente fosse ammesso al presbiterato, egli deve completare opportunamente gli studi teologici.

Il canone stabilisce i periodi di studi che felicemente si devono compiere affinché uno possa essere ammesso al diaconato; per diritto comune l'ordinazione lecita solo dopo il superamento del quarto anno del curriculum degli studi filosofici e teologici. Il canone usa l'espressione *felicemente superato*, e a nostro avviso esclude dalla ordinazione chi, pur essendo iscritto in un anno di studio superiore al quarto, si trova in situazione di dover ripetere o anche fare alcuni esami restanti.

Per diritto particolare il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale e il Consiglio dei Gerarchi può stabilire diversamente. Questo stabilire diversamente può essere inteso solo come un periodo più lungo di sei anni così come stabilisce peraltro il can. 348 per quanto riguarda l'ordinazione presbiterale. Rimane fermo il can. 345 il quale precisa che "la formazione degli alunni sia completata nel seminario maggiore supplendo magari a ciò che è mancato in casi singoli alla formazione del seminario minore...", ed è questa la situazione che si incontra nei seminari maggiori della nostra Chiesa. Tutti i seminari maggiori comprendono un curriculum di studi di quattro anni, ed è in corso il progetto di prolungarlo di un anno. Per diritto particolare il Consiglio dei Gerarchi non può stabilire un altro limite di studi, visto che la preparazione dura solo quattro anni.

Il canone riguarda solo l'ordinazione diaconale, ma vista la prassi della nostra Chiesa, dove i diaconi dopo un periodo relativamente breve vengono ordinati presbiteri, abbiamo presentato anche la loro situazione. *Proposta*: Perché uno possa licitamente essere ammesso all'ordinazione diaconale deve aver superato felicemente il quarto anno del curriculum degli studi filosofici-teologici. Per quanto riguarda i candidati ammessi al diaconato permanente questi devono aver superato il terzo anno di studi, e completare felicemente gli studi se in seguito sono ammessi al presbiterato.

Can. 764

Non possono essere stabiliti per diritto particolare impedimenti a ricevere o esercitare gli ordini sacri; la consuetudine poi che introduce un nuovo impedimento, oppure che è contraria a un impedimento stabilito per diritto comune, è riprovata

La consuetudine (can. 1506 § 1) può ottenere forza di diritto, ma in questo caso il nostro canone esclude esplicitamente una tale situazione. Gli impedimenti a ricevere gli ordini sacri e ad esercitarli sono quelli di cui i can 762 e 763. Oltre a questi impedimenti il diritto particolare non può aggiungere altri; altrettanto non si possono né ignorare. Il diritto particolare non potendo stabilire una norma in questa materia, può soltanto ripetere ciò che è stabilito per diritto comune. *Proposta*: Gli impedimenti a ricevere e esercitare gli ordini sacri sono quelli stabiliti dal diritto. (si capisce comune).

Can. 771

§ 1. *I nomi dei candidati da promuovere agli ordini sacri siano resi noti pubblicamente nella chiesa parrocchiale di ciascun candidato a norma del diritto particolare.*

§ 2. *Tutti i fedeli cristiani hanno l'obbligo di rivelare gli impedimenti, se ne conoscono qualcuno, al Vescovo eparchiale o del parroco prima della sacra ordinazione.*

§ 3. *Il Vescovo eparchiale affidi al parroco che fa le pubblicazioni, e anche a un altro presbitero, se lo ritiene opportuno, di informarsi diligentemente da persone degne di fede sulla vita e sui costumi dei candidati e di inviare alla curia eparchiale le lettere testimoniali che riferiscono quell'indagine e la pubblicazione.*

§ 4. *Il Vescovo eparchiale, se lo ritiene opportuno, non tralasci di fare altre indagini anche private.*

Il canone è di natura disciplinare. Si dà spazio al diritto particolare di trovare la modalità più adatta nel fare pubblicamente conosciuti i nomi dei candidati da promuovere alla sacra ordinazione. Con questa pubblicazione il nome del candidato nel caso in cui fino adesso non lo fosse, viene conosciuto dai propri parrocchiani, i quali hanno l'obbligo prima dell'ordinazione di informare l'autorità sui eventuali impedimenti. I §§ 3 e 4, stabiliscono le modalità con il quale il Vescovo eparchiale si può informare sulla vita e i costumi del candidato. La maggior parte dei candidati, sono di solito seminaristi che si presume siano conosciuti nella parrocchia. Ma per venire incontro a delle situazioni dei candidati congiunti che non hanno avuto una formazione conferita nei seminari, oppure anche dei seminaristi che pur completando la loro formazione nel seminario per diversi motivi rinviando la richiesta di essere ordinati (can.671) per un periodo più lungo, il diritto particolare deve provvedere affinché il loro nome e la data dell'ordinazione siano conosciuti, per evitare lo scandalo di una ordinazione indegna. Di solito nella Cattedrale di Blaj, il lettorato viene conferito agli studenti del terzo anno il 25 marzo, e prima di questa festa il parroco rende noto l'evento. Per quanto riguarda l'ordinazione diaconale e presbiterale non esiste una regola precisa, anche se il parroco prima dell'ordinazione fa conosciuto il nome del candidato. Per la precisione della cosa è auspicabile l'esistenza di una regola fissa più o meno uguale a quella che riguarda la pubblicazione dei nomi degli sponsali.⁴⁴ Proposta: Prima della sacra ordinazione, il nome del candidato sia reso pubblico sia nella chiesa dove sarà ordinato che nella sua chiesa parrocchiale. I fedeli cristiani hanno il grave obbligo di informare l'autorità sull'esistenza di eventuali impedimenti dal ricevere la sacra ordinazione.

Can. 772

Ogni candidato che dev'essere promosso alla sacra ordinazione attenda a un ritiro spirituale nel modo determinato dal diritto particolare.

Il diritto comune è chiaro. Il diritto particolare deve stabilire la modalità ed eventualmente il periodo quando il candidato all'ordine sacro deve partecipare ad un

⁴⁴ AJ I, Titulus V, Caput VIII, II, 3; Caput IX.. AJ II, Titulus IV, Sectio I, Caput III, §§ 27-30, 34; Caput IV, § 42.

ritiro spirituale prima della sacra ordinazione. Di solito a Blaj, questo ritiro viene predicato per una durata di tre giorni dal padre spirituale del Seminario nei giorni che precedono l'ordinazione. A questo ritiro partecipano anche le mogli dei candidati se questi sono coniugati. Si fa comunque una differenza fra i candidati sposati e quelli celibi, quest'ultimi facendo il ritiro spirituale separatamente. *Proposta*: I candidati da promuovere alla sacra ordinazione prima di questa sono tenuti a partecipare al ritiro spirituale che la precede. Se i candidati sono congiunti partecipino pure le loro mogli.

Can. 782

§ 1. Gli sponsali, che per antichissima tradizione delle Chiese Orientali si premettono lodevolmente al matrimonio, sono regolati dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris.

§ 2. Dalla promessa di matrimonio non si dà azione per chiedere la celebrazione del matrimonio; si dà invece quella per la riparazione dei danni se in qualche modo è dovuta.

Il primo paragrafo del canone salvaguardando le specificità di ogni Chiesa *sui iuris* stabilisce che per quanto riguarda la preparazione degli sponsali al ricevimento del sacramento del matrimonio, questi sono regolati dal diritto particolare. Il rito dello spozalizio – chiamato anche “degli anelli” – è ben distinto da quello del matrimonio come tale, avendo pure lui un luogo ben chiaro nei libri liturgici di tutte le Chiese orientali. Comunque non si tratta di un sacramento. Il secondo paragrafo stabilisce che la promessa del matrimonio non costituisce di per se obbligo di contrarre il matrimonio e come tale non costituisce motivo di azione penale se non per risarcire i danni quando dalla promessa stessa una delle parti non viene ingannata. In questo caso la parte danneggiata può agire in giustizia l'altra parte, per risarcire i danni materiali dovuti alle eventuale spese sorte dalla promessa ulteriormente sospesa.

Il matrimonio come sacramento, ma anche come “consorzio dell'intera vita” viene preso in considerazione secondo il suo valore divino-umano, per cui è il compito della Chiesa provvedere affinché gli sponsali assumano tutte le responsabilità che sorgono da questo fatto. È perciò il compito di ogni pastore agire in tal modo che al momento della celebrazione del sacramento, i candidati mostrino una maturità al riguardo degli elementi del matrimonio che la Chiesa ritiene essenziali. Questi elementi sono stabiliti nei canoni che riguardano il matrimonio e per diritto comune si stabilisce che “i pastori delle anime hanno l'obbligo di curare che i fedeli cristiani siano preparati allo stato matrimoniale...” (can. 783). Il Primo Concilio Provinciale al riguardo stabilisce che il matrimonio non sia celebrato se non sono adempiute certe formalità fra le quali troviamo anche la seguente: “ut nupturienses cognitione veritatum religionem tam saluti animae, quam cristianae prolium educationi necessariarum imbuti sint”.⁴⁵ *Proposta*: I pastori delle anime hanno il grave obbligo di educare gli sponsali al ricevimento del sacramento del matrimonio tramite corsi appositamente creati, conferenze ed istruzioni, almeno sei mesi prima della celebrazione del sacramento.

⁴⁵ AJ I, Titulus V, Caput VIII, Il 2.

Can. 784

Per diritto particolare di ciascuna Chiesa sui iuris, d'intesa con i Vescovi eparchiali delle altre Chiese sui iuris che esercitano la loro potestà nello stesso territorio, si stabiliscano delle norme sull'esame dei fidanzati e sugli altri mezzi per le indagini, principalmente per quanto riguarda il battesimo e lo stato libero, che devono essere portate a termine prima del matrimonio, osservate diligentemente le quali si può procedere alla celebrazione del matrimonio.

Per quanto concerne l'armonia amministrativa in vista delle cose da compiere prima della celebrazione del matrimonio, il diritto comune mette l'accento sull'uniformità delle norme da stabilire da ogni Chiesa *sui iuris*, d'intesa con i Vescovi eparchiali delle altre Chiesa *sui iuris* che esercitano la loro potestà nello stesso territorio. Il canone tende dunque di creare un'uniformità non allo scapito della tradizione o della disciplina sacramentale delle diverse Chiesa *sui iuris*, bensì di creare una normativa coerente ed ordinata per quanto riguarda la procedura da compiere prima della celebrazione del matrimonio. Il canone prende in considerazione piuttosto le indagini che i pastori delle anime devono compiere principalmente al riguardo del battesimo e dello stato libero dei fidanzati, ma anche le norme sull'esame dei fidanzati. Abbiamo accennato sopra il fatto che prima della celebrazione del matrimonio i fidanzati devono mostrare, una maturità e conoscenza degli elementi del matrimonio che la Chiesa ritiene essenziali, e questo implica l'impegno che i pastori devono mostrare nella preparazione dei fidanzati al ricevimento del sacramento. *Proposta:* I pastori delle anime, attenendosi alle norme comuni stabilite d'intesa con i Vescovi eparchiali delle altre Chiesa *sui iuris* che esercitano la loro potestà nello stesso territorio,⁴⁶ mostrino una speciale cura nella preparazione dei candidati al matrimonio. Prima di celebrare il matrimonio il celebrante si assicuri dello stato libero e dell'avvenuto battesimo dei candidati, nonché dell'assimilazione delle conoscenze da verificare tramite un previo esame..

Sarebbe superfluo ripetere per diritto particolare ciò che è già contenuto nella normativa comune e si deve proporre come insegnamento ai fidanzati e cioè : le proprietà essenziali del matrimonio (unità, indissolubilità, consenso irrevocabile procreazione), il carattere divino-umano del sacramento, obblighi e doveri dei coniugi anche per quanto riguarda l'educazione dei figli, le capacità richieste per poter ricevere il sacramento, forma della celebrazione, l'esistenza di impedimenti e il loro eventuale allontanamento. I Concili Provinciali romeni non stabiliscono niente al riguardo, comunque il Concilio Secondo Provinciale sottintendendo questa preparazione degli sponsali stabilisce: "qui preces necnon fidei veritates ad salutem absolute necessariis ignorant, ad nuptias non sunt admittendi".⁴⁷

Can. 792

Non si stabiliscano impedimenti dirimenti per diritto particolare di una Chiesa sui iuris se non per una causa gravissima, d'intesa con i Vescovi eparchiali delle altre

⁴⁶ Questo implica che le rispettive norme esistano.

⁴⁷ AJ II, Titulus IV, Caput III, § 35. Anche nota 39.

Chiese sui iuris interessate e dopo aver consultato la Sede Apostolica; ma nessuna autorità inferiore può stabilire nuovi impedimenti dirimenti.

In CCEO esistono 13 impedimenti dirimenti. Il canone impedisce che oltre a quelli che già sono stabiliti dal diritto comune siano stabiliti per diritto particolare altri impedimenti per contrarre matrimonio. Esiste comunque una eccezione, che si può verificare soltanto per “*una causa gravissima, d'intesa con i Vescovi eparchiali delle altre Chiesa sui iuris interessate e dopo aver consultato la Sede Apostolica*”. Si tratta di un atto collegiale per cui la fusione delle autorità, nel nostro caso i Vescovi eparchiali delle Chiese interessate, è necessaria affinché una norma stabilita di comune intesa abbia valore. Il canone non parla se la consultazione della Sede Apostolica è per la validità o per la liceità, ma la cooperazione in questo campo si sottintende talmente stretta che i Vescovi interessati non stabilirebbero mai una norma contraria a giudizio della Sede Apostolica. Perciò sarebbe molto difficile pensare che i Vescovi stabiliscano una norma contraria ai consigli della Santa Sede anche se questo fatto teoricamente non sarebbe del tutto impossibile, nonostante tutte le inopportunità. *Proposta*: Oltre agli impedimenti dirimenti matrimoniali stabiliti per dc, i Vescovi eparchiali di diverse Chiesa *sui iuris*, non possono stabilirne altri se non per una gravissima causa, d'intesa comune e dopo aver consultato la Sede Apostolica.

Il Primo Concilio Provinciale presenta e anticipa tutti gli impedimenti che sono riportati dal vigente codice mettendo però in evidenza alcuni elementi particolari dovuti al periodo storico: “*afinitas classis primae ... classis secundae ...dirimit matrimonium usque ad gradum septimum*”.⁴⁸

Can. 800

§ 1. *L'uomo prima del sedicesimo anno di età compiuto, la donna prima del quattordicesimo anno di età compiuto non possono celebrare validamente il matrimonio.*

§ 2. *Il diritto particolare della Chiesa sui iuris ha piena libertà di stabilire l'anno di età superiore per la lecita celebrazione del matrimonio.*

Il canone stabilisce l'età minima richiesta affinché la celebrazione del matrimonio sia valida. Il diritto particolare può stabilire invece un'altra età che deve essere sempre maggiore, e questo tenendo conto delle circostanze specifiche del territorio. Lo scopo della norma è quella di assicurare che le persone che vogliono celebrare il sacramento siano mature dal punto di vista psicologico. Con questa norma si allontana dunque il pericolo di una celebrazione dove i contraenti non sono in grado di assumere i diritti e doveri del matrimonio. Nelle Chiese orientali acattoliche l'età minima per la celebrazione del matrimonio coincide con quella dell'ordinamento civile.⁴⁹ Così anche nelle Chiese orientali cattoliche dove sono in vigore degli *statuti personali*. La norma tende dunque a lasciare un ampio spazio al

⁴⁸ AJ I, Titulus V, Caput VIII, l. m. α e β.

⁴⁹ J. Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Edizione Dehoniane Roma, 1993, p. 61.

diritto particolare, il quale, per la conformità con la legge civile che richiede un'età spesso maggiore a quella stabilita dalla legge ecclesiastica, può stabilire un'età maggiore. Questa norma è molto utile in quei paesi dove la celebrazione del matrimonio ha un carattere civile obbligatorio, e dove i matrimoni hanno effetto giuridico soltanto se celebrati nella forma prescritta dallo stato. Si sottintende che il matrimonio religioso viene celebrato ulteriormente a quello civile. In questi stati la legge civile è quella che stabilisce l'età minima richiesta per la validità civile del matrimonio ed il legislatore ecclesiastico per una più grande conformità a queste leggi, salvaguardando il matrimonio religioso, stabilisce che il diritto civile nella misura in cui non è contrario al diritto divino e a quel ecclesiastico, venga osservato con gli stessi effetti (can. 1504).

Il Primo Concilio Provinciale non dice niente per quanto riguarda l'età minima richiesta per la celebrazione del matrimonio, invece dichiara che "qui ad pubertatem nondum pervenerunt" non può celebrare validamente il matrimonio.⁵⁰ Il Secondo Concilio Provinciale "iuxta mentem SS. Canonum" porta invece una norma più chiara stabilendo come età minima richiesta quattordici anni per i maschi e rispettivamente dodici per le femmine.⁵¹ La legislazione civile vigente in Romania richiede come età minima diciotto e rispettivamente sedici anni per il maschio e la femmina, e religiosamente il matrimonio è celebrato con effetti civili soltanto dopo la sua celebrazione davanti al funzionario dello stato. Per cui, è chiaro che un matrimonio religioso manca di effetti giuridici se non celebrato prima in forma civile, il che richiede assolutamente l'adattamento alle leggi civili. *Proposta*: L'età minima richiesta per la valida celebrazione del matrimonio religioso, sia quella stabilita come valida per la celebrazione civile.

Can. 815

Per diritto particolare di ciascuna Chiesa sui iuris si stabilisca il modo con cui queste dichiarazioni e promesse, che sempre sono richieste, sono da farsi, e si determini il modo col quale consti di esse nel foro esterno e con cui la parte acattolica sia informata.

Il canone è strettamente legato al canone precedente che riguarda le condizioni da adempiere per ottenere la licenza in caso di matrimonio misto. Il Vescovo non può accordare questa licenza se la parte cattolica non si dichiara pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e assicurarsi con una sincera promessa di fare quanto sta nelle sue forze affinché i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa Cattolica (can. 814, 1^o). Di tutto questo la parte acattolica deve essere tempestivamente informata in modo che consti che essa è veramente consapevole delle promesse e degli obblighi della parte cattolica; peraltro le parti devono essere istruite anche sui fini e le proprietà del matrimonio (can. 814, 2^o). Il canone 815 recita che il diritto particolare delle singole *Chiese sui iuris* deve stabilire le modalità con cui queste dichiarazioni e promesse sono da fare, ed anche le modalità con le quali

⁵⁰ AJ I, Titulus V, Caput VIII, I. a.

⁵¹ AJ II, Titulus IV, Sectio I, Caput II, § 4 c.

queste possono essere utilizzate nel foro esterno e con cui la parte acattolica sia informata.

I Concili Provinciali riprovano i matrimoni misti e insegna i suoi figli di evitare tali matrimoni. Nel caso in cui un tale matrimonio non può essere evitato alle parti viene chiesto l'adempimento delle condizioni richieste dalla Chiesa concernenti piuttosto l'educazione dei figli sia maschi che femmine nella religione cattolica. Nel caso in cui la parte acattolica non adempie le rispettive condizioni, oppure la dispensa è stata accordata il sacerdote deve procedere "iuxta Instructionem S.C. de Propaganda Fide 28 Iulii 1858".⁵² Per quanto riguarda l'emanazione di una tale norma come quella prevista dal can. 815, si deve tenere conto prima di tutto delle relazioni ecumeniche interecclesiastiche oppure con le altre comunità religiose. È ben saputo che il canone 814 è contestato dalle chiese ortodosse e la sua applicazione sembrerebbe molto difficile se non impossibile nei paesi mussulmani. A nostro avviso la norma del diritto particolare maronita⁵³ è una norma ben fatta e sarebbe applicabile anche nella nostra Chiesa per cui la sosteniamo come proposta.

Can. 831

§ 1. Il Gerarca del luogo o il parroco del luogo benedicono lecitamente il matrimonio:

1° dopo essersi accertati del domicilio o quasi-domicilio o della dimora protratta per un mese, oppure, se si tratta di un girovago, dell'attuale dimora dell'uno o dell'altro dei futuri sposi nel luogo del matrimonio;

2° dopo aver avuta, se mancano queste condizioni, la licenza del Gerarca o del parroco del domicilio o del quasi-domicilio dell'una o dell'altra parte, a meno che una giusta causa non scusi;

3° nel luogo anche esclusivo di un'altra Chiesa sui iuris, a meno che il Gerarca, che esercita in quel luogo la sua potestà, non abbia espressamente rifiutato.

§ 2. Il matrimonio si celebri davanti al parroco del futuro sposo, a meno che il diritto particolare non stabilisca diversamente o una giusta causa non scusi.

Il canone presenta le persone competenti affinché il matrimonio sia celebrato lecitamente: il Gerarca del luogo o il parroco del luogo celebrano lecitamente il matrimonio dopo esserci accertati del domicilio o del quasi-domicilio delle parti, oppure della loro dimora protratta per un mese, e nel caso dei girovaghi della loro attuale dimora nel luogo della celebrazione. Il matrimonio altresì è celebrato lecitamente quando le condizioni sopra ricordati non sono adempiute se è ottenuta la dispensa del Gerarca o del parroco del domicilio o quasi-domicilio di una della parti. Questa dispensa può anche mancare se esiste una giusta causa scusante. Il terzo

⁵² AJ I. Titulus V, Caput IX, anche AJ II, Titulus IV, Caput III, § 31.

⁵³ Art. 85 Dans les mariages mixtes, le contractant maronite déclaré par écrit s'engage à remplir les exigences du c. 814 ; après quoi le curé communique ces engagements, en présence de celui qui les a signés, à la partie non catholique en lui expliquant le sens et le teneur, Kuriakose Bharanikulangara, Particular Law of the Eastern Catholic Churches, Saint Maron Publications, 1996, pag. 205.

caso presentato dal canone è quello che riguarda “*i luoghi esclusivi di un'altra Chiesa sui iuris*”, ossia i luoghi di culto di una Chiesa *sui iuris* diversa da quella dei futuri sposi, luoghi nei quali il matrimonio può essere celebrato a condizione che il Gerarca del luogo che esercita la potestà in quel territorio non si sia opposto espressamente. Il secondo paragrafo rispecchia pienamente la concezione orientale della prevalenza del padre nella famiglia ed implicitamente della sposo. Il paragrafo presenta comunque due eccezioni che si verificano quando il diritto particolare stabilisce diversamente oppure che una giusta causa non scusi.

Il Secondo Concilio Provinciale presenta una norma simile a quella del can. 831 § 2 ma non presenta la particolarità della prevalenza del parroco dello sposo parlando semplicemente del “*parochum proprium aut alium sacerdotem de ipsius parochi seu Ordinarii licentia*”.⁵⁴ Lo stesso lo dice anche il canonista romeno Chirvaiu Vasile che presenta il fatto come impedimento e lo nomina “*impedimento di clandestinità*”.⁵⁵ *Proposta*: Il matrimonio sia celebrato davanti al parroco del futuro sposo a meno che una giusta causa non consigli diversamente.

Can. 837

§ 1. *Per celebrare validamente il matrimonio è necessario che le parti siano presenti simultaneamente ed esprimano il consenso vicendevolmente.*

§ 2. *Il matrimonio non si può celebrare validamente per mezzo di un procuratore, a meno che non sia stabilito diversamente dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris, nel qual caso bisogna provvedere anche alle condizioni sotto le quali tale matrimonio si può celebrare.*

Il canone esclude la celebrazione valida del matrimonio se le parti non sono simultaneamente presenti per esprimere il loro consenso. Per la tradizione orientale, diversamente da quella latina per la quale la celebrazione del matrimonio per procura ha una lunga tradizione, la celebrazione del matrimonio per mezzo del procuratore è del tutto straniera. Per far prevalere la caratteristica sacramentale del matrimonio su quella contrattualistica o legalistica il canone parla del sacramento da punto di vista della validità. La norma generale offre la possibilità al diritto particolare di stabilire una norma diversa, e cioè quella della valida celebrazione del matrimonio per procura, caso nel quale si deve provvedere anche alle condizioni sotto le quali il matrimonio si deve celebrare.

I Concili Provinciali romeni non ricordano nemmeno questa modalità di celebrare il matrimonio ma sottintende la presenza simultanea degli sposi nel momento del consenso in vari passi⁵⁶. *Proposta*: Il matrimonio è celebrato validamente soltanto nella presenza simultanea di entrambi gli sposi. Il matrimonio, per una giusta causa può essere celebrato anche per procura, caso in quale si richiede la dispensa del Gerarca del luogo il quale deve stabilire anche le condizioni da adempiere per la validità di un tale matrimonio.

⁵⁴ AJ II, Titulus IV, Sectio I, Caput III, § 23.

⁵⁵ V. Chirvaiu, Drept matrimonial, Chiriașii tipografiei românești, Oradea, 1933, pp. 298 ss.

⁵⁶ Cf. AJ II, Titulus IV, Sectio I, Caput I, § 2. Caput II, § 2 a; § 5 a, b, d, etc.

Can. 838

§ 1. *Il matrimonio si celebri nella chiesa parrocchiale oppure, con la licenza del Gerarca del luogo o del parroco del luogo, in un altro luogo sacro; non si può celebrare invece in altri luoghi se non con la licenza del Gerarca del luogo.*

§ 2. *A riguardo del tempo della celebrazione del matrimonio si devono osservare le norme stabilite dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris.*

Il carattere sacramentale del matrimonio viene ribadito anche in questo canone il quale stabilisce che il matrimonio è da celebrare nella chiesa parrocchiale oppure in altro luogo sacro. Esistono pure dei casi quando il Gerarca del luogo può dispensare da questa norma. Il secondo paragrafo fa un ampio rimando al diritto particolare per quanto riguarda il tempo della celebrazione del matrimonio. Il Concilio Provinciale secondo porta un elenco molto dettagliato dei tempi nei quali la celebrazione del matrimonio è *illicito*⁵⁷ e considera questi tempi come “impedimenta matrimonium impedientia”. A nostro avviso questa è una norma assai interessante visto che parla soltanto della liceità e non ricorda niente delle dispense. Lo stesso Concilio⁵⁸ offre invece delle norme generiche per quanto riguarda la capacità dei Vescovi di dare delle dispense, dispense da dare soltanto entro la facoltà concessa loro dalla Sede Apostolica. Le norme stabilite dal suddetto Concilio credo siano tuttora in vigore per cui una proposta che faccia riferimento ad esso non sarebbe contrario alla disciplina antica. Proposta: Il matrimonio non sia celebrato nei tempi vietati dalla Chiesa.

Questa è soltanto una norma molto generica, ma in mancanza di informazioni più chiare al riguardo della prassi odierna ci asteniamo a ciò. Comunque il periodo della Grande Quaresima è escluso come tempo per la celebrazione del matrimonio, e generalmente i calendari murali greco-catolici riportano i periodi di digiuno quando i matrimoni sono vietati.

Can. 864

§ 1. *Se uno dei coniugi rende la vita comune pericolosa oppure troppo dura al coniuge o ai figli, fornisce all'altro una causa legittima di separarsi con decreto del Gerarca del luogo e anche di propria autorità se vi è pericolo nell'attesa.*

§ 2. *Le altre cause possono essere stabilite dal diritto particolare della Chiesa sui iuris, secondo i costumi dei popoli e le circostanze dei luoghi.*

§ 3. *In tutti i casi, cessando la causa di separazione, si deve ripristinare il consorzio della vita coniugale, a meno che non sia deciso diversamente dall'autorità competente.*

Il canone è molto complesso e tende a salvaguardare il matrimonio quando un coniuge subisce per la colpa dell'altra parte delle ingiustizie o pressioni che violano i diritti e i doveri coniugali. In questo caso la parte che si sente danneggiata può separarsi con decreto del Gerarca del luogo oppure di propria iniziativa quando sottostà pericolo nell'attesa, conservando però la permanenza del vincolo

⁵⁷ Ibidem, Caput III, § 22.

⁵⁸ Ibidem, Caput IV, §§ 40 et 41.

matrimoniale. Il canone presenta soltanto due casi quando la separazione può essere realizzata e cioè quando la vita di una parte e dei figli è resa pericolosa oppure troppo dura, e quando esiste un'altra causa legittima. Il diritto particolare tenendo conto delle particolarità e delle circostanze del posto può stabilire altre cause sempre legittime per la separazione. Il Concilio Provinciale secondo riserva 5 canoni a questo problema e sottolinea che il caso è da risolvere secondo le leggi ecclesiastiche e nella forma prescritta dalla Chiesa nonché l'istruzione della causa si svolgerà "ad normam Istructionis anno 1885 quibusdam Theologis Romae exhibitae, et ab iisdem approbatae"⁵⁹ Proposta: Spetta al Gerarca de luogo dopo aver consultato il Consiglio dei gerarchi emanare un decreto di separazione per quella parte a cui nel consorzio matrimoniale gli vengono violati dall'altra parte i diritti e i doveri matrimoniali; oppure quando dal matrimonio stesso per una parte o per i figli la vita è resa troppo difficile o pericolosa. Cessata però la causa della separazione la parte separata torni a ristabilire il consorzio della vita coniugale.

Can. 867

§ 1. *Per mezzo dei sacramentali, che sono segni sacri mediante i quali con una certa imitazione dei sacramenti sono significati e ottenuti dall'impetrazione della Chiesa effetti soprattutto spirituali, gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e sono santificate le varie circostanze della vita.*

§ 2. *A riguardo dei sacramentali si osservino le norme del diritto particolare della propria Chiesa sui iuris.*

Il canone definisce i sacramentali e sottolinea la loro efficacia. Il § secondo lascia spazio al diritto particolare affinché sia questo a regolare l'amministrazione dei sacramentali, amministrazione che si deve svolgere secondo i libri liturgici di ciascuna Chiesa *sui iuris* in parte. Il Concilio Provinciale primo parlando "de Cultu Divino pubblico promovendo", non fa alcun accenno ai sacramentali. Il *Tipic Bisericesc* presenta invece un ampio spazio alle prescrizioni liturgiche al riguardo dei sacramentali.⁶⁰ Proposta: I sacramentali siano amministrati secondo le prescrizioni dei libri liturgici.

Can. 879

Finita la tumulazione, si faccia la annotazione nel libro dei defunti a norma del diritto particolare.

Sia il primo che il terzo Concilio Provinciale riservano spazio alla trattazione dell'argomento "De Coemetiris"⁶¹ e dei suffragi per i defunti, ma nessuno dei due fa qualche accenno alla norma stabilita dal nostro canone. Proposta: Finita la

⁵⁹ Ibidem, Caput IV, §§ 83-87. Per quanto riguarda la ricordata Istruzione, il Concilio non fa alcun riferimento ad essa.

⁶⁰ Victor Bojor – Ștefan Roșianu, *Tipic Bisericesc*, Tipografia Seminarului Teologic Gr-Cattolic, Blaj, 1931², pp. 188-218.

⁶¹ AJ I, Titulus VI, Caputa X et XI; AJ III, Titulus III, Caput III.

tumulazione il sacerdote non tralasci di annotare nel libro dei defunti l'avvenuta sepoltura, secondo le norme stabilite dalla consuetudine del posto.

Can. 880

§ 1. *Costituire, trasferire oppure sopprimere giorni di festa o di penitenza comuni a tutte le Chiese orientali spetta alla sola suprema autorità della Chiesa, fermo restando il §3.*

§ 2. *Costituire, trasferire o sopprimere giorni di festa e di penitenza propri alle singole Chiese sui iuris, compete anche all'autorità a cui spetta stabilire il diritto particolare delle Chiese, tenendo debitamente conto però delle altre Chiese sui iuris e fermo restando il can. 40, §1.*

§ 3. *I giorni festivi di precetto comuni a tutte le Chiese orientali, oltre alle domeniche, sono il Natale del Signore nostro Gesù Cristo, l'Epifania, l'Ascensione, la Dormizione della Santa Madre di Dio Maria e i giorni dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, salvo restando il diritto particolare della Chiesa sui iuris approvato dalla Sede Apostolica, col quale alcuni giorni festivi di precetto sono soppressi o sono trasferiti alla domenica.*

La suprema Autorità della Chiesa quale garante dell'unità disciplinare è quella a cui spetta la costituzione, il trasferimento o la sospensione dei giorni festivi o di penitenza comuni a tutte le Chiese orientali tenendo conto dell'antica disciplina delle stesse Chiese. Lo stesso diritto spetta pure alle autorità competenti delle singole Chiesa *sui iuris*, fermo restando l'obbligo dei singoli Gerarchi di custodire inalterata la propria tradizione. Il paragrafo terzo enumera i giorni festivi di precetto comuni a tutte le Chiese orientali, e rimanda aldiritto particolare per quanto riguarda la soppressione di questi giorni oppure il loro trasferimento alle domeniche. Il rispettivo diritto particolare – sottolinea il canone – deve essere approvato dalla Sede Apostolica..

Il Primo Concilio Provinciale parlando dei giorni di festa non gli enumera, ma riprova l'introduzione di altri giorni di festa che non sono prescritti dalla Chiesa⁶². Proposta: § 1. Il Consiglio dei gerarchi, dopo aver analizzato la pietà e la convinzione popolare al riguardo dell'introduzione di altri giorni di festa diversi da quelli già osservati, con un'accurata osservanza del proprio patrimonio, in vista del bene delle anime e dopo aver consultato la Santa Sede ed i Gerarchi delle altre Chiese che hanno potestà nello stesso territorio, può introdurre anche altri giorni di festa. Lo stesso valga anche per il trasferimento o la soppressione delle feste.

§ 2. I giorni festivi di precetto oltre alle domeniche sono, la Natività della Madre di Dio (8 sett.), Esaltazione della Croce (14 sett.), Presentazione di Maria SS. Al Tempio (21 nov.), Natale secondo la carne del Nostro Signore, Dio e Salvatore Gesù Cristo (25 dic.), Circoncisione di Gesù Cristo (1 genn.), Santa Teofania del Nostro Signore, Dio e Salvatore Gesù Cristo (6 genn.), Incontro del Nostro Signore Gesù Cristo (2 febr.), Annunciazione della SS. Madre di Dio e Sempre Vergine Maria (25 marzo), Pasqua di Risurrezione (data mobile), Ascensione del Nostro Signore Gesù Cristo (data mobile), Pentecoste (data mobile), Santa Trasfigurazione

⁶² Ibidem, Caput II.

di Nostro Signore Dio e Salvatore Gesù Cristo (6 agosto), Dormizione della SS. Madre di Dio (15 agosto). Oltre a queste feste chiamate “regali”, si festeggiano pure i santi: S. Demetrio grande martire (26 ott.), SS. Michele e Gabriele e tutti gli incorporei celesti (8 nov.), S. Nicola Vescovo di Mira (6 dic.), Memoria di S. Giovanni Battista il Precursore (7 gen.), SS. Tre Gerarchi Basilio il Grande, Gregorio il Teologo e Giovanni Crisostomo (30 gen.), SS. Costantino ed Elena imperatori (21 maggio), Natività del Precursore San Giovanni Battista (24 giugno), SS. Pietro e Paolo Apostoli protocorifei (29 giugno), S. Elia Profeta (20 luglio), Decapitazione di S. Giovanni Battista (29 agosto).

Anche se è marcata con rosso nell'attuale calendario, la Domenica delle Palme non trova posto nell'elenco delle feste presentato dal *Tipic Bisericesc* di Blaj, ma lo stesso libro presenta invece prescrizioni tipiconali per quanto riguarda la celebrazione della Domenica.⁶³

Can. 882

Nei giorni di penitenza i fedeli cristiani hanno l'obbligo di osservare il digiuno o l'astinenza nel modo stabilito dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris.

Il canone fa un ampio rimando alla propria disciplina delle diverse Chiesa *sui iuris* per quanto concerne li obblighi di osservare i periodi di digiuno e di astinenza. Il canone si muove entro gli enunciati del Concilio Vaticano II il quale stabilisce che le antiche tradizioni siano conservate e dove sono andate perdute siano ripristinate (OE 6). Il digiuno e l'astinenza non sono viste nel canone soltanto come tempo di preparazione immediata per la celebrazione del sacrificio liturgico (can. 713), bensì acquisisce uno spazio molto più ampio, che è appunto quello della preparazione spirituale in tempi stabiliti dalla Chiesa per le grandi feste. È ben saputo che per la tradizione orientale il digiuno e l'astinenza ha un significato molto più profondo di quello che li viene attribuito dalla tradizione occidentale che man mano ho sostituito il digiuno con le opere di carità o con l'elemosina.

Il Primo Concilio Provinciale riserva un intero capitolo alla trattazione del nostro tema, e mostra persino una cura assai grande nel farlo portando a pie pagina un numero impressionante di rimandi ai passi della Santa Scrittura e ai canoni antichi.⁶⁴ Il Concilio distingue e definisce i termini “ieiuniun atque abstinentiam”, stabilisce i periodi per la loro osservazione ed esorta i sacerdoti affinché con l'esempio e la predicazione insegni al popolo il significato e la necessità spirituale dell'astinenza e del digiuno. Il Secondo ed il Terzo Concilio Provinciale non trattano l'argomento. *Proposta*: Per quanto riguarda i periodi di astinenza e digiuno, si osservino le norme finora stabilite in materia.

Sembrirebbe una norma generica, ma che alla fine dei conti porterebbe il clero ad una maggiore conoscenza delle ricordate norme, norme che volens-nolens sono parte del nostro patrimonio. Le rispettive norme sono assai chiare, per cui sembra inutile ripeterle.

⁶³ Victor Bojor – Ștefan Roșianu, *Tipic Bisericesc*, Tipografia Seminarului Teologic Gr-Catolic, Blaj, 1931², pp. 16-18, 290-291.

⁶⁴ AJ I, Titulus IV, Caput VIII.

Can. 883

§ 1. *I fedeli cristiani che si trovano fuori dei confini del territorio della propria Chiesa sui iuris, a riguardo dei giorni di festa e di penitenza si possono conformare pienamente alle norme che sono in vigore nel luogo dove vivono.*

§ 2. *Nelle famiglie dove i coniugi sono ascritti a diverse Chiese sui iuris, per i giorni di festa e di penitenza è lecito osservare le prescrizioni dell'una o dell'altra Chiesa sui iuris.*

Il canone è in perfetta sintonia col canone 1491. La formulazione del canone a nostro avviso è troppo larga in quanto “i fedeli cristiani... si possono conformare”, il che significa che il canone può dare spazio agli abusi soprattutto a quei fedeli che pur essendo ascritti in una Chiesa Orientale preferiscono spesso adattarsi alle norme del posto in detrimento alle norme del luogo dove vivono (proprio territorio). Dall'altra parte il canone è perfettamente d'accordo con gli enunciati del Decreto sulle Chiese Orientali *Orientalium Ecclesiarum* del Concilio Vaticano II (specialmente OE 2 e 4). Proposta: I fedeli cristiani che si trovano fuori dei confini del territorio della propria Chiesa *sui iuris*, a riguardo dei giorni di festa e di penitenza si possono conformare pienamente alle norme che sono in vigore in quel territorio, ma non allo scapito delle norme del proprio territorio.

Questa norma metterebbe l'accento non sulla possibilità del fedele cristiano di conformarsi alle norme del proprio territorio per quanto riguarda i giorni di festa e di penitenza quando verrebbe a trovarsi fuori territorio della propria Chiesa *sui iuris*, bensì sulla possibilità di conformarsi alle norme del posto, sottintendendo con questa la piena osservanza del proprio rito anche quando vi si trova fuori del proprio territorio. Il paragrafo secondo parlando di liceità, regola le situazioni che vengono a verificarsi nelle famiglie di cui i membri sono ascritti a diverse Chiesa *sui iuris* ed è molto chiaro, per cui non è necessario proporre un canone diverso per il diritto particolare.

Can. 886

Rimanga ferma la prassi di proporre nelle chiese le sacre icone o immagini alla venerazione dei fedeli cristiani, nel modo e nell'ordine da stabilire per diritto particolare della propria Chiesa sui iuris.

Sembra che il canone non sia molto conosciuto nella Chiesa romana e nemmeno apprezzato pur essendo una norma che non ha bisogno di spiegazioni. Questo disinteresse non riguarda soltanto le sacre icone ma ultimamente – e dolorosamente anche – si verificano persino casi di costruzioni di chiese e chiese cattedrali che ignorano in una maniera sfidante sia il presente canone che la tradizione edilizia propria, attirando sulla Chiesa greco-cattolica accuse reali e giustificate. Pur esistendo delle norme chiare e molto dettagliate in materia architettonica o di allestimento interno, queste non vengono osservate, prima per ignoranza, e secondo, perché non esiste ancora un organo autoritario che segua da vicino lo svolgimento delle cose in materia. Queste norme stabilite nel Terzo Concilio

Provinciale,⁶⁵ occupano 18 pagine in un totale di 141, il che significa abbastanza molto.

Le reminescenze liturgiche del periodo della persecuzione, quando i nostri fedeli frequentavano anche la Chiesa latina, si sentono tuttora nelle nostre chiese con l'introduzione di devozioni latine, statue e icone che non rispecchiano la propria tradizione bizantina. Il diritto particolare propone dunque delle norme da seguire in questa materia, ma la loro esistenza rimane soltanto teorica visto che il disinteresse è più che grande. In conclusione non possiamo fare altra proposta che la norma del diritto comune la quale è chiara, concisa, ed esauriente.

CONCLUSIONE

Il presente lavoro rappresenta soltanto un modesto tentativo di proporre alcune linee riguardanti il diritto particolare da stabilire per la Chiesa alla quale apparteniamo. Oltre ai documenti ed ai testi considerati "comuni", abbiamo preso in considerazione come fonti proprie i tre Concili Provinciali della Chiesa Romana Greco-Cattolica. Non abbiamo fatto alcun riferimento preciso al Quarto Concilio Provinciale (Blaj 1997), in quanto i documenti, non ancora pubblicati, non sono stati a nostra disposizione. Abbiamo creduto opportuno presentare alla fine di questo lavoro un'appendice contenente gli indici dei documenti che hanno costituito la principale fonte di diritto particolare della nostra Chiesa, e questo per offrire al lettore un'immagine sul contenuto dei documenti.

Dove non abbiamo fatto alcun riferimento ai Concili Provinciali romeni significa che l'argomento non è stato trattato dai medesimi. Ai canoni che riguardano le Chiese Patriarcali, non abbiamo fatto alcuna proposta, essendo la propria chiesa soltanto Metropolitana, e dunque non aventi gli stessi diritti e doveri delle Chiese Patriarcali.

Il metodo seguito in questo lavoro è analitico: dopo aver riportato il testo integrale del canone, abbiamo proseguito con un breve commento al canone, dopo di che abbiamo dato una proposta cercando di giustificarla. Certo, abbiamo tenuto presente le particolarità della propria Chiesa *sui iuris*, con la propria tradizione e disciplina, ma allo stesso tempo abbiamo avuto in considerazione anche "l'organico progresso".

Speriamo che il presente lavoro, essendo sottoposto all'attenta critica da parte dei specialisti e non soltanto, possa in futuro costituire un materiale che possa offrire un aiuto a coloro che avranno come incarico la redazione del diritto particolare della Chiesa greco-cattolica romana.

⁶⁵ AJ III, Titulus III, Caput II.

APPENDICE

Contenente gli Index dei primi tre concili provinciali

Acta et Decreta Concilii Provinciae ecclesiasticae Alba-Julienensis et Fogarasiensis anno domini 1872

<p>Epistola indictionis Concilii Provinciae Ecclesiasticae gr.cath. Alba-Julienensis et Fogarasiensis III</p> <p>Series eorum, quae tuum in Congrega- tionibus generalibus tum in Sessionibus publicis Synodi Provinciae ecclesiasticae gr.cath Fogarasiensis et Alba-Julienensis in diem 5-tam Maii 1872 Blasium indictae ac subsequentibus diebus celebratae acta sunt IX</p> <p>Officiales Synodi XXI</p> <p>Oratione inauguralis Synodi Provincialis XXV</p> <p>Decretum de inchoanda Synodo provinciali XXXIX</p> <p>Decretum de profes sione fidei XLI</p> <p>Decretum de modo vivendi tempore Synodi XLIII</p> <p>Decretum non descendendi XLV</p> <p>Decretum non prejudicandi XLV</p> <p>Decretum conclusionis XLVI</p> <p>Oratio habita ab Excellmo Ilmo et Rmo D. Archiepiscopo ogarasiensis et Alba-Julienensis in fine Synodi XLIX</p> <p>Epistola, qua Excellmus Illmus et Rmus Archiepiscopus Alba-julienensis et Fogara- siensis Acta et Decreta Synodi Sanctae Sedi subiicit, Pio IX Pontifice Maximo LV</p> <p>Responsum Sancctissimi Domini Nostri Pii Papae IX ad epistolam homagialiam Excellmi ac Rssmi Archiepiscopi et Metropolitae Alba-Julienensis et Fogara- siensis, qua Acta et Decreta Synodi Sanctae Sedi subjecerat LIX</p> <p>TITULUS PRIMUS.</p> <p>De fide.</p> <p>Caput I.</p> <p>De fide catholica et sacra Unione 2</p> <p>Caput II.</p> <p>De immaculata Sanctissime Virgini Mariae Conceptione 10</p> <p>Caput III.</p>	<p>De Professione Fidei 12</p> <p>Caput IV.</p> <p>De Religionis indifferentismo 14</p> <p>TITULUS II.</p> <p>De Ecclesia.</p> <p>Caput I.</p> <p>De potestate hierarhica in Ecclesia 16</p> <p>Caput II.</p> <p>De Romano Pontefice 20</p> <p>Caput III.</p> <p>De Metropolitae 28</p> <p>Caput IV.</p> <p>De Episcopis 34</p> <p>Caput V.</p> <p>De Presbyteris sive Ecclesiarum Cathedralium Capitulis 38</p> <p>Caput VI.</p> <p>De Vicariis generalibus Episcoporum et de Vicariis Capit 42</p> <p>Caput VII.</p> <p>De Vicariis Foraneis 42</p> <p>Caput VIII.</p> <p>De Protopopis: Protopresbyteris et de Administratoribus Officii Protopopalis 44</p> <p>Caput IX.</p> <p>De Parochis, Parochiarum Administatori- bus et de Cooperatoribus sive Capellanis 50</p> <p>TITULUS III.</p> <p>De Synodis.</p> <p>Caput I.</p> <p>De Synodi in genere 56</p> <p>Caput II.</p> <p>De Synodis Oecumenicis 58</p> <p>Caput III.</p> <p>De Synodis Provincialibus 58</p> <p>Caput IV.</p> <p>De Synodis Diocesanis 62</p> <p>TITULUS IV.</p> <p>De Beneficiis ecclesiasticis.</p>
--	--

ALCUNE CONSIDERAZIONI RIGUARDANTI IL DIRITTO CANONICO PARTICOLARE

Caput I.		Caput VII.	
De Beneficiis ecclesiasticis in genere	64	De Epfemeridibusecclesiasticis	
Caput II.		edendis	118
De Beneficiis parochialibus.....	66	Caput VIII.	
Caput III.		De Juenis.....	120
De statu Parochiarum ordinando atque		Caput IX.	
de earumdem Dotatione	68	De abusibus Blasfemiarum, Imprecatio-	
Caput IV.		num ac Superstitionum extirpandis.....	124
De Beneficiorum parochialium		Caput X.	
collatione	68	De piis Ecclesiae sufragiis pro	
TITULUS V.		Defunctis	128
De SS. Sacramentis.		Caput XI.	
Caput I.		De Sepultura ecclesiastica et	
De Sacramentis in genere	70	de Coemeterio	128
Caput II.		TITULUS VII.	
De Sacramentis in specie.		De vita Clericorum.	
De Sacramento Baptismi	72	Caput I.	
Caput III.		De clericorum obligatione in sacris scien-	
De Sacro Chrismate sive de sacramento		tiis progrediendi ac semet perficiendi ..	132
Confirmationis.....	76	Caput II.	
Caput IV.		De clericum obligationemoribus ac vita	
De Sacramento eucaristiae	76	exemplari proficiendi.....	134
Caput V.		Caput III.	
De Sacramento Poenitentia	80	De Presbyteris coelibibus	138
Caput VI.		Caput IV.	
De Sacramentis Extremae Unctionis	86	De presbyteris conjugatis	140
Caput VII.		Caput V.	
De Sacramento Ordinis	88	De secundis nuptiis Clericorum in Sacris	
Caput VIII.		ordinibus constitutorum	142
De Sacramento Matrimonii	92	Caput VI.	
Caput IX.		De privata clericorum recreatione.....	142
De Matrimoniis mixtis.....	100	Caput VII.	
TITULUS VI.		De clericorum habitu.....	144
De Cultu Divino.		TITULUS VIII.	
Caput I.		De ordine monastico S. Basilii Magni.	
De necessitate Cultus Divini	102	Caput I.	
Caput II.		De Ordine S. Basilii Magni	
De Culto divino promovendo et de Sanc-		restaurando	146
tificatione dierum festorum.....	104	Caput II.	
Caput III.		De monasteriis hujusque Ordinis in pro-	
De Culto divino domestico sive pietate		vincia ecclesiastica graeco-catholica	
domestica promovenda	110	Alba-Julienensis constituendis atque	
Caput IV.		coordinandis	150
De Cantu ecclesiastico promovendo ...	112	Caput III.	
Caput V.		De Monachis Basilitis ad cathedras in	
De Ritus ac Typici ecclesiastici scientia		Gymnasiis graeco-catholicis diocesani	
promovenda.....	114	applicandis.....	154
Caput VI.		Caput IV.	
De ecclesiasticis ac precationum Libris		De illorum pro adjunctis ad alia quoque	
revidendis et edendis.....	116	educationis instituta applicatione	156

TITULUS IX.

De juventutis istituzione.
 Caput I.
 De cleri junioris educatione ac
 istitutione 156
 Caput II.
 De scholis gymnasialib.
 graeco-catholicis..... 160
 Caput III.
 De istitutis paedagogicis (praeparando-
 rum) diocesanis 164
 Caput IV.
 De diocesanis scholis normalibus princi-
 palibus 166
 Caput V.
 De scholis elementaribus..... 168
 Caput VI.
 De scholis dominicalibus repetitionalibus,
 et de catechesi..... 172

TITULUS X.

De iudicis ecclesiasticis.
 Caput I.
 De consistoriis diocesanis 174
 Caput II.
 De Foris matrimonialibus 178
 Caput III.
 De Istantiarum foris..... 180
 Decretum subscriptionis Actorum syno-
 dalium 182
 Decretum, quo Concilium Primum Pro-
 vinciae Alba-Julienensis et Fogarasiensis
 recognoscitur 188

APPENDIX

Ad
 Acta et Decreta Concilii Provinciae eccle-
 siasticae Alba-Julienensis et Fogarasiensis
 anno Domini 1872 celebrati.
 I.
 Literae S. Congregationis indicis super
 censura librorum 190
 Mandatum S.M. Leonis XII additum De-
 creto S. Congregationis Indicis die
 Sabbati 26 Martii 1825..... 194
 Monitum Sac. Congreg. Editum Feria III.
 die 4 Martii MDCCCXXVIII 194

Monitum Sac. Congreg. Feria V die VII
 Januarii MDCCCXXXVI 196

II.
 Istructio Sac. Congreg. De Propaganda
 Fide ad Ven. ac praestentist Archiepisco-
 pum Fogarasiensem et Alba-Juliae, et ad
 V. V. Episcopos Provinciae Transylvan.
 Transmissa. De indissolubilitate Matrimo-
 nii in casu adulterii et perfidae
 desertionis 198

III.
 Istructio Sac. Congreg. de propag Fide
 ad Archiepiscopum Fogarasiensem et
 Episcopos ejus suffraganeos graeci-ritus
 uniti mense Junio 1858 emanata.
 De matrimoniis mixtis 224

IV.
 Istructio. De communicatione in divinis
 catholicorum cum haereticis et Schis-
 maticis edita pro Missionariis orientis,
 anno 1729 266
 Super dubiis propositis a quodam Mis-
 sionario Civitatis Tenos in Polepponeso,
 et a Sacra Congregatione de Propa-
 ganda Fide ad S. Officium trasmissis per
 eius R. P. D. Secretarium die 24. Martii
 1753: Sanctissimus auditis Votis
 Eminentissimorum decrevit..... 274

V.
 Istructio S. Congregationis de Propa-
 ganda Fide ad R. P. D. Episcopum
 Rosensem super sepultura Catholicorum
 in coemeteris protestantium..... 280

VI.
 Istructio transmissa a Sacra Congrega-
 tione de Propaganda Fide ad Archiepis-
 copum Provinciae Ecclesiasticae Fogara-
 siensis et Alba-Julienensis, et die 28 Junii
 1858 emanata..... 282

VII.
 SCHEMA.
 Sumariae instructionis in causis Matrimo-
 nialibus inchoandis, tractandis, ac
 definiendis 295

***Acta et Decreta Concilii Provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae
Alba-Julienensis et Fogarasiensis celebrati anno domini 1882.***

Epistola indictionis Concilii Provinciae Ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Julienensis et Fogarasiensis 5	Caput I. Consistentia Capituli metropolitani 83
Seriem eorum, quae tum in Congrega- tionibus generalibus, tum in Sessionibus publicis Synodi Provinciae Ecclesiasticae gr.-cat. Fogarasiensis et Alba-Julienensis in diem 30-am Maii 1882 Blasium indicatae ac subsequentibus diebus celebratae acta sunt 11	Caput II. Agenda Capituli qua Corporationis 85
Programa seu methodus celebrandi Synodum II-am provincialem Provinciae gr.-cat. Alba-Julienensis et Fogarasiensis convocatam Blasium 30/ 18 Maii 1882 17	Caput III. Repraesentatio Capituli qua Corporationis 87
Officiales Concilii 27	Caput IV. Jura Capituli metropolitani Sede Archiepiscopali vacante 89
Sermo inauguralis Concilii provincialis ab Excellentissimo ac Reverendissimo Domino Joane Vancea de Buteas'a Archiepiscopo et Metropolita Alba-Julienensis et Fogarasiensis habitus die 30/18 Maii 1882 29	Sectio II. Capitulum qua Functionarius ecclesiasticus. Caput I. Agenda Capitularum qua functionarorum ecclesiasticorum 89
Decretum de inchoanda Synodo provinciali 43	Caput II. Curator Ecclesiae metropolitanae 91
Decretum de professione fidei 45	Sectio III Capitulum qua Consiliarius Metropolitae Caput I. Capitulares qua assessores consistoriales, et consiliariipenes alia Tribunalia archidioeceses 93
Decretum de mode vivendi tempore Synodi provincialis 47	Caput II. Capitulares qua Referentes Consistorii et Tribunalium 95
Decretum de non discendendo 49	Sectio IV. Capitulum qua administrator Fundorum archidioecesanum. Caput I. Capitulares qua administratores et gestores fundorum et foundationum archidioecesanarum 95
Decretum de non preiudicando 49	TITULUS II. Caput I. Capitulares qua administratores et gestores fundorum et foundationum archidioecesanum 95
Comissiones Synodales 51	Caput II. Capitulares ut Censores et revisores rationum publicarum 99
Decretum conclusionis 53	
Oratio habita ab Excellentissimo, Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Archiepiscopo Fogarasiensis et Alba-Julienensi in fine Concilii provincialis II 55	
Epistola, qua Excellentissimus et Reverendissimus Archiepiscopus Alba-Julienensis et Fogarasiensis Acta et Decreta Synodi provincialis II-ae Sacrae Congregationi de propaganda ide subiicit 63	
TITULUS I. De professione fidei 67	
Titulus II. Constitutiones Capituli Metropolitanani 81	
Sectio I. Capitulum qua corporatio	

TITULUS III.

Executio restorationis Ordinis religiosi
Basilitarum in hac Provincia
ecclesiastica.
Caput I.
De religiosis viris Basilitis..... 101
Caput II.
De Monialibus 101

TITULUS IV.

Instructio pro iudiciis ecclesiasticis
Provinciae
Metropolitanaegraeco-catholicae
Alba-Julienensis et Fogarasiensis quoad
causas matrimoniales.
Sectio I.
Caput I.
De Matrimonio 103
Caput II.
De impedimentis matrimonium
dirimentibus 103
Caput III.
Impedimenta matrimonium
impedientia 111
Caput IV.
De dispensatione 117

Sectio II.

Caput I.
De iudicibus in causis
matrimonialibus 119
Caput II.
De Matrimonii accusatione 123
Caput III.
De appellatione..... 129
Caput IV.
De sententia 131
Caput V.
Ordo instantiarum qua sunt fora
judicialia 133
Caput VI.
Separatio a thoro et mensa 139

TITULUS V.

Mormae pro Iudiciis ecclesiasticis
Provinciae Ecclesiasticae gr.-catholicae
Alba-Julienensis et Fogarasiensis quod
proceduram in causis ecclesiasticis
civilibus et criminalibus observandae.

Caput I.

De causis et Iudiciis ecclesiasticis in
genere 139
Caput II.
De procedura ecclesiastica iudiciaria
civilis..... 143
Caput III.
De appellationibus 167
Caput IV.
De procedura ecclesiastica criminali ... 171

TITULUS VI.

Statuta administrationem bonorum
ecclesiasticorum et scholasticorum
spectantia.
Caput I.
De bonis ecclesiasticis et
scholasticis 181
Caput II.
Administratio bonorum ecclesiasticorum
et scholasticorum..... 183
Caput III.
Conservatio bonorum ecclesiasticorum et
scholasticorum..... 183
Decretum de subscribendis Synodi
decretis 185
Decretum, quo Concilium Secundum
Provinciae Alba-Julienensis et
Fogarasiensis recognoscitur..... 191

APPENDIX

Ad Acta et Decreta Concilii Provinciae
Ecclesiasticae graeco-catholicae
Alba-Julienensis et Fogarasiensis anno
domini 1882 celebrati.

Supremae Sacrae Congregationis S. O.
Instructio probandum obitum alicuius
conjugis edita anno 1868..... 193

Instructio ab Patriarchas, Archiepiscopos,
Episcopos rituum orientalium in causis
matrimonialibus adhibenda probata in
Congregatione generali Emorum ac
Rmorum PP. In rebus fidei inquisitorum
generalium feria IV die 20 Junii 1883 .. 197

***Acta et Decreta Concilii Provinciale ecclesiasticae graeco-catholicae
Alba-Julienensis et Fogarasiensis celebrati anno Domini 1900***

I.	Epistola indictionis Synodi Provinciae Ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Julienensis et Fogarasiensis 5	G.	Decretum de mode vivendi tempore Synodi provincialis 53
II.	Series eorum, quae tum in congrega- tionibus generalibus, tum Sessionibus publicis Synodi Provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Julienensis et Fogarasiensis Blasium indictae die 5/18 Septembris 1900 ac sequentibus diebus pertracta sunt 11	H.	Decreto de non preiudicando 57
A.	Programa seu methodus celebrandi Synodum III Provinciale provinciae graeco-catholicae Alba-Julienensis et Fogarasiensis convocatae Blasium pro 5/18 Septembris 1900 17	I.	Decretum de non discendendo 59
B.	Officiale venerabilis Synodi provincialis de Alba-Julia et Fagaras pro die 5/18 Septembris 1900 convocatae 29	TITULUS I.	Unio cum Sancta Sede Apostolica Romana 61
C.	Commissiones Venerabilis Synodi Provincialis Alba-Julienensis et Fogarasiensis in diem 5/18 Septembris anni 1900 convocatae 31	Caput I.	Decretum commemorationis Sanctae Unione 61
D.	Sermo ab Illmo ac Revmo Dno Victore Mihályi de Apsia archiepiscopo et metropolitano Alba-Julienensis et Fogarasiensis dum Synodum Provinciale inauguraret habitus, die 19/6 Septembris 1900 33	Caput II.	Decretum de inarticulandis Litteris Pontificiis 63
E.	Decretum de inchoanda synodo provinciali 41	Caput III.	Responsum Synodi Provincialis ad Litteras Pontificas datum 67
F.	Decretum de professione fidei 43	TITULUS II.	De iuribus et integritate provinciae ecclesiasticae metropolitanae graeco-catholicae romanae Alba-Julienensis et Fogarasiensis 71
		TITULUS III.	De cultu divino 83
		Caput I.	De sancta Liturgia 83
		Caput II.	De aedibus sacris 107
		Caput III.	De coemeteriis 125
		Caput IV.	De nova editione Sacrae Scripturae 129
		K.	Decretum conclusionis 131
		L.	Decretum subscriptionis actorum Synodalium 133

M.	Synodi Provincialis die 26/13 Septembris terminatae	135
Subscriptio Actorum Synodaliu.....		133
N.	O.	
Sermo habitus ab Excellentissimo ac Reverendissimo Domino Victore Mihalyi de Apsia archiepiscopo et metopolita Alba-Julienis et Fogarasiensis in exitu	Decretum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis	141

BIBLIOGRAFIA

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, în AAS 82 (1990), pp. 1062-1363.
- Codex Iuris Canonici*, in AAS 75 (1983), pp. 1-317.
- Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Julienis et Fogarasiensis, celebrato anno 1872*, Blasiu, 1882.
- Concilium Provinciale Secundum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Julienis et Fogarasiensis, celebrato anno 1882*.
- Concilium Provinciale Tertium Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Julienis et Fogarasiensis, celebrato anno 1900*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1906.
- Pontificium Consilium De Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, auctoritate Ioannis Pauli PP. Promulgatus, fontium annotatione auctus, Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura di G. Alberigo – G. Dossetti – P.P. Ioannou – C. Leonardi – P. Prodi, consulenza di H. Jedin, edizione bilingue, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991⁴.
- Bharanikulangara, Kuriakose, Particular Law of the Eastern Catholic Churches, Saint Maron Publications, New York, 1996, pp.197-208.
- Nuntia, Organo ufficiale della Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, Roma
- Congregazione per il Clero, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 31 genn. 1994.
- Salachas, Dimitrios, Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali, Edizione Dehoniane Bologna, 1993.
- Idem, L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991.
- Idem, Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Codice di Diritto Canonico delle Chiese orientali, Edizioni Dehoniane Bologna, 1994.
- Idem, *L'iniziazione cristiana dei fedeli orientali in territori latini*, Quaderni di diritto ecclesiale 10 (1997), pp. 326-342.
- Congregazione Per Le Chiese Orientali, Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei canoni delle chiese orientali, 6 gennaio 1996, Vaticano 1996.
- Demmer, Klaus, Medicina salutis, Editrice P.U.G., 1996.
- Prader, Joseph, La legislazione matrimoniale latina e orientale, Edizione Dehoniane, Roma, 1993.
- Moldovanu, M. Joane, Acte sinodali ale baserecei romane de Alb'a Julia si Fagarasiu, Tomu I – II, Tipografi'a Seminariale dein Blasiu, 1872.
- Euhologhion sau Moltivelnic cuprinzând rânduiala Sf. Taine precum și alte slujbe și rugăciuni, Tipografia Seminarului arhidiecezan, Blaj, 1940.
- Bojor Victor – Roșianu Ștefan, Tipic Bisericesc, Tipografia Seminarului Teologic Gr-Catolic, Blaj, 1931.

ABBREVIAZIONI

AJ I – *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-luliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1872*, Blasiu, 1882.

AJ II – *Concilium Provinciale Secundum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-luliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1882*.

AJ III – *Concilium Provinciale Tertium Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-luliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1900*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan. Blaj 1906.

CCEO – *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

CIC – *Codex Iuris Canonici*.

EV – *Enchiridion Vaticanum*.

UR – *Unitatis redintegratio*.

OE – *Orientalium Ecclesiarum*.

LG – *Lumen Gentium*.

Euhologhion – *Euhologhion sau Molitvelnic cuprinzând rânduiala Sf. Taine precum și alte slujbe și rugăciuni*, Tipografia Seminarului arhidiecezan, Blaj, 1940.

Direttorio ecumenico – *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*.

CCC – *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

COD – *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*.

can. – *canone*

cann. – *canoni*

§ – *paragrafo*

§§ – *paragrafi*

PEDEAPSA CU MOARTEA CA ȘI SANCTIUNE JURIDICĂ ÎN LUMINA CELOR TREI TEORII ALE PEDEPSEI

William BLEIZIFFER

Riassunto. La pena di morte come sanzione giuridica alla luce delle tre teoreme della punizione. La vita è in se stessa un valore che si deve riconoscere come tale ad ogni individuo; la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo afferma infatti nel suo terzo articolo che "Qualsiasi essere umano ha il diritto alla vita, alla libertà ed alla sua sicurezza". In chiave di interpretazione cristiana soltanto Dio è il datore di vita, dunque padrone della vita e della morte. Il quinto comandamento afferma, sottolineando questa realtà inequivocabile *Non uccidere*.

La vita sociale è una *res comune* impiegando per il bene suo tutti i membri della società. I casi disordinati che attentano la giustizia e la pace sono sanzionati dalla legge civile, che diversamente della legge perfetta divina ammette una pena estrema che può essere definita come pena capitale: la totale eliminazione del reo dalla società, come tentativo di preservare il bene comune.

Il presente materiale cerca di mettere in risalto, tramite giuste considerazioni, la pena capitale secondo le tre teorie della pena in chiave di interpretazione strettamente giuridico-civile. L'articolo accenna nella sua parte finale anche all'atteggiamento della Chiesa di fronte ad un tale problema.

1. Premisă

Interesul realizării justiției impune, în anumite cazuri și în prezența anumitor condiții, privarea libertății persoanei împotriva căreia există probe sau indicii clare că a realizat o acțiune prevăzută și sancționată de dreptul penal. Măsurile prin care o persoană poate fi privată de libertate, cazurile și condițiile pentru realizarea acestei privări sunt bine determinate de lege. Declarația universală a drepturilor omului¹ garantează drepturi și libertăți personale cum ar fi, viața, siguranța, demnitatea, protecția egală în fața legii, dar promovează în același timp și *valorile și principiile justiției*.

Preocuparea constantă pentru promovarea și realizarea justiției, depășește interesele personale, sau referindu-ne la comunitatea internațională, pe cele naționale. Este astfel depășit interesul personal, în acest caz fiind pus în discuție binele și prosperitatea unei societăți care-și poate găsi stabilitatea, echilibrul și însăși binele, doar în aplicarea unor legi juste. Este deci societatea și nu individul cea care aprobă și aplică norma în interesul ei general, și veghind la realizarea acesteia îl pedepsește

¹ Aprobata și proclamată de Adunarea generală a O.N.U. prin Rezoluția 217 A (III) din 10 decembrie 1948. Vezi *Declarația în Principalele instrumente internaționale privind drepturile omului la care România este parte*, Institutul Român pentru Drepturile omului, București 1999⁴, pp. 7-13. Articolul 3 al acestei declarații afirmă: "orice ființă umană are dreptul la viață, la libertate și la securitatea sa".

pe vinovat chiar și atunci când acesta face parte integrantă din societate. Legea nu este aplicată doar străinilor, ci este eficace și îi vizează în general pe toți cei care o nesocotesc.²

Orice lege este compusă din două elemente: unul declarativ-dispozitiv, care o definește și o propune spre observare, și o alta coercitiv-punitivă care se adresează vinovaților, prin stabilirea unei sancțiuni. O astfel de lege se numește perfectă, în paralel cu legea imperfectă căreia îi lipsește sancțiunea. În cele ce urmează ne vom ocupa de cea de-a doua caracteristică, sancțiunea, făcând referiri clare la pedeapsa cu moartea.

2. Pedeapsa cu moartea

Suprema și cea mai radicală manifestarea a pedepsei este considerată pedeapsa cu moartea. Aceasta se opune celui mai fundamental și prețios drept al persoanei: viața. Trebuie totuși subliniat, și asta cu tărie, că din punct de vedere creștin pedeapsa cu moartea nu are nici un fundament. Dar aceasta este totuși aplicată de ordinea statală atunci când pentru cel care încalcă preceptul legii nu mai există nici o speranță de îmbunătățire și reintegrare în societate, și când dauna provocată unei persoane sau societății este atât de mare încât nu poate fi "suficientă" o altă pedeapsă. Pedeapsa cu moartea se aplică atunci când datorită gravității actului îndreptat împotriva justiției reclusiunea pe viață nu este considerată suficientă, sau când aplicarea acesteia este considerată inconvenabilă pentru motive întemeiate.

Este vorba, desigur, de o pedeapsă privată, care este aplicată individului în manieră irevocabilă, și numai atunci când toate celelalte căi de realizare a justiției sunt considerate ineficace. Nu toate ordinele statale propun pedeapsa cu moartea ca și pedeapsă maximă,³ dar există în schimb și alte state care o aplică, iar acest fapt se datorează în primul rând indicelui crescut al criminalității sau acelor acte îndreptate împotriva stabilității individului sau Statului. Pedeapsa cu moartea își găsește un loc cu totul privilegiat în organizarea internă a Statelor fundamentalist islamice, unde aceasta, sau în orice caz pedepse foarte radicale sunt aplicate în virtutea unui așa-zis "drept divin".⁴

Pedeapsa cu moartea nu este o pedeapsă facultativă care să tindă, datorită caracterului ei educativ la îmbunătățirea civică a condamnatului. Dimpotrivă, este o pedeapsă care vine aplicată împotriva subiectului, și depășește practic capacitatea acestuia de a se apăra: prin caracterul ei extrem, aceasta reprezintă maxima

² Nu este cazul să ne adâncim în explicații referitoare la aplicarea legii la nivel internațional, unde *ius loci* și *ius personarum* nu se găsesc întotdeauna pe același plan. Ceea ce ne interesează este caracterul general al legii, care în afara unor mici excepții (imunitate diplomatică) poate să îi atingă pe toți.

³ Constituția României, spre exemplu, nu include pedeapsa cu moartea. La fel se poate spune și de cea a Italiei și a altor state europene. În ceea ce privește apoi *L'enciclopedia giuridica*, din care ne-am inspirat, aceasta nu tratează argumentul. România a ratificat *Protocolul facultativ la pactul internațional cu privire la drepturile politice și civile*, vizând abolirea pedepsei cu moartea, la 25 ianuarie 1991 prin Legea nr. 7, în Monitorul Oficial al României, partea I, nr. 18 din 26 ianuarie 1991.

⁴ *Sharia*, sau legea musulmană bazată pe Coran este practic identificabilă cu sistemul politic, și deseori justificarea pedepsei are un fundament mai mult religios decât social. Pedeapsa cu moartea în aceste sisteme își găsește deci fundamentul în *Coran*; vezi spre exemplu 17.31-33; 25.68-70; 6.151; 2.178-179 etc.

manifestare a coercibilității legii, în ceea ce privește apărarea drepturilor civile și umane. Există însă și posibilitatea iertării.⁵ Nefiind vorba despre o pedeapsă care poate fi executată odată cu trecerea timpului, așa cum sunt de fapt privările de libertate, pedeapsa cu moartea poate fi comutată cu o pedeapsă nu mai puțin grea; este vorba despre închisoarea pe viață, care nu atentează în cele din urmă la viață, în sens strict și propriu. Totuși, după părerea multor juriști, pedeapsa cu moartea în mod legitim prescrisă, convertită de către autoritate judiciară într-o altă pedeapsă, exclude *amnistia*.

3. Cele trei teorii clasice ale pedepsei

De la bun început, trebuie clarificate câteva lucruri referitoare la această diviziune. Cu siguranță, nu este vorba despre o împărțire exhaustivă;⁶ ne vom referi doar la trei dintre acestea care se aplică cel mai bine la subiectul tratat de noi, adică, *preventivă, educativă, revendicativă*.⁷ Oricât de mari ar fi în zilele noastre eforturile de valorizare a sancțiunii penale, toate teoriile referitoare la pedepse sunt construite pe elemente strict empirice cum ar fi prevenirea, intimidarea, apărarea socială sau reeducarea infractorului.

3.1. Teoria preventivă

Teoria preventivă tinde la găsirea unei căi de mijloc între utilitarism și retribuție. Aceasta încearcă să facă o distincție clară între scopul general al pedepsei, care trebuie să răspundă intereselor de utilitate ale societății, și principiul de distribuție al însăși pedepsei care răspunde criteriilor de justiție și retribuție. Încercarea este aceea de a găsi o soluție armonioasă, dar nu unilaterală, a problemei penale. Se încearcă evitarea unei anumite repetiții nejustificate a pedepsei, care deseori este interpretată eronat ca scop în sine și de cele mai multe ori în dezavantajul drepturilor umane care sunt lezate prin această interpretare. Exemplaritatea pedepsei include deci irepetibilitatea și implicit diminuează posibilitatea de perfecționare a delictului.

Severitatea acesteia, înainte de toate, ia în considerație atât prevenirea cât și aplicarea justiției. Pedeapsa este proporționată delictului care cere o anumită corespondență sau simetrie. Este destul de dificil să ne gândim la aplicarea justiției și a însăși ordinii într-un stat în care delictele grave cum ar fi violul sau omuciderea sunt pedepsite cu pedepse care nu reușesc să-i convingă pe cetățeni despre gravitatea delictului, și care în mod inconștient și involuntar ar sugera repetiția. Din acest motiv, teoria preventivă încearcă să prevină repetarea delictelor atât în ceea ce-l privește pe autor, cât și față de cei care au luat la cunoștință realizarea delictului. Pedeapsa trebuie să servească de exemplu concret tuturor și în același timp să ofere și motiv de descurajare.

Cu siguranță o pedeapsă nu va putea “răsplăti” niciodată dauna cauzată, și în oricare dintre cazuri – fiecare dintre acestea având propriile particularități – va fi

⁵ Se pare că pentru prima dată în istoria creștinismului cel care a propus pentru prima dată distincția dintre păcate grave și păcate ușoare, a fost Tertullian, care a enumerat printre cele dintâi și omuciderea. Vezi Tertullian, *De pudicitia*, 19.

⁶ Împărțirea este aplicabilă la pedepse în general, și nu este în mod particular la pedeapsa cu moartea.

⁷ Teoriile sunt prezentate ca o completare care încearcă să suplinească lipsa unei astfel de clasificări în G. del Vechio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano 1965¹³.

foarte dificil să se stabilească o “răsplată” care să fie proporțională cu delictul. În orice caz, pentru delict extrem de grave pedeapsa cu moartea își găsește deplina justificare nu doar în vederea recompensării victimei (sau familiilor și descendenților acesteia) dar și a furnizării unei anumite “publicități”. În această perspectivă teorie preventivă propune o pedeapsă care în sine trebuie să fie atât de exemplară încât să provoace teama și reținerea în toți aceia care ar mai încerca să încalce legea.

Teoria preventivă vede deseori aplicarea pedepsei cu moartea ca pe o sancțiune normală și justificată pe de altă parte de însăși gravitatea comportamentului contrar legii.

3.2. Teoria educativă

Chemată de obicei și teoria medicinală, individuală sau reeducativă, această teorie are ca scop principal posibilitatea de intervenție a societății asupra capacității de aprehensiune și înțelegere ale vinovatului astfel încât să-i sădească în minte – cu ajutorul psihologiei și a pedagogiei – anumite noțiuni și principii educative care să-l ajute să conștientizeze propria situație, dar să-i ofere în același timp și un ajutor concret în îmbunătățirea propriului comportament. Teoria se adresează în esență doar vinovatului punându-l în centrul atenției societății și considerându-l ca pe un “bolnav” căruia îi sunt necesare îngrijiri atente.

Ca și organism vital, societatea este definibilă ca o sumă de organe care se completează reciproc pentru propria bună funcționare. În această perspectivă individul nu este altceva decât o parte dintr-un întreg, un individ de care societatea se poate lipsi în cazul în care acesta nu se integrează sau contravine flagrant principiilor care stau la baza organizării societății.⁸ Individul nu poate fi definit decât în raport cu societatea, societatea fiind cea care îi oferă mijloacele necesare pentru propria manifestare. Interesele societății, văzută ca un tot, sunt desigur majore în comparație cu cele ale individului care trebuie să se supună sancțiunilor impuse de aceasta. Contravenientul este văzut astfel ca un organ bolnav în interiorul unui organism care suferă dacă funcțiile proprii sunt împiedicate de proasta funcționare a uneia dintre părți. Adevăratul vinovat este deci societatea care nu a reușit să ofere fiecărui membru în parte o educație integrală și esențial virtuoasă.

Pedeapsa prevăzută pentru vinovat este medicinală, în ceea ce privește justificarea procesului de reeducare teoria considerând reclusiunea ca metodă depășită și inactuală. Cu scopul reintegrării sale totale, metoda preferă în locul închisorilor clinici unde vinovatului să-i fie aplicat un tratament particular, nefiind exclusă nici chiar “spălarea creierului”. În cazul pedepsei cu moartea tratamentul este extrem: unica intervenție pe care societatea o poate realiza este amputarea membrului pentru care nu mai există nici o posibilitate de tratament, și deci de vindecare. Interesele sociale stau deci deasupra individului, sacrificarea celui care dăunează celorlalți neavând alt fundament decât însăși binele societății.

3.3. Teoria revendicativă

Această teorie urmează ideea *retribuției* care insistă asupra exigenței de a-l pedepsi doar pe făptaș și totdeauna proporționată delictului. În Vechiul Testament teoria era exprimată în termenii legii Talionului: “prin aceasta se cere ca reacția

⁸ Un exemplu clasic, chiar dacă nu este valabil pentru prezentul discurs, este cel biblic în care Caiafa pentru salvarea liniștii în popor acceptă falsele acuzații îndreptate împotriva lui Cristos argumentând: «e mai bine să moară un singur om pentru popor». *Ioan*, 18;14.

împotriva ofensei să se realizeze cu aceeași armă, și în aceeași parte a corpului (să ne amintim de formula biblică: «Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte»⁹). Proporția dintre vină și pedeapsă corespunde exigenței justiției și principiilor statului de drept. Exigența de a «răspunde răului cu rău», este justificată uneori, dar nu totdeauna, cu ideea absolutei necesități de aplicare a pedepsei și cu ideea de a-l face pe vinovat să sufere ceea ce și-a «meritat» prin propriul comportament. Aplicarea principiului simetriei¹⁰ se referă nu doar la corectarea vinovatului, ci și la pedepsirea acestuia. Într-o interpretare eronată, această teorie este văzută doar din perspectiva aplicării pedepsei ca răzbunare, dar o analiză obiectivă a acesteia ne relevă faptul că între răzbunare și esența acestei teorii nu există practic nici o legătură.

Așa cum am mai spus, întotdeauna este foarte dificilă găsirea unui echilibru între faptă și pedeapsa meritată pentru săvârșirea acesteia, sau între delict și reparare. Această teorie încearcă să găsească un just și echitabil raport între cele două noțiuni, luând ca și punct de plecare *revendicarea*. Infracțiunea sau delictul necesită o reparare a daunei create, iar în cazul pedepsei cu moartea această reparare este considerată imposibilă de realizat: pedeapsa, chiar dacă este maximă, nu reușește să restabilească echilibrul tulburat de către delict. Totala excludere a infractorului (și deci moartea sa) nu face altceva decât să excludă posibilitatea unei noi repetări a delictului de către infractor, dar tinde în mod esențial să reafirme și caracterul inviolabil al legii.

Dacă privim pedeapsa cu moartea din perspectiva unei pedepse de neiertat, și considerată ca fiind deja aplicabilă, toate cele trei teorii ale pedepsei ar trebui să fie interpretate ca și măsuri *post delictum*.

4. Atitudinea Bisericii în fața pedepsei cu moartea

Tradiția nu ne-a dat nici măcar posibilitatea să credem că milostivirea poate să se lipsească de dreptate și justiție, devenind astfel oarbă și imprudentă.¹¹ În cheie de interpretare creștină, pedeapsa cu moartea este văzută ca separare a creaturii de Creatorul său; în cuvinte sărace, iadul. Echilibrul dintre milostivire și justiție este necesar întotdeauna, dar în același timp este și foarte dificil de realizat. Dificil deoarece atitudinea îndreptată spre realizarea justiției nu admite compromisuri și implică judecătorul uman la realizarea unui efort etic, care nu exclude pedeapsa cu moartea. Ajunși la acest punct cu dezvoltarea subiectului nostru se impune de la sine o întrebare simplă și concisă: omul, chiar exercitându-și calitățile de judecător uman, poate să-l priveze pe semenul său de propria viață? O întrebare foarte delicată care necesită un răspuns atent și clar, dar în același timp și justificat. Din punct de vedere creștin, pedeapsa cu moartea nu-și găsește nici o justificare, pentru că numai Dumnezeu este singurul stăpân al vieții fiecăruia dintre noi iar Biserica Catolică a luat dintotdeauna poziție în fața apărării drepturilor omului afirmând că primul drept al persoanei umane este însăși viața acesteia.¹²

⁹ G. del Vechio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano, 1965,¹³ p. 337.

¹⁰ În ambient ecleziastic, «pentru a-i ajuta pe confessori, se compun cărți penitențiale care stabilesc «tarifele» pentru fiecare fel de păcate...începând cu secolul al VI-lea», M. Chappin, *La Chiesa antica e medievale*, Roma 1992, p. 85.

¹¹ Vezi textul Evanghelic propus de către Biserică în Duminica a – XII – a după Rusalii, sau *Pilda robului nemilostiv*: Mt, 18; 21-35.

¹² Conciliul Ecumenic Vatican II, constituția pastorală *Gaudium et spes* nr. 27.

Biserica Catolică, acceptă însă aplicarea pedepsei în conformitate cu gravitatea delictului, neexcluzând nici pedeapsa cu moartea în cazuri extrem de grave. Totuși în linie de principiu în aplicarea pedepselor trebuie să se țină cont de interpretarea cea mai favorabilă imputatului.¹³ În forța legii divine și naturale, în afara măsurilor luate de autoritatea publică real recunoscută, Biserica recunoaște ca fiind interzisă uciderea sau rănirea unui om, excepție făcând legitima apărare,¹⁴ iar în măsura în care se acționează cu prudență, fără ură și în urma unei sentințe judiciare, aceeași Biserică permite o judecată capitală executată de către puterea seculară,¹⁵ și uzul armelor de către cei care apără societatea în vederea tutelării drepturilor cetățeanului și ale comunității.¹⁶

Uzul mijloacelor extreme nu este obligatoriu, mai ales în acele cazuri când pot fi aplicate măsuri mai blânde care să excludă vărsare de sânge sau atentatul la viață. Orice măsură trebuie deci luată în vederea protejării ordinii publice și a siguranței persoanei fie ea victimă sau criminal.

BIBLIOGRAFIA

- Amnesty International, *Rapporto sulla pena di morte nel mondo*, Milano 1989.
 Catehismul Bisericii Catolice, București 1993.
 Chappin, M., *La Chiesa antica e medievale*, Roma 1992.
 D'Agostino, F., *Giustizia e misericordia – fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale*, în *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, IV (66), 1989.
 Del Vechio, G., *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano 1965¹³.
 Idem, *Sul fondamento della giustizia e sulla riparazione del torto*, Milano 1958.
 Enciclopedia giuridica, Roma 1992.
 Institutul Român pentru Drepturile omului (I.R.D.O.), *Principalele instrumente internaționale privind drepturile omului la care România este parte*, București 1999⁴.
 Loghin, O., Toader, T., *Drept penal român*, București 1998³.
 Moroianu-Zlătescu, I., *Un ideal comun pentru toate națiunile: Declarația Universală a drepturilor omului*, în *Drepturile omului*, VIII 4, 1998, p. 5-15.
 Pontificium Consilium De Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Vatican 1995.

¹³ Cfr. can. 1404 §,1 Codul Canoanelor Bisericilor Orientale (CCEO) și analogul canon din Codul de Drept Canonic (CIC). Pontificium Consilium De Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Vatican, 1995; AAS 82, 1990, p. 1061-1353; EV 12/695-887.

¹⁴ Cfr. *Lettera pastoralis officii* episcopilor din Germania și Austria, 12 sept. 1891. AAS 24, 1891-1892, p. 204-206. DS 3272.

¹⁵ Cfr. *Lettera Eius exemplo* Arhiepiscopului de Tarragona, 18 dec. 1208. DS 795.

¹⁶ Conciliul Ecumenic Vatican II, constituția pastorală *Gaudium et spes* 79. A se vedea și CCC 2266-2269.

ROLUL SPIRITULUI SFÂNT ÎN VIAȚA PREASFINTEI FECIOARE MARIA

Florin Remus BOZÂNTAN

L'Esprit Saint dans la vie de la Vierge Marie. Le mois de mai 1975 a eu lieu à Rome le XIV^e Congrès International Mariale, ayant comme thème "L'Esprit Saint et la Vierge Marie". Le Concile Vatican II a introduit à son tour dans l'Ecclesiologie l'étude sur la Très Sainte Vierge (Lumen Gentium 8).

Nous devons reconnaître le rôle joué par l'Esprit Saint dans la vie et l'oeuvre de la Vierge. Servante fidèle de la Sainte Trinité, la Vierge Marie a été intégrée "dès les commencements, depuis la moment de l'Annonciation dans l'histoire de la Redemption et la mission de l'Église." (Jean Paul II) Dieu a décidé de toute éternité que la Très Sainte Vierge devînt Sa Mère. Dieu l'a choisie et préparée telle qu'Il l'a désirée. Il s'agit dans l'Immaculée Conception, d'une oeuvre de l'Esprit Saint, qui opère en Marie la liberation et la purification de tout péché. Elle est ainsi "la pleine de grâce".

À travers Marie, l'Esprit Saint entre dans l'histoire de la Redemption en tant qu'élément décisif. Marie accomplit par sa foi son élection, en voulant découvrir le projet Dieu à son égard. C'est grâce à cette foi qu'elle peut prononcer son "Fiat", en se nommant "servante du Seigneur".

Marie devient Mère de Christ, "Theotokos" – titre que l'Église lui reconnaît en vertu de la naissance du Fils de Dieu. Marie accepte le ministère de son Fils et l'accompagne durant Son oeuvre. Au coeur "traversé par la lance", elle accepte le Sacrifice suprême de son Fils, grâce au soutien de l'Esprit Saint. On la retrouvera au milieu des Apôtres, en invocant l'Esprit le jour de la Pentecôte, devenant de la sorte témoin de la naissance de l'Église de son Fils.

L'Église célèbre à plusieurs occasions la Sainte Vierge en relation avec l'Esprit Saint.

1. Rolul Spiritului Sfânt în viața Preasfintei Fecioare Maria

Aprofundarea acțiunii Spiritului Sfânt în istoria mântuirii – afirma Papa Paul al VI-lea – a dus la analiza "raportului dintre Spiritul lui Dumnezeu și Fecioara din Nazaret și acțiunea lor asupra Bisericii"¹.

Biserica celebrează ca sărbători solemne în cinstea Preasfintei Fecioare Maria: Neprihănită Zămislire, ca pregătire a lucrării Spiritului Sfânt; Bunavestire, care marchează disponibilitatea Fecioarei Maria la lucrarea Spiritului Sfânt, lucrare din umbră care o face să și rodească; Adormirea Maicii Domnului și ridicarea la cer, care reprezintă plinătatea fericirii și asemănarea Ei eu Cristos cel înviat.

Maria este instrumentul docil la dispoziția Spiritului Sfânt².

¹ M.C. n.27.

² I. Mărtincă, Spiritul Sfânt, edit. Gramar, București, 1996.

1.1. Fecioara Maria – Neprihănită zămislire

În afara sărbătorii Nașterii Mântuitorului, Biserica mai celebrează încă două nașteri: aceea a Mariei și cea a lui Ioan Botezătorul. Această tradiție este inspirată de raportul pe care îl au aceste două nașteri cu opera răscumpărării³.

Dar să ne oprim puțin la ziua de 8 septembrie, zi în care Biserica a rânduit sărbătoarea nașterii Fecioarei Maria. Această sărbătoare are rolul său istorico-salvific pentru omenire. De nașterea Fecioarei este legată sosirea mântuirii, întruparea Fiului unic al lui Dumnezeu și înălțarea unei făpturi umane de către har, la cea mai intimă unire cu Dumnezeu.

Conciliul Vatican II, referindu-se la misiunea Mariei și la sfințenia ei, ne învață:

"Nu este deci de mirare dacă Sfinții Părinți pe Născătoarea de Dumnezeu obișnuiesc să o numească cea Preasfântă și neatinsă de vreo prihană a păcatului, cea plăsmuită de Spiritul Sfânt ca o faptură nouă, împodobită încă din prima clipă a zămislirii sale cu strălucirea unei sfințenii unice"⁴.

Nu se poate vorbi despre rolul Spiritului Sfânt în viața Sfintei Fecioare Maria fără a se observa că Spiritul Sfânt se găsește în viața Sfintei Fecioare încă de la începuturi, din momentul nașterii ei, umplând-o de o sfințenie unică.

În 8 decembrie 1854, prin bula *Ineffabilis Deus* a lui Pius al IX-lea, se proclamă dogma "Neprihănitei Zămisliri".

Spiritul Sfânt a început în Maria recrearea făpturilor "împodobind-o încă din primul moment al zămislirii ei cu strălucirea unei sfințenii deosebite", formând din ea "sufletul cel nou" și creând în ea "inima cea mai nouă" prevestită de Ezechiel⁵.

Demnitatea de mamă a Mântuitorului pretindea să nu fi fost supusă urmărilor păcatului lui Adam, prin aceasta ea deosebindu-se de celelalte mame care au născut oameni simpli. Ea fiind împodobită încă din prima clipă a zămislirii sale cu strălucirea unei sfințenii unice.

Câtă sfințenie a pretins Dumnezeu la făurirea Chivotului Legii, iar acesta adăpostea doar tablele legii, vasul cu mană și toiagul lui Moise; sau să ne aducem aminte cum s-a interzis ca la zidirea Templului să lucreze vreo persoană spurcată și câte sfințiri și curățiri s-au făcut după terminarea lui, iar în acest templu s-a pus numai chivotul legii și Dumnezeu s-a coborât doar în chip de nor. Cu cât mai curată și mai sfântă trebuia așadar să fie Preasfânta Fecioară Maria, rânduită fiind din veșnicie spre a fi biserică vie a lui Dumnezeu.

Zămislită așadar în deplină independență de păcatul strămoșesc și de urmările sale, Fecioara Maria nu numai că nu a păcătuit niciodată în viața ei, ci, chiar mai mult, prin faptele sale bune Ea a câștigat noi și noi merite în fața lui Dumnezeu, astfel răspunzând Maria chemării ei de a fi Mama lui Cristos⁶.

Biserica ne învață că Fecioara Maria a fost chemată să intre în cea mai strânsă legătură cu Preasfânta Treime: avea să fie fiica Tatălui, mama Fiului și mireasa Spiritului Sfânt, ori într-o astfel de legătură cu Sfânta Treime nu putea să între o persoană care să fi stat și numai o clipă în robia diavolului și a râului.

³ E. Ferent, Cultul Sfintei Fecioare Maria astăzi, edit. Presa Bună, Iași, 1997.

⁴ LG 56.

⁵ E. Ferent, Mariologia, edit. Presa Bună, Iași, 1999

⁶ G. Fireza, Viața Preacuratei Fecioare Maria, edit. Helicon, Timișoara, 1997

Nu trebuie să ne mirăm că Dumnezeu, voind să răscumpere lumea, și-a început lucrarea cu Maria: dacă prin Ea se pregătea mântuirea tuturor oamenilor, era normal ca Ea să fie cea dintâi care să culeagă rodul mântuirii de la Fiul său⁷.

Acest mister al Neprihănitei Zămisliri ne vorbește despre izbânda Crucii asupra păcatului, asupra celui rău, respectiv, el constituie cel dintâi și cel mai pur triumf al Celui ce avea să biruie prin ascultare până la moartea pe cruce, pe cel ce din neascultare a fost alungat din lumină în întuneric, Ea fiind încă de la zămislire smulsă din mâinile diavolului și aceasta prin îndurarea Tatălui și suferința Fiului. Maria este în acest sens prototipul nașterii noastre la viața divină, toți vom fi imaculați, asemeni ei, în viața eternă, iar această naștere a noastră la viața dumnezeiască a început deja, în sensul trăirii sale în orice act de autentică iubire⁸.

Neprihănita zămislire reflectă plinătatea harului dumnezeiesc. Faptul că Maria nu a comis nici cea mai mică greșeală provine din libera și deplina ei adeviere la lucrarea Spiritului Sfânt. Maria neprihănita reprezintă imaginea și modelul perfecțiunii posibile a firii umane, când se lasă transformată de har. Maria corespundea harului cu simplitate, știind că împlinea o simplă datorie: "Sfințenia ei, deja totală încă de la neprihănita zămislire, a crescut cu vârsta, pe măsură ce ea făcea voința Tatălui, străbătând calea suferinței; este adevărata noastră soră, umilă și săracă"⁹.

Cea zămislită fără de păcat nu întârzie să îmbrățișeze din toată inima voința salvatoare a lui Dumnezeu. Ea nu ezită să-și consacre persoana lui Dumnezeu și operei pe care El o așteaptă de la ea: să fie cu totul în slujba persoanei și a operei răscumpărătoare a Fiului său.

Neprihănita zămislire este pentru Sfânta Fecioară Maria prima și ireversibilă intrare în misterul harului Fiului său, este botezul ei de către Spiritul Sfânt¹⁰.

2. Fecioara Maria pregătită de Spiritul Sfânt în vederea misiunii divine

Tot ceea ce Maria are și devine, prin consimțire liberă și colaborarea sa, datorează Fiului său Isus și acțiunii Spiritului Sfânt. Dumnezeu din veșnicie a prevăzut ca Preasfânta Fecioară Maria să fie Mama Sa. Privilegiu posibil numai lui Dumnezeu ca să-și aleagă și să pregătească o mamă pentru sine.

Este o acțiune de sfințire *ad extra* și de aceea este atribuită Spiritului Sfânt.

2.1. Fecioara este toată sfântă

Dumnezeu se cunoaște după chipul și asemănarea sa. Dar nu fiecare imagine are aceeași perfecțiune. Concluziile acestor premise vor avea deci consecințe diferite privitor la Maica Domnului.

Principiul fundamental este ușor: cu cât e mai perfectă o imagine, cu atât strălucește în ea arhetipul, adică cel care-i reprezentat în ea. Maica Domnului e

⁷ Ioan Paul al II-lea, Une année avec Maria. Meditations quotidiennes, 1985

⁸ Ph. M. Dominique, Théologie spirituelle. Mystere de Marie. Croissance de la vie chretienne.

⁹ M.C. n. 56.

¹⁰ Eduard Ferent, Mariologie, edit. Presa Bună, Iași, 1999

preasfântă, ea a atins, așadar o asemănare cu Dumnezeu într-un mod cu totul special. În ea se revelează însuși Dumnezeu.

Chiar înainte Sinodului de la Efes au existat autori creștini care au preamărit sfințenia unică a Maicii lui Cristos, cazul Sf. Iustin, al Sf. Irineu, al Sf. Epifanie. Ei au invocat tema antitezei Eva – Maria și au subliniat ascultarea Mariei, opunând sfințenia Fecioarei din Nazaret nesupunerii Evei.

Au fost și autori bisericești care au crezut că pot vorbi despre păcatele Fecioarei Maria, dar după Sinodul de la Efes, 431, toate îndoielile privind sfințenia Mariei au dispărut. În privința termenilor folosiți în Biserică referitor la Sfințenia Născătoarei de Dumnezeu, toți afirmă într-un mod sau altul că Maria este culmea sfințeniei, niciodată atinsă de altă creatură.

Cosma de Maiuma, în irmosul al 9-lea, o numește mai cinstită decât heruvimii și mai mărită și fără de asemănare decât serafimii. Iată și alte denumiri pe care imnografiile i le dau Mariei: *panaghia* (= preasfântă), *achrantos* (= preacurată, fără pată), *panamamentos* (= desăvârșită), *amamos* (= fără pată).

Iată că și Conciliul Vatican II o ridică pe Fecioara Maria cu mult deasupra celorlalte făpturi:

„...este înzestrată eu suprema menire și demnitate de a fi Născătoarea Fiului lui Dumnezeu și de aceea fiica predilectă a Tatălui și templul Spiritului Sfânt, întrecând cu mult pe toate celelalte făpturi din cer și de pe pământ, prin acest har cu totul deosebit”¹¹.

Fecioara Maria este "Toată Sfântă" deoarece încă din prima clipă a existenței sale a fost "templul Spiritului Sfânt".

În realitate "Plină de har" nu înseamnă altceva decât "plină de Spiritul Sfânt", deoarece întotdeauna Spiritul este cel care introduce sufletul în comuniune cu întreaga viață trinitară.

Această "sfințenie" a Mariei nu a fost pasivă, deoarece încă de la vârsta priceperii a colaborat într-o manieră unică cu Spiritul Sfânt, pentru a mări în sine aeea unire atât de intensă și de profundă cu Dumnezeu.

2.2. Fecioara colaborează cu Spiritul Sfânt

Fecioara Maria se încrede în puterea și voința lui Dumnezeu și, așa cum fiii lui Dumnezeu au fost călăuziți de Spiritul Sfânt (Rom. 8, 14), așa a călăuzit-o Spiritul Sfânt și pe Maria de-a lungul vieții ei, în special în momentele cruciale ale existenței sale.

Vom încerca să vedem câteva din aceste momente importante ale vieții Fecioarei Maria.

a. Momentul "Bunevestiri"

Fecioara Maria, susținută și inspirată de Spiritul Sfânt, a consimțit în mod liber să devină Maica Cuvântului. Acest eveniment al Bunevestiri este cel mai important moment din viața Sfintei Fecioare și din toată istoria mântuirii; acesta este momentul în care Cuvântul s-a făcut trup, Dumnezeu s-a coborât într-o ființă omenească, instalându-și cortul prezenței sale în mijlocul nostru.

¹¹ LG 53.

Maria, această fiică a Sionului (cf. Sof. 3, 14; Zah. 2, 14), este salutată de către înger ca "plină de har", plinătate ce ține locul numelui dat Mariei și se referă la bogăția credinței și iubirii Fecioarei din Nazaret¹².

Dumnezeu nu forțează ființele umane, ci le cere colaborarea lor liberă la planul său de mântuire. Harul vine de la Dumnezeu ca un dar, dar care se realizează cu deplinul consimțământ al omului și Maria, proclamând completa sa supunere față de planul lui Dumnezeu, a devenit mediatoarea întrupării. Prin acel "DA" pe care ea l-a pronunțat, a zămislit pe Mântuitorul tuturor oamenilor, devenind colaboratoare la mântuirea neamului omenesc.

Într-un astfel de răspuns de credință era cuprinsă o colaborare perfectă cu "harul lui Dumnezeu" prin care preîntâmpină și ajută, precum și o perfectă disponibilitate la acțiunea Spiritului Sfânt.

Credința Mariei comportă o angajare în necunoscut, dar este bazată pe Cuvântul lui Dumnezeu și încredere totală în Dumnezeu: "Domnul este cu tine" (Lc. 1, 28); iar consimțământul "Fie mie după cuvântul Tău" (Lc. 1, 38) a deschis calea întrupării Cuvântului. Ea, slujitoarea lui Dumnezeu va fi Tabernacolul viu al lui Dumnezeu.

Iată așadar că aici, după acceptarea necondiționată a întrupării Cuvântului, Spiritul Sfânt are dublă prezență în momentul Bunevestiri. Astfel, în realizarea Misterului Întrupării, Presfânta Fecioară Maria poartă în trupul ei pe Dumnezeu întrupat, iar "Spiritul Sfânt se va coborî asupra Ta și puterea Celui Preaînalt te va umbri, de aceea Sfântul care se va naște din Tine va fi chemat Fiul lui Dumnezeu" (Lc. 1, 35), și în revelația specială dată Mariei "va fi chemat Fiul celui Preaînalt... și împărăția Lui nu va avea sfârșit" (Lc. 1, 33).

b. Vizita la Elisabeta

Manifestarea credinței Fecioarei Maria o găsim și în momentul vizitei sale la verișoara sa Elisabeta.

Încrederea în cuvintele îngerului o fac pe Maria nu numai o slujitoare umilă a lui Dumnezeu, ci și o primă purtătoare a cuvântului lui Dumnezeu, o primă evanghelizatoare a împărăției lui Dumnezeu, și, într-un astfel de moment al bucuriei, Maria "cu grabă" a pornit pentru a o vizita pe verișoara ei Elisabeta, într-o "cetate din Iuda" (Lc. 1, 39).

Bucuria celor două este cu atât mai mare cu cât fiecare este purtătoare: una a înaintemergătorului, iar cealaltă a lui Dumnezeu însuși, sub aceeași unire în Spiritul Sfânt. O primă recunoaștere a celui purtat în pântece de Maria ca și Dumnezeu este atunci când Elisabeta simte cum tresăltă pruncul în pântecele ei, și, plină de Spiritul Sfânt, o salută pe Maria cu glas puternic: "Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău" (Lc. 1, 40-42). Această strigare, cuvânt de laudă al Elisabetei, fiind o continuare a salutării îngerului devine astfel una din rugăciunile cele mai frecvente ale Bisericii.

Dar cuvintele pline de Spirit ale Elisabetei nu se opresc aici, ci apoi recunoaște și proclamă că o are în față pe Maica Domnului: "De unde mie aceasta: să vină la mine Maica Domnului meu?" (Lc. 1,43).

¹² Cf. R.M. 12 / 1302

Maria este noua Arcă a Legământului, este cea care poartă în mod real pe Domnul și transmite darurile legate de venirea sa. Dacă citim atent și Vechiul Testament, la 2 Samuel cap. 6 și punem în paralel cu textul de la Luca, este o asemănare între cele două evenimente.

Călătoria în regiunea lui David, bucuria lui David și a întregii case a lui Israel în fața Arcăi și tresărirea de bucurie a Înaintemergătorului în pântecul maicii sale în fața Mariei; frica lui David: "Cum este posibil ca Arca Domnului să vină la mine?" (2 Sam. 6, 9) și a Elisabetei: "De unde mie aceasta să vină la mine Maica Domnului meu?" (Lc. 1, 43); Arca se oprește pentru trei luni în casa lui Obed Edom și Maria rămâne la Elisabeta aproximativ trei luni; prima arcă era umbrată de un nor luminos, semnul prezenței lui Iahve, iar cea de a doua Arcă a fost umbrată și umplută de Spiritul Sfânt. Iată, deci, că de prima Arcă era legat cultul poporului ales, iar de cea de a doua Arcă, Maria, a fost adus lui Dumnezeu adevăratul cult în Spirit și în Adevăr.

Elisabeta o declară fericită pe Maria pentru credința sa: "Fericită cea care a crezut" (Lc. 1, 45). Iată-o pe Maria recunoscută pentru prima dată ca Maică a Domnului (*Kyrios*) și declarată fericită datorită credinței sale în Cuvântul lui Dumnezeu.

Iată că Spiritul Sfânt, care coborâse asupra Fecioarei pentru a o umbri, coboară acum asupra Elisabetei pentru a-i revela minunățiile lui Dumnezeu și coboară și asupra lui Ioan Botezătorul pentru a-i descoperi prezența Domnului și pentru a-i transmite harul și bucuria.

Cuvintele Elisabetei care o proclamă "fericită între femei", "Maica Domnului", "fericită pentru că a crezut" (Lc. 1, 42-45), sunt pentru Maria însăși o nouă revelație asupra misiunii sale în istoria mântuirii. De aici explozia imnului "Magnificat" care este o minunată proclamare a Dumnezeului milostivirii mereu fidel promisiunilor sale.

c. Spiritul Sfânt a însoțit-o pe Maria în copilăria lui Isus

Spiritul Sfânt a fost prezent la nașterea lui Isus, ajutând-o pe Maria să creadă că acel Copil "al său" era împlinirea făgăduințelor făcute de Dumnezeu Patriarhilor, că Cel ce se naștea din ea era cu adevărat "sfânt și chemat Fiul lui Dumnezeu" (Lc. 1, 35).

În ieslea din Betleem Dumnezeu începe să reveleze adevărata sa natură: iubirea care se dăruiește, iubirea care este consacrare, jertfire, slujire. A. Pizzarelli scria: "Maternitatea creează între Maria și Isus o comuniune profundă și permanentă, care apare mai ales în evangheliile copilăriei. Chiar dacă ele indică acest raport intim, cum se întâmplă în orice conviețuire dintre mamă și fiu, totuși accentul este pus pe o realitate de unire și mai intensă. În timpul nașterii și după naștere, prezența Mariei alături de Isus continuă să fie maternă și totodată epifanică. Mesia lucrează prin mama sa, care devine "semn, sacrament și viață unde oamenii se întâlnesc cu el"¹³.

Cel mai sublim titlu al Sfintei Fecioare este acela de a fi Mama lui Dumnezeu, Theotokos, fundamentul acestei misiuni mariane fiind misterul lui Cristos, misterul întrupării Fiului lui Dumnezeu. Și iată că Conciliul din Efes, 431,

¹³ A. Pizzarelli, La presenza di Maria nella Chiesa.

proclamă cu tărie nașterea lui Cristos dintr-o fecioară: "care s-a născut din Maria Fecioara, prin lucrarea Spiritului Sfânt".

Spiritul Sfânt a însoțit-o pe Maria în timpul creșterii lui Isus, mai ales în momentele cele mai dificile și mai misterioase, când avea nevoie să interiorizeze aceste evenimente, pentru a-și da seama tot mai profund de însemnătatea și semnificația lor.

"Maria păstra toate cuvintele acelea și se gândea la ele în inima ei", "Mamă-sa păstra toate cuvintele acelea în inima ei" (Lc. 2, 19 și 2, 51). Fecioara Maria este strâns unită cu misterul întâmpinării Domnului. Cristos acționează prin intermediul mamei sale. Maria, după cum spune părintele Ferent, "este asemenea tronului Heruvimilor: îl poartă pe Regele slavei la Templu; ea este norul luminos care îl poartă pe Fiul la templu pentru a arăta oamenilor pe însuși Autorul legii; Maria reprezintă în acest moment pe primii «preoți» ai Noului Testament, deoarece oferă pe Fiul său, Cristos, ca jertfă pentru răscumpărarea oamenilor"¹⁴.

Maria începe să pătrundă mai mult în misterul Fiului său și să-l înțeleagă. Ea oferă pe Isus și se oferă și pe sine împreună cu El; a înțeles că destinul Fiului său era o misiune de sacrificiu și a acceptat-o; a înțeles că va trebui să fie unită la aceeași jertfă și a acceptat și aceasta.

Participarea Mariei la opera mântuitoare a lui Cristos va fi de acum înainte sub semnul suferinței. Viața Mariei este asemenea aceleia a Fiului său venit în lume pentru a se jertfi pentru răscumpărarea celor mulți.

Iată că ajungem la un moment foarte important din copilăria lui Isus și anume la momentul aflării lui Isus în Templu. Aici, așa cum o numește părintele Ferent, este culmea evangheliei copilăriei: "Mesia intră în casa Tatălui său"¹⁵.

Iată că după trei zile de căutare, Iosif și Maria îl găsesc pe Isus "în mijlocul învățătorilor pe care îi asculta și îi întreba" (Lc. 2, 46). Acest eveniment al pierderii și regăsirii lui Isus în templu intensifică participarea Mariei la opera mântuirii. Am putea spune că este un moment prefigurativ al misiunii, pătimirii și învierii lui Isus.

Este pentru prima dată când se redau cuvinte ale lui Cristos în Evanghelie: "pentru ce mă căutați? Nu știați că trebuie să mă aflu în casa Tatălui meu?" (Lc.2,49).

Nimeni, niciodată, nu a îndrăznit să-l numească pe Dumnezeu Tată al său. Acest răspuns al copilului Isus a lăsat cu siguranță o amprentă de neșters în sufletul Mariei: "Maria păstra toate aceste evenimente, cumpănindu-le în inima ei" (Lc. 2,19).

În timp ce Isus creștea în înțelepciune și har, iată că Maria înainta lent pe drumul ei de credință. Și Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea sublinia acest lucru: "Trăind (Maria) sub același acoperiș cu Fiul său și «păstrând cu fidelitate unirea sa cu Fiul», ea a înaintat în peregrinarea credinței"¹⁶.

Sfânta Fecioară înaintează lent în peregrinarea credinței și crește în cunoașterea misterului lui Cristos și a operei sale răscumpărătoare la care este

¹⁴ Ed. Ferent, Cultul Sfintei Fecioare Maria – astăzi, edit. Presa Bună, Iași, 197

¹⁵ Idem, Mariologia, edit. Presa Bună, Iași, 1999

¹⁶ R.M. 17.

asociată prin dăruirea sa maternă, prin slujirea ei constantă, prin acceptarea suferințelor și prin așteptarea gloriei finale¹⁷.

3.1. Sfânta Fecioară participă la misiunea divină a Fiului

Maria a trăit mulți ani în strânsă legătură cu iubitul ei Fiu, cu misterul Său și a înaintat în drumul ei în credință în copilăria lui Isus, dar această înaintare în credință a Mariei a continuat și în timpul vieții publice a Mântuitorului.

Dacă citim atent L.G. 58 observăm că Conciliul arată cum evangheliile ne dau mărturie despre prezența Mariei la începutul, în timpul și la sfârșitul vieții publice a lui Isus.

Astfel, la începutul vieții publice o vedem pe Maria alături de Fiul ei la nunta din Cana Galileii, când prin mijlocirea ei a determinat începutul semnelor lui Isus: "Să faceți orice vă va zice" (In. 2, 1-11).

În timpul predicii Lui, el a declarat fericiți pe cei care ascultă și păzesc cuvântul lui Dumnezeu, așa cum făcea ea cu fidelitate: "Și El a răspuns: «Ferice mai degrabă de cei ce ascultă Cuvântul lui Dumnezeu și-l păzesc»" (Lc. 11,28).

Iar la sfârșitul vieții publice prezența Mariei este la picioarele crucii, unde "a suferit adânc cu Fiul ei, consimțind cu iubire la sacrificarea Victimei născute din ea; în sfârșit de care același Isus Cristos murind pe cruce a fost dată ca mamă ucenicului prin cuvintele: «Femeie, iată Fiul tău»" (L.G. 58).

Toate aceste momente amintite de Conciliu sunt noi moduri de unire a Mariei cu Fiul ei, de participare a Sfintei Fecioare la această misiune divină a lui Cristos.

Să ne oprim puțin la fiecare moment pentru a putea înțelege mai profund legătura Mariei cu Fiul său.

Astfel, la nunta din Cana, Maria, mama lui Cristos, se arată oamenilor ca o purtătoare de cuvânt a voinței Fiului, ca și o mijlocitoare.

"Nu mai au vin" – sunt cuvintele pe care Maria din milă, le spune Fiului ei. Punând o lipsă în evidență, ea are o încredere deplină în Fiul ei, care îi va ajuta pe cei care au nevoie de ajutor.

Prezentând lui Isus pe oameni cu problemele lor obișnuite și imediate, ea vrea, în același timp, să arate tuturor puterea Fiului în privința lor.

Acest semn care constituie începutul vieții publice a lui Isus, care pune bazele credinței ucenicilor – "Acest început al semnelor Lui l-a făcut Isus în Cana din Galileia. El și-a arătat slava Sa și ucenicii Lui au crezut în El" (In. 2, 11) – este obținut prin intervenția și mijlocirea Mariei.

Cel de-al doilea moment pe care Conciliul îl subliniază este chiar în timpul predicii lui Isus când o femeie din mulțime i se adresează lui Isus: "Fericit este pântecele care te-a purtat și fericiți sunt sânii pe care i-ai supt" (Lc. 11,27).

Aceste cuvinte erau o laudă adresată Mariei ca Mamă a lui Isus după trup. Însă Isus îi răspunde femeii: "Fericiți mai degrabă cei care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și îl păzesc" (Lc. 11, 28).

Isus dorea să scoată în evidență legăturile spirituale, nu pe cele trupești, pentru că din cele spirituale se nasc ascultarea și păzirea cuvântului lui Dumnezeu.

¹⁷ J.Galot, Maria nel Vangelo, edit. Ancora, Milano, 1964

Aceeași transpunere în sfera valorilor spirituale se observă și în răspunsul pe care Isus îl dă celor care îi spune că mama și rudele lui vreau să-i vorbească: "Mama mea și frații mei sunt cei ce ascultă și fac cuvântul lui Dumnezeu" (Lc. 8, 21).

Dar toate acestea se pot aplica Mariei, ea care a primit Cuvântul lui Dumnezeu încă de la Bunavestire, devenind prima credincioasă în Biserică¹⁸. Fiind slujitoarea Domnului, Maria a fost și discipola lui Cristos.

Prin credință Maria continua să mediteze și să asculte la tot ceea ce se întâmplă în jurul ei. Ea era acea discipolă care nu avea nevoie de acele cuvinte "Vino după mine" pentru că ea peste tot îl urma pe Cristos îndeaproape, chiar și la picioarele crucii în momentul jertfei supreme, cum vom vedea în continuare.

Pe Calvar Sfânta Fecioară, credincioasă consimțământului dat la planul de mântuire al lui Dumnezeu, rămâne și sub cruce "însoțitoare de o excepțională generozitate și slujitoare umilă a Domnului"¹⁹.

Credința Bisericii, iluminată de Spiritul Sfânt, a pătruns profund sentimentele Mariei: în timp ce Isus se oferea pe sine ca jertfă, Fecioara participa la suferințele Lui și consimțea la jertfirea victimei născute de Ea, oferind-o Tatălui veșnic²⁰.

Pe Calvar Maria începe o nouă maternitate: ea, cea de a doua Eva, a colaborat cu unicul ei Fiu la formarea noului Popor al lui Dumnezeu. La aceasta se referă Isus prin cuvintele: "Femeie, iată Fiul tău" (In. 19, 26).

Ortensio Da Spinetoli surprinde foarte profund acest moment:

"Isus a plătit scump iubirea pentru frați. Maria va dobândi, în durere și suferință, noii săi fii. Ea este la picioarele crucii lui Isus, strâns legată de suferințele și martiriul lui, de aceea este asociată și la renașterea noului popor mântuit. În ea noua familie a fiilor lui Dumnezeu are o mamă, alături de Tatăl comun și de Isus fratele lor"²¹.

Iată că Maria este recunoscută ca Mamă a tuturor: a oamenilor, a Bisericii; Conciliul nu pregetă să o numească pe Maria "Mama lui Cristos și Mama oamenilor". Aceea care a fost introdusă în misterul lui Cristos pentru a fi Mama Lui, devine, din voința Fiului și prin lucrarea Spiritului Sfânt, prezentă și în misterul Bisericii.

3.2. Sfânta Fecioară în Cenacol în ziua Cincizecimii

Prezența Mariei în Cenacol – "toți aceștia stăruiau cu un cuget în rugăciune și în cereri împreună cu femeile și cu Maria, Mama lui Isus, și cu frații Lui" (Fap. 1, 14) – nu este întâmplătoare. Toți cei prezenți așteaptă Spiritul Sfânt promis de Cristos.

Acest moment era pregătit. Apostolii erau adunați și stăruiau în rugăciune. În mijlocul lor era Maria, Mama lui Isus; era un prim nucleu al Bisericii, iar Maria, ca și colaboratoare a Spiritului Sfânt chiar de la Bunavestire, îi pregătește pe cei prezenți pentru primirea Spiritului Sfânt. Ea participă la rugăciunea comună.

¹⁸ E. Ferent, Mariologia, edit. Presa Bună, Iași, 1999.

¹⁹ L.G. 61.

²⁰ M.C. n. 20.

²¹ O. da Spinetoli, Maria nella Bibbia, p. 163.

Cea care a colaborat cu Spiritul Sfânt la nașterea lui Cristos, acum, în Cenacol, colaborează la nașterea lui Cristos mistic. Legătura dintre Maria și Spiritul Sfânt, contractată în momentul Întrupării și reafirmată la Rusalii, durează în Biserica născută prin Sfânta Fecioară.

Ortensio Da Spinetoli prezintă și acest moment al Rusaliilor făcând legătura între Spiritul Sfânt și Fecioara Maria: "Mântuirea, pornită de la Tatăl, se realizează în Fiul, prin Spiritul Sfânt, cu cooperarea Mariei, se extinde asupra apostolilor, dar încă prin mijlocirea și cooperarea Spiritului Sfânt și a Preasfintei Fecioare Maria. Întreaga viață a Bisericii este în mâna Spiritului Sfânt și a apostolilor, dar între ei se inserează Isus, care are alături de sine pe Mama sa. Prin Maria ia naștere Biserica, cu ea va trăi în lungul și zbuțiatul ei drum. Mereu ea va fi legătură invizibilă dintre Fiu și părinte. Invizibilă, dar pentru aceasta nu înseamnă că inoperantă"²².

Aici, în Cenacol, drumul Mariei se întâlnește cu drumul Bisericii, drumul celei care a cooperat cu Spiritul Sfânt la nașterea lui Cristos se întâlnește cu drumul celei care a colaborat cu Spiritul Sfânt la nașterea Bisericii.

3.3. Fecioara transformată de Spiritul Sfânt se înalță la cer

După coborârea Spiritului Sfânt la Rusalii, până la moartea sa, Fecioara Maria are un loc în prim-planul vieții Bisericii, chiar dacă nu deține un rol de conducere, acesta fiindu-i acordat lui Petru. Ea are locul ei datorită rugăciunii sale, cât și pentru sfaturile care le dădea apostolilor ca și mamă a lui Cristos și a ucenicilor, a fraților lui Cristos.

În ceea ce privește moartea Sfintei Fecioare Maria, Conciliul nu a dat o definiție, însă Constituția *Lumen Gentium* vorbește despre gloria la care Mama lui Dumnezeu a fost "înălțată" cu umanitatea ei integrală:

"... Fecioara Neprihănită... la capătul vieții sale pământești a fost ridicată cu trupul și cu sufletul în gloria cerească"²³.

"Acum, în virtutea ridicării la gloria cerească, noi credem că Maria este prezentă cu sufletul și timpul aproape de Fiul înviat și se îngrijește de omenire pe care nu a părăsit-o niciodată. Ea, deși se află în împărăția lui Cristos, tocmai pentru aceasta este o femeie vie și care actualmente operează în viața credincioșilor. Am putea spune că a fost ridicată la cer pentru a fi și mai deplin prezentă pe pământ"²⁴.

Chiril Sukaril, patriarh al Constantinopolului, un mare orator marian, spunea "trupul neprihănit a fost închis în mormânt, dar a treia zi a înviat și s-a mutat în cer unde, mai întâi, «se urcase Cristos». Fecioara este așadar «acel semn mare ce va apărea în cer»".

Nicodim Aghioritul (d. 809) distinge două momente diferite: învierea și înălțarea la cer. În acest sens vrea să răspundă întrebării: de ce sărbătoarea de la 15 august se numește *metastasis* (transferare) și nu *anástasis* (înviere). Dar vorbind de *metastasis*-ul Maicii Domnului înțelegem învierea și, împreună cu

²² Ibidem.

²³ L.G. 59.

²⁴ A. Pizzarelli, La presenza di Maria nella vita della Chiesa, p.121

aceasta, înălțarea ei la cer. Acest cuvânt este mai complex și le cuprinde pe amândouă.

Ridicată la cer, ea nu a părăsit omenirea, ci prin mijlocirea ei continuă să ne obțină darurile mântuirii veșnice. Maria, în iubirea ei maternă, are grijă de frații Fiului său care sunt amenințați de primejdii, greutăți și strâmtorări, până ce vor ajunge la fericirea veșnică în patria cerească. Astfel, maternitatea Mariei dăinuie în Biserică neîncetat ca mijlocire de rugăciune, iar Biserica își exprimă credința în acest adevăr invocând-o pe Maria sub titlurile de Apărătoare, Sprijinitoare, Ajutătoare, Mijlocitoare²⁵.

Sfânta Fecioară, prin mijlocirile și rugăciunile ei, este mult mai prezentă în viața Bisericii de pe pământ decât orice alt sfânt; putem observa aceasta din numeroasele intervenții miraculoase din viața diferitelor Biserici: aparițiile sale, icoaneleenerate ca făcătoare de minuni etc.

Pentru Biserică, Ea este mijlocitoare prin excelență, cea care nici măcar după moarte nu încetează să se roage. În viziunea beatifică, obținută de Ea de la Cristos glorios, ea are în mod intuitiv deplina cunoaștere a misiunii matene proprii. Din cer cunoaște pe toți oamenii, cu preocupările și nenorocirile lor, și inima ei maternă are o iubire atât de vastă că reușește să îmbrățișeze și să ajute toată neliniștea umană până ce se va desăvârși împărăția Fiului său²⁶.

Maria, în calitatea ei de maică a celor vii, îi ajută pe creștini prin rugăciunile adresate Fiului său, să devină lăcaș al lui Cristos, altfel spus, să moștenească mântuirea²⁷.

Maria își are locul ei în Sfânta Liturghie, unde este prezentă la memorialul jertfei, așa cum a fost și la jertfa sângeroasă. Este de asemenea, aproape de orice baptisteriu, unde se nasc spre viața veșnică noile membre ale corpului mistic al lui Cristos, deoarece în Ea s-a întrupat chiar capul acestuia.

Este prezentă și în orice cenacol unde un creștin primește ungera cu Spirit Sfânt, așa cum a fost prezentă alături de Apostoli în ziua de Rusalii. Maria este prezentă în toate aceste locuri, din partea Bisericii și din partea lui Cristos, unindu-i pe creștini cu Dumnezeu, adunându-i, sub mantia ei ocrotitoare, într-o singură Biserică.

Biserica însăși, care experimentează funcția maternă de intervenție și mediere a Mariei, o recomandă inimii credincioșilor pentru ca "să înalțe rugăciuni stăruitoare către Mama lui Dumnezeu și mama oamenilor, pentru ca ea, care a sprijinit cu rugăciunile sale începuturile Bisericii, să mijlocească la Fiul său, în comuniunea tuturor sfinților, ca toate familiile popoarelor... să se unească în mod fericit, cu pace și armonie, într-un singur Popor al lui Dumnezeu, spre slava Preasfintei și Nedespărțitei Treimi"²⁸.

²⁵ R.M. 40.

²⁶ E. Schillebeckx, Maria, madre della redenzione, p. 114-115

²⁷ A. Kniazev, Maica Domnului în Bisericile Orientale, edit. Humanitas, 1998, p. 160.

²⁸ L.G. 69.

Concluzie

Papa Ioan Paul al II-lea recomandă: "Maria, care a conceput Cuvântul întrupat prin acțiunea Spiritului Sfânt și care apoi, în toată existența ei, s-a lăsat călăuzită de acțiunea sa interioară, va fi contemplată și imitată mai ales ca femeia ascultătoare de glasul Spiritului, femeia tăcerii și a ascultării, femeia speranței, care a știut să primească, ca și Avraam, voința lui Dumnezeu «sperând împotriva oricărei speranțe» (Rom. 4,18). Ea a dus la desăvârșire dorința arzătoare a sârmanilor lui Iahve, strălucind ca model pentru toți aceia care se încredințează cu toată inima promisiunilor lui Dumnezeu"²⁹.

Dacă Spiritul Sfânt nu ar fi avut acea acțiune extraordinară asupra Mariei, ea ar fi rămas la fel ca orice femeie. Dar colaborarea ei liberă cu Spiritul Sfânt a făcut din ea un model de relație cu Sfințitorul: acceptarea cu umilință a planului lui Dumnezeu – prin acel *fiat* de la Bunavestire, ea fiind "slujitoarea Domnului" – și credința se va împlini cu adevărat – ceea ce îngerul a vestit.

"Cea plină de har" participă și se unește perfect cu Cristos în misiunea divină a acestuia. Ea mijlocește, ea se roagă pe lângă Fiul, se roagă pentru Fiul pe Calvar, dar însuflețită și pătrunsă de Spiritul Sfânt care o întărește. În Cenacol, Maria, în mijlocul tuturor, se roagă așa cum numai Ea știe, pentru a coborî din nou, acum asupra tuturor, Spiritul Sfânt, pentru a umbri și a se umple de sfințire toată Biserica din care și ea face parte. Și nu în ultimul rând, transformată și "însuflețită" de Spiritul Sfânt, este înălțată la cer, aeolo de unde mijlocește și se roagă Fiului ei pentru fiecare persoană în parte, pentru fiecare popor în particular și pentru toată Biserica în mod special.

Fecioara Maria a trăit în Spirit pentru că a crezut și l-a cunoscut pe Dumnezeu, mai apoi descoperindu-ni-l nouă pe Cristos Dumnezeu. Maria constituie mărturia cea mai clară a ceea ce Spiritul lui Dumnezeu poate să realizeze în om, atunci când îl reînnoiește pe dinlăuntru și îl face piatră vie într-o lume nouă. Pătrunsă de darurile Spiritului Sfânt, Maria devine o capodoperă de sfințenie docilă și perfectă.

Iată-o pe Maria cea "plină de Spirit Sfânt" care, în iubirea sa maternă, prin mijlocire și colaborarea Ei cu Spiritul Sfânt, operează unirea între credincioși pentru a ne conduce la mântuire spre slava Preasfintei și Nedespărțite Treimi.

Abrevieri

- L.G. – *Lumen Gentium*
 M.C. – *Marialis Cultus*
 R.M. – *Redemptoris Mater*
 T.M.A. – *Tertio Millennio Adveniente*

²⁹ T.M.A. 48.

TIMP FIZIC, FILOSOFIC, TEOLOGIC ȘI VEȘNICIE

Alexandru BUZALIC

Résumé. Temps physiques, philosophique, théologique et l'éternité. Le temps conventionnel mesure la durée des processus physiques et est extérieur à l'être temporel dans sa temporalité et son temps interne. Le temps est la forme du devenir propre, car il y a un commencement et un unique processus d'évolution; cette succession de moments venant l'un après l'autre ne peut pas être expliquée de façon synthétique avec des éléments d'une autre sorte, car ces autres éléments se trouveraient eux aussi sous la loi de la temporalité. L'éternité est la plénitude même de l'être. Le temps n'est pas une catégorie de l'être lui-même, mais seulement une manière d'être de l'être créé, qui est temporel et caduc et qui ne saisit lui-même que dans une succession continue.

Introducere

În reflecția teologică utilizăm de multe ori termenul “timp”, căruia îi atribuim diverse semnificații. De asemenea, orice discuție despre temporalitate sau despre o structură temporală a Universului, se lovește de o ambiguitate a termenilor, definiții diferite în funcție de domeniul cunoașterii care îi utilizează. Astăzi, mai mult ca oricând, chiar științele pozitive încep să definească în mod diferit termenul “timp”, îngreunând atât corelarea cu semnificația profană, cât mai ales corelarea dintre definițiile științelor pozitive cu nuanțele utilizate în teologie și de către disciplinele ajutătoare. A accepta diferite interpretări din domeniul științelor pozitive reprezintă totodată noi perspective de formulare a adevărilor de credință, însă în cele din urmă, trebuie să apelăm la “timpul” înțeles de către omul care primește revelația și o acceptă prin “trăirea” credinței, în mod concret la limbajul iudaismului și elenismului, la ora actuală interpretat subiectiv și inculturat postmodernismului.

Simpla integrare a definițiilor științelor pozitive în domeniul teologiei constituie însă o gravă neînțelegere a teologiei ca știință autonomă, care posedă o metodologie proprie chiar dacă se sprijină, în mod secundar, și pe afirmațiile altor discipline științifice. Situația mai sus amintită ar transforma teologia într-un anume tip de metafizică, o filosofie a naturii / fizicii, iar concluziile ei ar decurge din rezultatele științelor pozitive și speculațiile făcute pe marginea lor.¹

Teologul are dreptul de a reflecta asupra adevărilor de credință și în lumina acestora poate privi asupra realității empirice. Se poate folosi în mod instrumental de limbajul științelor pozitive, însă în lumina adevărilor de credință poate depăși – în virtutea înrudirii cu metafizica clasică – competențele restrânse, parcelate, specifice științelor pozitive. În plus, utilizând informații preluate din revelația Sfintei Scripturi, confruntându-le cu sensurile simbolice, metaforice, poetice,

¹ Cf. P. Liszka, Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną, Warszawa 1992, pp. 6 – 7.

oricum sensuri “ne-științifice”, teologul trebuie să fie atent la sensul aceluiași cuvânt utilizat pentru a descrie diferite aspecte ale ființării. Nu trebuie căzut nici în capcana realizării unei teorii sintetice care să reunească lumea empirică cu realitatea divină, chiar dacă între lumea transcendentă – acategorială – și lumea istorică – supusă condiționării spațiu / timp – există o subordonare evidentă din perspectivă teologică.

Pentru teologia contemporană, după păstrarea liniei ortodoxiei doctrinare, cel mai important obiectiv constă în actualizarea adevărilor de credință, veșnice, în funcție de limbajul omului contemporan unei anumite situații istorice – oarecum singura variabilă dintr-o posibilă formulă a teologiei. Timpul poate fi privit din perspectiva fizicii, din perspectiva curentelor filosofice istorice, dintr-o perspectivă legată de limbajul cultural specific Sfintei Scripturi, însă cele mai profunde abordări ne sunt deschise de relația “veșnicie – istoricitate”, de relația dintre temporalitate (în sensul apariției timpului) și crearea Universului, de abordarea “timpului liturgic” în spiritualitatea creștină, înțelegerea eshatologiei individuale și universale etc.

Cea mai importantă consecință dogmatică asupra “timpului” definit de fizică, metafizică sau de către teologie, o constituie evenimentul istoric Isus Hristos care se “încheie” în istorie prin “înălțarea de-a dreapta Tatălui” ca om și Dumnezeu, timp și veșnicie – evenimente care condiționează în mod *a priori* întreaga omenire istorică prin voința universală, mântuitoare a lui Dumnezeu. Această realitate șterge dualismul aparent dintre veșnicie și temporalitate, ajutând omul să pătrundă misterul Dumnezeului “Alfa” și “Omega”, misterul valorii materiei și a trupului material în planul divin, atât cât misterul poate fi pătruns datorită barierei inefabilității divine.

Timpul în perspectiva antropologiei fenomenologice

Pornind de la om, singura ființare care posedă conștiință de sine și conștientă, ne lovim de o primă problemă: relativitatea timpului din perspectiva unui timp psihologic, “trăit”, un timp mai mult sau mai puțin subiectiv. În perspectiva interpretării subiective a relativității timpului, prin intermediul introspecției descoperim un timp subiectiv liniar, o curgere ireversibilă dinspre trecut spre viitor, însă nu izotropă, ci mai lină sau tumultuoasă, uneori atât de lentă încât pare, în percepția subiectului introspecției, că “timpul a încrămenit” iar alteori pare o curgere atât de rapidă încât individul “nici nu-și dă seama când a trecut timpul.” Uneori “timpul” se simte, alteori parcă nici măcar “nu există.”

Timpul “se simte” atunci când devine dureros: când individul conștientizează temporalitatea / istoricitatea existenței sale, simțind în adâncul ființei sale o “scânteie de nemurire” și o dorință de a-și transcende condiția istorică, simțăminte în contradicție cu experiența profană; a doua situație dureroasă survine atunci când individul pierde sensul spiritual al oricărui demers ce ar trebui să fie “uman”, situație când “se plictisește” în istorie, iar timpul se dilată, trece din ce în ce mai încet, pentru că s-a pierdut de fapt, sensul spiritual al vieții.

Această din urmă situație corespunde “diavolului de miazăzi” pomenit în Ps. 90, 6, identificat în spiritualitatea răsăriteană cu *acedia*.² Asemenea lui Špidlik care observă prezența “diavolului de miazăzi” și la o anumită vârstă (mai ales în viața

² Cf. T. Špidlik, *La spiritualita dell’Oriente Cristiano*, Roma 1985, p. 225.

spirituală), Richard Meyer, extinde “diavolul de miazăzi” la “miezul” vieții, interpretându-l ca *Oedipe de midi*.³ Astfel, această etapă fundamentală din viața omului reprezintă ultima criză majoră înainte de trecerea la deplina maturitate; simțindu-se ajuns la “plinătate”, la armonie, însă până la dobândirea acestei stări se trece printr-o criză caracterizată de pierderea echilibrului, homeostaziei, din etapa pe care o părăsește și dobândirea homeostaziei etapei următoare. Apare rezistența față de schimbare ca mecanism de apărare în fața schimbării – întotdeauna catastrofică – prea puțini reușind să depășească acest stadiu, situație când survine dezorientarea, pierderea sentimentului sensului vieții și mai ales se încearcă uneori schimbarea direcției pe o pantă aparent mai puțin dureroasă. “Acum” apare fenomenul de regres pentru cei care se tem de progres și aleg siguranța stadiului anterior.

În afara liniarității experimentate, omul conștientizează ciclicitatea vieții sale istorice, prin simpla alternanță zi-noapte, ciclicitatea anotimpurilor, sau pur și simplu alternanța pur subiectivă a “timpului fericit” și a “timpului” trăit în mod mai puțin plăcut. Este mai mult decât ciclicitate sub analogia unui cerc, ci este vorba despre o traiectorie sinusoidală sau elicoidală, ciclicitate și curgere în același timp.

Individul, pentru care viața are un sens sigur dat de credința religioasă, sau de religiozitate pur și simplu, experimentează un alt tip de timp, și anume “timpul ciclic” ordonat în istorie de un calendar al sărbătorilor religioase. Aceste evenimente actualizează într-un *hic et nunc* al istoriei evenimentele cruciale petrecute într-un timp absolut, al istoriei cosmice dirijate de Dumnezeu – în creștinism comemorăm principalele repere ale istoriei mântuirii. Sărbătoarea religioasă îi permite omului să facă “salturi” în timp, pe de o parte este vorba despre o aliniere a momentelor similare din “sinusoida” timpului profan cu momentul comemorat, pe de altă parte se pătrunde într-un eveniment “înghețat” în timp, prezent real în afara spațiului și timpului, în veșnicie. Acest din urmă caz va fi dezvoltat în abordarea timpului liturgic.

Mircea Eliade evidențiază relativitatea timpului sacru: “Ca și spațiul, Timpul nu este, pentru omul religios, nici omogen, nici continuu. Există intervale de Timp sacru, timpul sărbătorilor (periodice, în majoritate); există, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obișnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificație religioasă. Între aceste două feluri de timp există, bineînțeles, o soluție de continuitate; prin intermediul riturilor, omul religios poate “trece” însă, fără pericol, din durata temporală obișnuită în Timpul sacru. [...] Timpul sacru este, prin însăși natura lui, reversibil, în sensul că, la drept vorbind, este un Timp mitic primordial devenit prezent.”⁴

Omul experimentează un timp profan și un timp sacru, un timp relativ – ca durată a “trăirii” – liniar și ciclic totodată, rămânând totodată prizonier unei lumi condiționate de o curgere ireversibilă, impasibilă, măsurabilă prin instrumente, “insensibilă” față de așteptările și temerile umane, curgere ce o definim tot prin “timp.”

³ Cf. R. Meyer, *Le corps aussi. De la psychanalyse à la somatanalyse*, Paris 1982, pp. 122 – 123.

⁴ M. Eliade, *Sacru și profanul*, București 1992, p. 64.

Timpul empiric și timpul fizic

Prima încercare de măsurare a timpului începe evident cu ciclul noapte-zi experimentat de om. Datorită necesității de organizare și de comunicare, apar în istorie primele “împărțiri” ale timpului, legate de mișcarea de rotație a pământului sau în funcție de poziția soarelui și a lunii, până la formulările istorice specifice Antichității, cunoscute astăzi din împărțirea rugăciunilor orelor: asfințitul și începutul serii – *vecernia*, timpul după cină – *poveceria*, *dupăcinarul*, miezul nopții – *pivnična*, *miezunopterul*, necesitățile de organizare din perspectivă militară împărțind noaptea în funcție de *străjile nopții*, apoi începutul zilei – *utrenia*, *Ora I* – corespondent orei 6 a.m. urmată din trei în trei ore convenționale actuale de *Ora a III-a*, *Ora a VI-a* și *Ora a IX-a*, care încheie ziua.⁵

Din necesitate, apare obligativitatea programării în “timp” a tuturor activităților, fapt care duce la definirea unui “ieri”, a unui “astăzi” și a unui “mâine.” Astfel, populațiile migratoare sau de păstori au fost obligate să-și organizeze activitatea după ciclul lunar, în timp ce populațiile de agricultori au adoptat calendarul solar. În plus, timpul este perceput și măsurat în mod diferit, în funcție de ambientul cultural unde omul își desfășoară activitatea; unele populații africane măsoară timpul doar ca succesiune de activități, fapt pentru care noaptea este *atemporală*, apărând în istoria religiilor și ideile unui timp iluzoriu – în religiile Indiei, a unui timp continuu sau discontinuu, ideea atemporalității etc.

În cultura europeană, după formulările filosofiei antice și cu o certă influență a iudaismului, creștinismul va da o orientare nouă noțiunii de timp. Astfel, prin Întrupare, Înviere și Înălțare, Isus Hristos ridică umanitatea – cu tot cu corporalitatea sa – la o nouă demnitate, unind umanul cu divinul în mod *ipostatic*. În consecință, șezând de-a dreapta Tatălui, Creatorul și scopul tuturor lucrurilor, șterge dualismul materie-spirit, unind în sine materia cu divinitatea, temporalitatea cu veșnicia.⁶

Hristos “condiționează prin spirit materia” care, prin intermediul omului este într-un continuu proces de spiritualizare, până la restaurarea echilibrului original. După viziunea religioasă, gândirea specifică culturii europene dorește să se desprindă de simpla definiție generală a timpului, concentrându-se în jurul problematicii înțelegerii eventualei structuri obiective, existențiale, specifice timpului.

Dezvoltarea fizicii, în mod concret a mecanicii clasice, a dus la înțelegerea timpului în legătură cu spațiul, ca un parametru ce descrie mișcarea, fie că este uniformă, uniform accelerată, rectilinie, circulară sau este compusă din mișcări cu accelerații sau traiectorii compuse din cazurile ideale. Isaac Newton, reușește să reunească filosofia naturii, imaginea despre lume – cosmologia – cu matematica și geometria, propunând *Principiile matematice ale filosofiei naturii*.⁷

⁵ În limba română se manifestă influența denumirilor oficiului bizantin-slav, care enumeră ca Slujbe divine: Sfânta Liturghie sau în locul Liturghiei *Tipicele sau Închipuitoarele* – обідниця, și *Vecernia* – вечірня, *Dupăcinarul* – повечір'я, *Miezunopterul* – північа, *Utrenia* – утренняя, urmată de *Ore*: I, III, VI, IX. Cf. I. ДОЛЬНИЦЬКИ, Типик-Української Католицкої Церкви, Рим 1992, pp. 9 – 10.

⁶ Cf. P. Liszka, op.cit., pp. 18 – 19.

⁷ Cf. M. Heller, *Filozofia Świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, pp. 66 – 67.

Sfârșitul secolului XIX aduce cu sine și primele semne de întrebare în ceea ce privește liniaritatea timpului, mai ales prin intermediul studiului opticii, lumina fiind descrisă fie prin teoria corpusculară (fotonii ca particule ce se deplasează) fie, mai târziu pe baza teoriei lui Maxwell, ca undă electromagnetică. Apare problema vitezei limitate a luminii, care devine astfel o constantă fizică – “c” (unde: $c = 3 \times 10^{10}$ cm/s). Dacă relativitatea în fizica clasică depinde de sistemul de referință, după formularea lui Galileo Galilei, existența unor bariere de netrecut în ceea ce privește viteza (parametru care descrie mișcarea în funcție de spațiu și timp), conduce la necesitatea definirii unui model universal al spațiului și timpului care să corespundă atât fenomenelor mecanice cât și a celor din domeniul electromagnetismului, iar apoi se impunea o nouă teorie a relativității.⁸ Prima încercare o face Henri Poincaré, teoria relativității fiind desăvârșită în forma actuală, acceptată de majoritatea fizicienilor, de către Albert Einstein. Menționez că nu este importantă intrarea în amănunte legate de demonstrarea fizico-matematică concretă, ci sublinierea unor consecințe legate de spațiu și timp, comentarii de ordin II, sau deja o metaștiință pe care o putem include în cadrul cosmologiei sau a filosofiei naturii. Din punct de vedere metodologic trebuie reamintit faptul că nu putem trece de competența științelor pozitive și, prin extrapolare, nu avem voie să trecem de la concluzii de competența interpretării fizico-matematice la concluzii filosofice sau teologice. De aceea ne interesează numai concluziile cosmologiei ca metaștiință, devenită astfel disciplină filosofică, unicul mod sub care poate interfera – și atunci numai tangențial – cu teologia.

Mai întâi este vorba despre existența spațiului liniar, concentrarea materiei într-un anumit loc transformând spațiul prin “curbare”; în ultimă instanță întregul sistem spațio-temporal este “curbat”, fapt demonstrat de astrofizică și verificat de cele mai noi descoperiri din domeniul astronomiei. Timpul încetează să mai fie un simplu parametru care organizează evenimentele după o succesiune liniară de tipul: “ieri”, “astăzi”, “mâine”, devenind o componentă imanentă specifică unei realități cu mai multe dimensiuni. Dezvoltarea fizicii tinde spre definirea unei teorii a câmpului unificat care să îmbine câmpurile de forțe care se manifestă în univers cu o geometrie spațio-temporală. Nu toți fizicienii sunt de acord cu posibilitatea formulării unei astfel de superteorii, însă merită observate și consemnate tendințele fizicii contemporane.

Din perspectiva consecințelor teoriei relativității a lui Albert Einstein, deosebit de importantă este realizarea unui model specific universului. Teoria lui Einstein leagă timpul și spațiul într-o asemenea măsură încât deformarea – curbarea spațiului modifică și modul în care “timpul curge”.⁹

În jurul punctelor din spațiu unde materia este mai “densă” (câmpul gravitațional mai intens), timpul se scurge mai încet, fiind – după părerea astrofizicienilor – invers proporțional cu valoarea câmpului gravitațional. Același lucru se întâmplă în cazul unui obiect care se mișcă în spațiu: cu cât obiectul respectiv se mișcă cu o viteză mai mare, cu atât timpul curge mai încet. Curbarea spațiului și

⁸ Cf. Teresa Grabińska, *Refleksje nad mechanizmem odkrycia naukowego na przykładzie przewrotu relatywistycznego*, în *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, vol. XI, Warszawa 1991, pp. 150 – 151.

⁹ Cf. P. Liszka, op. cit., p. 29.

timpului este legată de existența materiei, dar poate fi valabilă și implicația inversă: materia reprezintă un mod specific de curbare a spațio-temporalului; atunci timpul nu ar mai fi creat de materie sau de densitatea câmpului gravitațional, ci invers, modificarea parametrului timp ca element al spațio-temporalului generează un câmp gravitațional și în cele din urmă materia. Părintele Piotr Liszka observă că ambele viziuni sunt legitime deoarece toți parametrii se intercondiționează reciproc.¹⁰

Spațio-temporalul nu este static, ci este în continuă mișcare / transformare, o mărime dinamică. Cele mai importante consecințe legate de timpul fizic astfel definit sunt legate de situația particulară ale așa numitelor “găuri negre” – locuri unde densitatea câmpului gravitațional este imens, astfel încât lumina nu mai poate trece de o anumită sferă în spațiu – și mai ales a spațiilor înconjurătoare acestora care generează așa numitele “sfere Schwarzschild”; aceste sfere reprezintă un exemplu unde spațio-temporalul este curbat în mod radical, “loc” unde spațiul, timpul și materia apar și dispar. Granițele sferelor Schwarzschild devin – cel puțin teoretic – un loc paradoxal al mișcării / transformării maxime, definită în sens filosofic, un loc al trecerii de la ființare la non existență și invers, un loc unde timpul își schimbă în mod radical structura, până la “înghețare”. Aceste reflecții pot interfera într-o oarecare măsură cu filosofia și teologia...

Observăm că timpul fizic este înțeles astăzi într-un mod diferit față de trecutul nu prea îndepărtat, de aceea se impune delimitarea clară a semnificației timpului atunci când este folosit.

Timpul în filosofie

Timpul ca preocupare a filosofiei este anterior fizicii, însă trebuie menționat faptul că nu se poate delimita clar între fizică și filosofie până la apariția științelor pozitive. O primă și importantă abordare a timpului rămâne aceea făcută de Platon. Pentru el, ca și pentru marea majoritate a gânditorilor greci din antichitate, realitatea este strâns legată de lumea perfectă a zeităților, o lume a entităților nemuritoare; mitologia greacă se regăsește atât în gândirea prefilosofică cât și în gândirea primilor filosofi. Totuși, Platon are meritul de a fi definit o lume a ideilor, o lume reală atemporală. În raport cu această ființare atemporală, neschimbabilă, nu putem afirma “a fost”, “este” și “va fi”, deoarece aceste afirmații corespund doar ființării supuse schimbărilor și timpului. Ideile, de exemplu sunt unice, nesupuse timpului și schimbărilor, acest tip atemporal de existență fiind numit de Platon veșnicie.¹¹ Demiurgul, încearcă să creeze lumea după modelul ideal; ideile ființând în veșnicie, transpuse într-o lume creată, având deci un început, intră în conflict cu condiția veșniciei: veșnicia și lumea creată au condiții diferite. Numai lumea schimbătoare se supune timpului. Această lume este doar un model analog lumii veșnice. Timpul devine modelul schimbător al veșniciei, o lume care durează într-o unitate aparentă, timpul deplasându-se după cifre. Cifra reprezintă un motiv pe care îl mai întâlnim și în viziunea lui Pitagora despre armonia lumii, o anume unitate atribuită timpului fiind imaginea “timpului circular” care caracterizează o lume ciclică.

¹⁰ Idem, p. 30.

¹¹ Concepția platonicească despre timp și veșnicie poate fi studiată în *Timaios*.

Aristotel oferă o definiție a timpului mult mai acceptabilă astăzi, legând timpul de dinamismul lumii. Lumea este într-o continuă mișcare, transformare, Aristotel având meritul de a defini actul, potența, materia, forma, hilemorfismul, și altele, care vor sta de acum încolo la baza filosofiei clasice. Schimbările, transformările care nu ating esența lucrurilor (substanța) sunt mișcări cantitative, calitative și locale, schimbările substanțiale fiind legate de trecerea din potență în act, de hilemorfism. Definiția clasică a timpului, legat de partea cantitativă a schimbării / transformării: *timpul este măsura schimbărilor și transformărilor cu privire la "înainte" și "după"*. Aristotel afirmă și legătura dintre spațiu și timp: "De altfel infinit în mărime, mișcare și timp nu este același lucru ca și cum ar fi una și aceeași natură, ci între aceste noțiuni aceea care este posterioară se determină în raport cu mărimea în care are loc mișcarea, schimbarea sau sporirea, iar despre timp vorbim ca de ceva ce există în funcție de mișcare."¹² Aristotel definește în același timp mișcarea și timpul ca un continuu. Sfântul Toma de Aquino încreștinează în secolul al XIII-lea metafizica aristotelică, accentuând diferența dintre Ființa necesară și ființarea contingentă, afirmație cu consecințe imediate asupra teologiei.

Prin mecanicismul legat de geometrie introdus de Cartesius și apoi prin intermediul *principiilor* lui Isaac Newton, matematica întrepătrunde filosofia naturii. Conform definiției lui Newton: Timpul absolut, adevărat matematic, în sine și din proprie natură, curge echidistant, neinfluențat din exterior. Spre deosebire de timpul absolut, ne folosim de timpul aparent, relativ, în înțeles profan, care este legat de simțuri și în mod concret reprezintă măsura duratei prin intermediul mișcării: ora, ziua, luna, anul.¹³ În mod similar definește și spațiul, fiind vorba în concluzie despre un spațiu / timp absolut și un spațiu/timp relativ legat de mișcare. În istoria gândirii, Leibniz va reduce timpul și spațiul doar la manifestarea relativă, expunând spre sfârșitul vieții sale "concepția cauzală a timpului", prin care lanțul cauză-efect se poate suprapune peste ordonarea în timp a fenomenelor respective.

Kant leagă categoriile spațiu și timp de încercarea de a demonstra că matematica face parte din judecățile sintetice *a priori*. Timpul este o condiție formală *a priori* pentru toate fenomenele în general, o formă de cunoaștere legată de regulile gândirii. În continuare, Whitehead, abordând problema continuității, leagă spațiul și timpul materiei existente într-o anumită durată a realității astfel încât acestea se manifestă în orice parte a corpului material respectiv, intuind mecanica cuantică.

Concluzionând principalele concepții filosofice despre spațiu și timp, se poate spune că rămân următoarele probleme:¹⁴ spațiul și timpul există doar ca forme ale cunoașterii noastre (Kant) sau trebuie să le atribuim o existență obiectivă, independentă de cunoașterea noastră (Newton)? Apoi, spațiul și timpul există independent de procesele și fenomenele pe care, dacă este cazul, în particular, le caracterizează (Newton), sau constituie un singur sistem în funcție de care orânduim procese sau fenomene (Leibniz)?

Fizica și științele pozitive au ajuns la o limită dată de metodologie peste care și-ar depăși competențele, apoi pluralismul concepțiilor filosofiei moderne și

¹² Aristotel, *Metafizica*, 1067 a, mișcarea fiind tratată în continuare în 1067 b.

¹³ I. Newton, *Scholium*, apud Michał Heller, op. cit., p. 76.

¹⁴ Cf. M. Heller, op. cit., p. 185.

contemporane pendulează între scepticism și afirmare a spațiului și timpului, legându-le de ceea ce ne sugerează științele pozitive.

De aici și unele aplicații interesante. De exemplu, Ioan Petru Culianu atrăgea atenția asupra unor experiențe umane cercetate și cunoscute astăzi, însă care pot fi interpretate în mod diferit față de reducționismul la subiectivism și clasificarea drept “neștiințific”. Printre aceste fenomene cele mai incitante sunt *stările modificate de conștiință*, la care se mai adaugă și relatările unor indivizi care au “trăit” și relatat așa numitele *experiențe în afara corpului sau experiențe la limita morții*.¹⁵ Astăzi se pot crea pe computer “lumi virtuale”, având propriile lor dimensiuni, reguli de desfășurare a evenimentelor, etc, devenind pentru cei care se scufundă în ele adevărate “realități virtuale”; ținând cont de legătura dintre psihic și somatic, putem afirma că între scenariul *science - fiction* “Matrix” și unele aspecte ale realității empirice nu există incompatibilitate. “Numitorul comun al numeroaselor abordări psihologice ale problemelor viziunilor și călătorilor în alte lumi este acela că toate concordă asupra unui fapt și probabil numai asupra acestui fapt: universurile explorate sunt universuri mentale. Cu alte cuvinte, realitatea lor este în mintea exploratorului. Din păcate, nici o abordare psihologică nu pare a fi în măsură să ofere o înțelegere suficientă asupra a ceea ce este mintea într-adevăr și, mai ales, asupra a ce și unde este spațiul mental (*mind space*). [...] Localizarea și proprietățile spațiului mental sunt probabil cele mai provocatoare enigme cu care au fost confrunțați oamenii din cele mai vechi timpuri; și, după ce două întunecate secole de pozitivism au încercat să le explice ca fiind fictive, ele au revenit mai în forță ca oricând, odată cu apariția ciberneticii și a ordinaoarelor.”¹⁶

Întoarcerea la definițiile filosofiei clasice (ținând cont și de pozițiile contemporane), ne permite să ținem cont de materie și spirit, de lume condiționată de spațiu și timp și de o lume a veșniciei, pătrunzând în domeniul teologiei.

Timpul în teologie

Teologia, în calitate de știință despre Dumnezeu, despre Revelație și raportul om – Dumnezeu, se lovește în mod inevitabil de transpunerea realităților lumii (mai ales a lumii spirituale, aflată dincolo de bariera transcendenței și totodată a lumii materiale, imanente) în categoriile culturii contemporane. Teologia speculativă pornește din necesitate de la limbajul filosofiei clasice, datorită realității lumii – vizibilă și invizibilă, – o lume creată, care are un început, o “istorie” în continuă desfășurare și un sfârșit în sensul atingerii unei finalități – perfecțiunea / desăvârșirea istorică și totodată întoarcerea la starea primordială caracterizată de echilibrul și armonia relației om – creație și om – Dumnezeu. Timpul se scurge în istorie, măsurând totodată “intervențiile lui Dumnezeu” în economia mântuirii, însă are o altă semnificație pentru “dinamica lui Dumnezeu” Unul în Sfânta Treime. Categoria “timp” apare așadar în diferite nuanțe în funcție de obiectul de studiu particular al disciplinei teologice respective.

¹⁵ Cf. I.P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, București 1994, p. 34.

¹⁶ Idem, p. 36.

a. Istorie și teologie. Pentru teolog, prima și cea mai misterioasă diferențiere a timpului, este întâlnită în relația dintre timpul experimentat de omenire în istorie și veșnicia lui Dumnezeu. Istoria omenirii are un început, în veșnicie, însă într-un “timp” care ține de realitatea atemporalității divine. Mai întâi, relațiile din interiorul Sfintei Treimi – care se petrec în veșnicie – se stabilesc într-un “timp” care se desfășoară “mai înainte de toți vecii”; de exemplu Fiul “din Tatăl s-a născut mai înainte de toți vecii” – ton ἕκ του Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,¹⁷ în timp ce Spiritul Sfânt de la Tatăl precede – τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον,¹⁸ generări care se produc într-o anumită ordine, succesiune, însă înainte de apariția timpului istoric.

Existența beatifică a omului, nemuritor, în grădina Edenului se desfășoară tot după un anume “timp” exprimat de succesiunea zi – noapte. “Zilele” în care Dumnezeu crează lumea au o altă durată, diferită de durata unei zile în sens profan. După căderea omului în păcat, prin îndepărtarea de Creatorul și izvorul ființării sale, omul este izgonit din Rai, este alungat nu numai din fericirea veșnică ci singur se “condamnă” unei existențe istorice. Condamnat la o existență finită în timp, conștient de “istoricitatea” sa, omul se trezește aruncat în spațiu și timp, existența efemeră a fiecărui individ având sens doar în măsura în care se încadrează în “istoria mântuirii” sau altfel spus în istoria întoarcerii omenirii la Dumnezeu: potopul, Turnul Babel, Avraam, Moise, profeții, Plinirea Revelației prin Isus Hristos, apoi înaintarea omenirii în Epoca Bisericii, a Spiritului Sfânt care lucrează în istorie, spre evenimentele legate de a doua venire a lui Hristos în glorie, să judece viii și morții¹⁹. Eshatologia oferă istoriei un sens, fără de care timpul și spațiul descris de istorie ar fi doar o desfășurare haotică, fără nici o semnificație și o finalitate pe măsura așteptărilor omului. Paul Ricoeur face referire la sensul istoriei afirmând următoarele: “Sensul creștin al istoriei este în acest caz speranță că istoria profană face parte și ea din acest sens pe care istoria sfântă îl dezvoltă, că nu există până la urmă decât o *singură* istorie, că orice istorie este în ultimă instanță sfântă.”²⁰

Dar care este relația dintre istoria experimentată de om printr-un continuu *hic et nunc* și Dumnezeul veșnic, și cum putem explica intervenția lui Dumnezeu – Transcendentul din definiție, în istorie ?

În Apus avem mai multe încercări de definire a veșniciei din perspectiva “timpului.” Pierre Teilhard de Chardin acceptă o veșnicie care nu exclude temporalitatea.²¹ Între lumea istorică și veșnicie există o continuitate dată de conștiința umană – legată de suflet, deci nemuritoare – o realitate veșnică care are și un caracter temporal. După moarte, temporalitatea este percepută de conștiință la fel ca și în lumea istorică. De Chardin, utilizând o analogie cu fizica și pe fundalul unei mai ample problematice, afirma: “O pată apărută pe un film. Un electroscoap care se descarcă fără motiv. E destul pentru ca Fizica să se vadă obligată să accepte existența în atom a unor forțe fantastice. În același fel, Omul, dacă încercăm să-l

¹⁷ Η Θεία Λειτουργία του εν αγίως Πατρὸς ἡμῶν Ἰωαννοῦ του Χρυσόστομου, Asociazione Catt. It. Per l’Oriente Cristiano, Roma 1967, p. 98.

¹⁸ Ibidem

¹⁹ vezi etapele Revelației în Catehismul Bisericii Catolice nr. 54 – 66.

²⁰ P. Ricoeur, Istorie și Adevăr, București 1996, p. 108.

²¹ Cf. P. Liszka, op. cit., p. 100.

încadrăm total, trup și suflet, în experimental, ne obligă să reajustăm pe măsura lui rosturile Timpului și ale Spațiului.”²²

În ambientul teologic protestant, Oscar Cullmann propune o teologie a istoriei mântuirii, viziune similară și lui Wolfhart Pannenberg care abordează teologia ca istorie, concepții în care apare implicit și viziunea timpului și a veșniciei.²³ Cullmann reprezintă timpul după modelul unei semidrepte care tinde spre plus infinit. Moartea împarte timpul personal într-un timp înainte de moarte, un segment de dreaptă limitat între două puncte, simbol al momentului nașterii și al morții, și un “timp” care curge continuu în veșnicie.²⁴ Wolfhart Pannenberg leagă continuitatea experienței istorice de continuitatea experienței în veșnicie. Veșnicia reprezintă un oarecare spațiu supratemporal care reglementează curgerea timpului altfel decât în istorie; veșnicia poate fi înțeleasă ca un punct care durează mereu, astfel încât omul după moarte – deși nu mai există într-o structură influențată de timp, este mai departe în legătură cu fiecare punct al istoriei prezente.²⁵ J. Moltman subliniază în mod explicit faptul că veșnicia nu este o prelungire a prezentului (o înghețare a prezentului), însă nu neagă veșniciei o oarecare structură temporală internă. În concluzie, teologia protestantă – cu excepția lui Oscar Cullman care definește în mod strict o veșnicie aflată în continuitatea timpului istoric – fac o diferență explicită între timp istoric și veșnicie; chiar atunci când se acceptă o structură temporală analogică istoriei, atunci această nouă structură este descrisă metaforic.

În teologia catolică contemporană, în afară de poziția deja amintită a genialului și totodată controversatului Pierre Teilhard de Chardin, ceilalți autori au o poziție moderată față de diferențierea timpului istoric și a veșniciei, recurgând la analogii în cazul descrierii temporalității lumii spirituale. Există și poziții radicale care neagă posibilitatea oricărei structuri temporale legate de veșnicie. De exemplu, pentru W. Kasper, “timpul este chipul și asemănarea veșniciei dumnezeiești.”²⁶ Această afirmație este în continuarea imaginii omului: chip și asemănare a lui Dumnezeu. Asemenea ideii platonice / spirituale care se proiectează în lumea reală / materială, și timpul ar fi *imago aeternitatis*. Omul, mai precis componenta sa spirituală, ca și chip și asemănare a lui Dumnezeu nu dispare după moarte, rămânându-i și perceperea temporalității. În lumea spirituală, în veșnicie nu există timp, însă între lumea istorică și veșnicie există o analogie referitoare la temporalitate. Kasper rămâne totuși prudent în fața afirmațiilor făcute.

Teologia ortodoxă contemporană afirmă existența timpului în afara lumii istorice, fără ca această afirmație să însemne directă continuitate a timpului istoric. Pentru Paul Evdokimov veșnicia nu este lipsa timpului și nici timpul nostru lipsit de sfârșit, ci o formă pozitivă de timp. Este timpul, în care viitorul este în continuare păstrat și prezentul deschis nesfârșitilor eoni viitori.²⁷ Există și o structură temporală

²² Pierre Teilhard De Chardin, *Fenomenul uman*, Oradea 1997, p. 262 – 263.

²³ Cf. R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris 1994, p. 293 sq.

²⁴ Cf. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1947, p. 444.

²⁵ Pentru aprofundarea concepției despre timp a se vedea: W. Pannenberg, *Gottesreich und Menschenreiche. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971.

²⁶ W. Kasper, *Nadzieja na ostateczne przjście w chwale*, în *Comomunio* 2, 1987, p. 43.

²⁷ Cf. P. Evdokimov, *Od śmierci do życia*, în *Novum* 11, 1979, p. 63; o poziție asemănătoare întâlnim și în lucrarea aceluiași autor în Ortodoxia.

după moarte, în care legile logicii, cauza-efectul, succesiunea timpului, își pierde orice semnificație – S. Bulgakov – sau, veșnicia devine o suprastructură ce posedă un caracter temporal și în care ființele create se regăsesc într-o existență istorică și “metaistorică” – conform lui J. Nowosielski. După J. Nowosielski, veșnicia reprezintă tocmai această “metaistorie” a lui Dumnezeu, o suprastructură atotcuprinzătoare din care face parte și timpul experimentat de om în istorie, ca o parte integrantă a acestei realități.

Dumitru Stăniloae abordează și el problema existenței istorice și a veșniciei, în primul rând prin referirile la eshatologia particulară și universală. În acest context, moartea realizează trecerea de la viața temporală la viața eternă, o punte universală de trecere spre o altă existență, spre existența veșnică.²⁸ În legătură cu această trecere, se descoperă transcendența lui Dumnezeu și a vieții umane depline: viața temporală, legată de experiența empirică a simțurilor și de evoluția spirituală individuală care conduce spre perfecțiune, se supune altor legi decât viața veșnică, subzistența – în primă fază doar a sufletului – total diferită de cea trecătoare prin prezența lui Dumnezeu. În perspectivă metafizică, sfințenia/perfecțiunea, face ca centrul individual conștient să dobândească un plus de ființare care provine din eliberarea de trup și de lumea materială, dar mai ales din experiența comuniunii depline cu Hristos. Posibilitatea existenței relațiilor interpersonale – concretizate prin iubire/caritate – îl introduce pe om într-o experiență spirituală dinamică, fiind în legătură cu Dumnezeu dar și în comuniunea sfinților, fapt care duce la o “sporire a comuniunii cu Dumnezeu a celor decedați în credință.”²⁹ De aici și recunoașterea purgatoriului ca “trepte superioare” ale Iadului, de unde sufletul – aflat încă în comuniunea sfinților, pe care nu o refuză – poate să treacă în rai până la judecata din urmă. În lumea spirituală se experimentează ceea ce este veșnic, neschimbabil, unic, singura schimbabilitate survenind din comuniunea cu Dumnezeu și de aici “etape” din subzistența sufletului individual, Stăniloae ferindu-se de abordarea explicită a unei temporalități legate de veșnicie.

În concluzie, în raportul istorie/lume temporală și veșnicie, sau în ceea ce privește recunoașterea unei structuri temporale în veșnicie, există diferențe de abordare a termenului “timp” care este înțeles fie în sens simbolic, în analogie, sau identic cu definițiile științelor pozitive. Deschiși față de filosofia și teologia creștinismului apusean, însă moștenitori și “trăitori” ai spiritualității răsăritene, teologii Bisericii greco-catolice sunt chemați a șterge așa numitele divergențe dogmatice care se dovedesc a fi doar exprimări ale unora și acelorași adevăruri prin intermediul limbajelor culturale diferite; reprezentările istoriei ca spațiu-timp sau descrierea istoriei, încercările de descriere a veșniciei ca o continuitate a istoriei temporale sau ca o atotcuprinzătoare metastructură rămân eforturi de apropiere a rațiunii umane față de unica realitate, însă datorită transcendenței lui Dumnezeu rămâne întotdeauna un loc deschis misterului, ori misterul va rămâne întotdeauna deschis cercetării spiritului uman capabil de cunoașterea Adevărului.

b. Timpul liturgic. Viața liturgică reprezintă actualizarea în spațiul și timpul istoric a istoriei mântuirii, percepută ca metaistorie, trecând prin toate evenimentele ei care se înlănțuie și pregătesc, după pedagogia divină, mântuirea omenirii. Omul

²⁸ Cf. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București 1997, p. 145.

²⁹ Idem p. 207.

istoric participă prin viața sa (de la naștere până la moarte), an de an (prin anul liturgic), zi de zi (prin liturghia orelor), la metaistoria întregii omeniri. În plus, Sfânta Liturghie reprezintă actualizarea în istorie a lui Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, care a Înviat și S-a Înălțat la Cer: se reunește istoria cu veșnicia, temporalitatea cu eternitatea.

Creștinul experimentează direct, prin intermediul cunoașterii transcendente specifică misticiei, realitatea spirituală și “trăiește” liturghia, rezultatele fiind asemănătoare indiferent de pozițiile teologiei oficiale. Misticii se împărtășesc din aceeași realitate, transpunerea a ceea ce este mai presus de experiența empirică în limbajul cultural este făcută prin analogii specifice spațiului și timpului istoric în care respectivii indivizi își desfășoară viața pământească. În ceea ce privește anul liturgic și viața sacramentală, rolul important al acestora se concretizează în formarea psihică a persoanei credincioase dar și prin înaintarea în virtuți și dobândirea sfințeniei. Isus Hristos este prezent în Cuvântul său, în rugăciunea Bisericii sale, în orice adunare a membrilor Bisericii în numele Mântuitorului – “unde sunt adunați doi sau trei în numele Meu” (Mt. 18, 20), în cei săraci, cei bolnavi, cei robiți (Mt. 25, 31-46), în persoana celebrantului, însă mai ales în Sacramente.

De structura temporală a lumii istorice și veșnicie ne lovim atunci când abordăm problematica Sfintei Liturghii și mai ales actualizarea Domnului Nostru Isus Hristos în istorie prin sacramentul euharistiei. Și în acest caz distingem o abordare specifică creștinismului apusean și o abordare specifică răsăritului creștin.

Apusul, bazat pe filosofia aristotelico-tomistă, ne oferă un răspuns care recurge la metafizica clasică, la conceptul de materie – formă, potență – act, la hilemorfism și transsubstanțiere. Este o teologie rațională în care distingem o lume spirituală: unică, veșnică, neschimbabilă însă așa cum am văzut în care se regăsește și o structură temporală și, o lume materială în care se regăsesc ființările și fenomenele supuse timpului, adică continua mișcare/transformare și contingentă. Isus Hristos este prezent în cel mai înalt grad sub speciile euharistice.³⁰ Isus Hristos este prezent în întregime, în mod real și substanțial, în speciile euharistice, actualizarea *hic et nunc* în istorie sub forma pâinii și vinului ca urmare a epiclezei făcându-se prin transsubstanțiere. Cum se face legătura dintre Isus Hristos care șade de-a dreapta Tatălui în veșnicie și lumea istorică? Pornind de la reprezentarea analogică, sub forma unei drepte sau a unui segment de dreaptă a timpului și a unei structuri temporale specifică veșniciei, apare dificultatea de a interpreta această actualizare “acum” și “aici” a Domnului Nostru Isus Hristos care șade de-a dreapta Tatălui, dincolo de bariera transcendenței; oricum este vorba despre un mister nepuizabil, oricât va fi aprofundat în cadrul unor limbaje teologice categoriale. În fața misterului, apofatismul exprimă cel mai bine postura omului care caută să înțeleagă: Dumnezeu despre care se poate vorbi și este transpus în categoriile lumii istorice, nu este decât o “analogie” al Dumnezeului adevărat. Pornind de la imaginea propusă de cosmologia filosofică contemporană, părintele Piotr Liszka propune analogia dintre spațio-temporalul universului dinamic, curbat în jurul corpurilor ce posedă masă, și locurile particulare a găurilor negre, unde spațiul și timpul dispar;³¹ astfel împacă și o oarecare separare rațională, artificială pe două planuri a timpului și a

³⁰ Cf. Catehismul Bisericii Catolice, n. 1373.

³¹ Cf. P. Liszka, op. cit., p. 151.

prezenței lui Hristos: liturghia reprezintă o “densitate” mai mare ce modifică parametrii unei realități unice, timpul liniar fiind o situație particulară a acestei realități atât timp cât spațio-temporalul constituie un tot unitar.

Mergând pe linia afirmării transcendenței lui Dumnezeu și a lumii spirituale, teologia răsăriteană propune o abordare care neagă aparent existența unui timp autonom specific liturghiei. Fără a intra în particularități legate de Bisericile Răsăritene aparținând altor tradiții liturgice (Alexandrină, Armeană, Caldee), de altfel foarte apropiate din punctul de vedere al teologiei spirituale, spiritualitatea răsăritului moștenitor al tradițiilor greco-bizantine, respectiv Constantinopolitane, asupra căreia mă opresc, ne ajută să înțelegem nu numai liturghia ci și universul spiritualității creștinismului răsăritean. Într-o mare măsură spiritualitatea răsăriteană este moștenitoarea tradiției patristice care evoluează pe linia susținătorilor icoanelor – monahii. După criza iconoclastă conducerea Bisericii Constantinopolitane devine apanajul exclusiv al călugărilor (conform canoanelor, această situație se transmite tuturor Bisericilor greco-bizantine care vor avea de acum înainte episcopi hirotoniți doar din rândul ieromonahilor), singurii care au contribuit, pentru o lungă perioadă, la exprimarea unei teologii în categoriile culturale specifice credincioșilor lor. Se ajunge la un sincretism în care se regăsește lumea spirituală suprasensibilă, real existentă din punct de vedere ontologic – afirmată de Platon și de neoplatonism, cu transcendența absolută a lui Dumnezeu, cu exegeza specifică teologiei lui Origen, care vor constitui o spiritualitate a simbolicului:³² prin valorificarea Întropării se subliniază pătrunderea divinului în uman, totodată spiritualizarea materiei, a întregului cosmos. Realul experimentat empiric capătă o dimensiune simbolică, fiind o teofanie internă a divinului care este real prezent în această lume care devine “iconică.” Icoana reprezintă o umbră a unei realități superioare, care îndeamnă la depășirea materiei și înălțarea spre această realitate, posibil prin rugăciune și experiență spirituală individuală.³³

În cadrul acestei spiritualități iconice spațiul și timpul își schimbă caracteristicile, astfel încât, uneori, cronologia iconică nu respectă cronologia istorică.³⁴ Răsăritenii nu țin cont de timp în semnificația sa fizică ci prețuiesc “imersiunea” prin experiența mistică, transcendentală, suprasensibilă și supratemporală, în realitatea lumii create. De aceea nu putem distinge un *hic et nunc* al transsubstanțierii – ar fi și o eroare metodologică – ci despre o întrepătrundere a celor două planuri (istoric și veșnic) prin integrarea în mister și actualizarea lui Isus Hristos prin plierea timpului profan³⁵ și împreună-trăirea etapelor din viața Mântuitorului prezente în anamneza liturghiei. Celebrantul se apropie și se desprinde progresiv de timpul profan / ordinar, pentru a se identifica cu Hristos, după care, prin dezbrăcarea veșmintelor liturgice și prin rugăciuni (*Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne...*) să se reîntoarcă în lumea timpului istoric.

³² Cf. Fr. Piloni, *Bisericile și modernitatea*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadensis*, XLV, 1, 2000, p. 41.

³³ Cf. Chr. Schönborn, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, București, 1996, p. 179.

³⁴ De exemplu proscomidia: trupul lui Isus străpuns de suliță, sângele și apa, apoi simbolismul nașterii – steaua, iar în cazul Sfintei Liturghii Cuvântul lui Dumnezeu prezent înaintea “învierii” iconice pe masa altarului devenită piatră a mormântului, etc.

³⁵ Timpul nu mai poate fi considerat “profan” în contextul dat.

Astfel timpul istoric și veșnicia nu interferează, ci timpul istoric, icoană a veșniciei, prin Isus Hristos și prin celebrarea sacramentelor se revelează ca o parte componentă a unicei realități metaistorice, supratemporale, care poate fi experimentată de către omul istoric prin intermediul cunoașterii experimentale, a sufletului care intră în contact cu realitatea spirituală, realitate care va fi experimentată, "trăită", la adevărata sa intensitate după desprinderea de trup și trecerea, prin moarte, la o altă subzistență.

Concluzii

Timpul rămâne una din categoriile pe care omul le experimentează în existența sa istorică. Istoricitatea existenței sale îl va face întotdeauna pe om să se simtă prizonier, limitat în actualizarea potențelor spirituale pe care le deține, efemer în trecerea sa, când meditează asupra timpului pe fondul imensității și complexității Universului observațional și a surprizelor oferite de astrofizică ca disciplină teoretică.

În opoziție cu timpul, veșnicia sau lumea atemporală rămâne prezentă în cultura omenirii ca și un concept ce definește o realitate suprasensibilă sau transcendentă – în definiția filosofiei clasice, sau o realitate specifică Universului dinamic și spirituală – în definiția filosofiei clasice, sau o realitate specifică Universului dinamic în care ne desfășurăm și noi existența – prin prisma fizicii contemporane; este demn de remarcat faptul că veșnicia este definită în toate religiile lumii.

În perspectiva teologiei creștine, timpul și veșnicia au fost definite în mod diferit, în funcție de particularitățile culturale specifice ambientului unde creștinismul se manifestă. Începând cu concepțiile desprinse din religia lui Israel, înțelegerea timpului ține de pătrunderea misterului creației.³⁶ Conform acesteia omul poate schimba "calitatea" timpului prin acțiunile sale, numai Dumnezeu putând interveni în istorie – în calitate de Stăpânul ei – asupra timpului, dându-i o semnificație superioară.

Indiferent de limbajul utilizat, creștinismul nu poate să treacă peste evenimentul Învierii lui Hristos, a glorificării și Înălțării la Cer; astfel, prin umanitatea lui Isus, omul este introdus – la nivel potențial – în atemporalitatea divină cu întreaga sa corporalitate, cu întreaga sa existență istorică.

Hristos reunește materia și divinitatea, timpul și veșnicia, dispărând dualismul aparent materie-spirit. Materia devine o realitate *iconică* prin care se reflectă o "realitate alta", la fel cum și istoria se descoperă ca o situație particulară, individualizabilă, a aceleiași realități supra- sau meta-istorice. Orice structură temporală a veșniciei pare a fi legată de modul cum omul conștientizează realitatea, mai exact, depinde de suflet (individual, spiritual, centru cognitiv subzistent după moarte) și de experiența sa directă cu lumea spirituală.

³⁶ Cf. A. Neher, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, în P. Liszka, op. cit., p. 17.

CERCETĂRILE TELEOLOGICE CU PRIVIRE LA AVORT

Ioan Tiberiu BUZAN

Abstract. The teleological research about abortion. As the title implies, the author evaluates in this essay the study of the teleological school regarding abortion. He discusses especially the works of Janssens and Spelling (given the fact that they are the most representative exponents of contemporary teleology) and their point of view about the abortion practices.

În secolele precursore Vaticanului II, majoritatea teologilor eticii catolice au utilizat foarte mult conceptul actului rău intrinsec. În general, se poate spune că ei au presupus pe scară largă că se pot evalua tipurile actelor în abstract, separat de orice considerație a circumstanțelor sau a intenției unei persoane. Conceptul legii naturale care a fost urmat de ei, a fost criticat pentru că adopta o viziune excesiv naturistă, care urma ceea ce este catalogat astăzi ca "biologism" sau "fizicalism"¹. În acest sistem, natura este văzută ca fiind perfectă sau în orice caz foarte bine structurată, iar a acționa împotriva finalității naturale a unui act uman înseamnă a acționa împotriva legilor după care Dumnezeu guvernează natura. Din această perspectivă avortul este văzut ca o dezordine în armonia naturală instituită de Creator unde intră în conflict cu dreptul la viață al embrionului conceput, considerat o persoană umană în devenire. Un asemenea sistem este foarte încrezător în evaluarea așa numitor *păcate ale naturii*² în mod abstract. În acest tip de raționament avortul se înscrie în aceeași categorie și este văzut ca un păcat al naturii, un păcat împotriva naturii și deci un act intrinsec rău și imoral.

În ultimii ani au existat câteva curente foarte moderniste în etică, care au căutat să țină cont mai mult de contextul acțiunilor umane. Un exemplu în această privință ar fi consecvențialismul lui Joseph Fletcher³, care evaluează fiecare act în lumina consecințelor sale. Urmând acest studiu avortul ar trebui analizat și evaluat în lumina consecințele sale. La sfârșitul acestei analize am putea ajunge la concluzia că cel puțin la nivel teoretic, în anumite circumstanțe, avortul ar putea fi o alternativă, soluție sau act dezirabil în evitarea unor consecințe mai grave. În timp ce catolicii în general resping acest mod de gândire ca fiind prea subiectiv, cu toate acestea el a avut și are un impact puternic în societatea contemporană, iar o oarecare influență se regăsește chiar și în gândirea catolică de ultimă oră.

Analizând în mod abstract și în termeni foarte generali, principiul efectului dublu sugerează în mare același lucru, și anume că este permis să se utilizeze mijloace medicale avortive în evitarea un rău mai grav. Acesta este cazul tratării unei femei de o boală ce pune în pericol atât viața mamei cât și a fătului. Medicului i se

¹ D. L. Christie, *Adequately Considered. An American Perspective on Louis Janssens, Personalist Morals*, Louvain 1990, p. 182.

² L. Janssens, *Norms and Priorities in a Love Ethic*, in *Louvain Studies* 6, 1977, pp. 207-238, p. 233.

³ R. M. Gula, *What Are They Saying about Moral Norms?*, New York 1982, p. 60.

permite să utilizeze un tratament ca să salveze mama deși medicația produce avortul ca efect secundar.

Un exemplu contemporan al schimbării accentului în evaluarea acțiunilor umane din sfera actelor singulare și abstracte spre o sferă a conduitei generale este așa numita teorie a “opțiunii fundamentale”. Dacă manualiștii evaluau actele ca păcate de moarte după tipul lor, această nouă școală de gândire a provocat ”schimbarea accentului de pe actele individuale pe orientarea sau opțiunea fundamentală a omului”⁴. Aceasta înseamnă că un păcat poate fi considerat de moarte doar dacă este parte a unui revers către divinitate, a unei opțiuni fundamentale îndreptate împotriva lui Dumnezeu și a iubirii sale și mai semnificativ, argumentează că această opțiune poate fi văzută numai în contextul întregii vieți a unei persoane⁵. Cu privire la răutatea avortului, teoria opțiunii fundamentale avertizează asupra nocivității mentalității avortive și nu doar asupra răului actelor individuale.

LEGEA NATURALĂ

Dacă vrem să ajungem la originile reînnoirii eticii catolice moderne atunci trebuie să privim către Conciliul Vatican II, mai precis către documentul conciliar *Gaudium et Spes* (Nr. 47-32). Bazele examinate de acest document în studiul și abordarea morală a căsătoriei și a familiei, constituie un important punct de plecare în această reînnoire (în sensul că decretul a fost de asemenea o continuare a unei înnoiri mai vechi, fiind și o concluzie logică a mișcării din 1930 care a adoptat o viziune *personalistă* asupra căsătoriei⁶).

Documentul final susține că deciziile morale vizând responsabilitatea părintească trebuie luate utilizând standarde obiective “bazate pe natura ființei umane și a actelor sale” (Nr. 51)⁷. S-a mai argumentat că modul în care acest text face legătura între persoana umană și actele sale se prezintă ca un criteriu singular și anume: actele nu pot fi evaluate în izolare față de persoana care le îndeplinește. Comitetul de redactare a declarat acesta a fi un principiu general pentru întreaga moralitate umană și aceasta a constituit baza pentru mult dorita și necesara înnoire. Într-o declarație care a fost mult citată, comitetul a adăugat următoarele: “Activitatea umană trebuie judecată atâta vreme cât se referă la persoana umană considerată integral și în mod adecvat”⁸. Unul dintre scriitorii care au pătruns cel mai adânc în sensul acestei fraze cheie a fost Louis Janssens⁹.

⁴ G. A. McCool, *A Rahner Reader*, London, 1975 p. 255.

⁵ J. Fuchs, *Human Values and Christian Morality*, Dublin 1970, p. 93.

⁶ J. A. Selling, *A Closer Look at the Text of Gaudium et Spes on Marriage and the Family*, in *Louvain Studies* 43, 1982, pp. 30-48, p. 34.

⁷ Idem, *Re-Reading Gaudium et Spes on Marriage and the Family*, in *Louvain Studies* 8, 1980, pp. 8-94, p. 92.

⁸ *Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, Vol. IV, Part 7, p.502, NR. 37, apud K. T. Kelly, *New Directions in Moral Theology*, London, 1992, p. 30.

⁹ K. T. Kelly, op. cit., p. 30.

Analiza lui Janssens se bazează pe studiul personalist și existențialist în teologia curentă sistematică și Janssens "întruchipează în etică"¹⁰ un sistem corespunzător teologiei sistematice a lui Karl Rahner. Conceptul lui Janssens cu privire la persoana umană adecvat și integral considerată este "singura normă absolută" a metodologiei sale¹¹. Potrivit lui, viața morală este în directă legătură cu formarea și împlinirea ființei umane și astfel tot ceea ce stânjenește sau ajută acest proces devine relevant pentru teologia morală. Janssens spune că există opt dimensiuni majore ale persoanei umane considerată integral și în mod adecvat, și deși acestea pot fi prezentate separat ele nu pot fi niciodată separate pentru că aparțin aceleiași persoane umane.

Acesta este un punct extrem de important în gândirea lui Janssens, deoarece din această cauză, argumentează el, nu putem declara anumite acte ca fiind rele intrinsec. Din acest punct de vedere putem vedea clar uriașa diferență dintre Janssens și deontologi care au declarat fără echivoc avortul ca fiind un act intrinsec rău. Janssens spune că dacă am putea privi la una din dimensiuni și să o evaluăm în izolare atunci am putea să declarăm un act corespunzător ca fiind intrinsec rău, dar deoarece persoana trebuie văzută ca un întreg, noi trebuie să știm cum va afecta acest act întreaga persoană și nu doar un singur aspect al ei. Cele opt dimensiuni pe care el le enumeră sunt:

- I. Ființa umană ca subiect;
- II. Persoana ca subiect în corporalitate;
- III. Persoana ca parte a lumii materiale;
- IV. Persoana ca esențial îndreptată către alte persoane;
- V. Persoana ca existență care are nevoie de grupuri sociale și instituții;
- VI. Persoana ca ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, chemată să-L cunoască și să-L adore;
- VII. Persoana ca realitate istorică;
- VIII. Persoana ca egal dar și ca unică ființă umană¹²;

Câteva dintre aceste dimensiuni au o relevanță aparte în abordarea actele rele intrinsec. De exemplu, corporalitatea noastră include sexualitatea noastră, dar pentru că actele sexuale pot fi evaluate numai în lumina modului cum ele afectează întreaga persoană, Janssens pretinde că nu putem declara anumite acte trupești imorale intrinsec (imorale *în* și *prin* ele însele; ex. procesul fizic al masturbării, avortul tehnic, etc.). De asemenea, faptul că persoana reprezintă o realitate istorică afectează ceea ce el/ea este capabilă să facă.

Avansarea tehnologiei face accesibile noi metode de realizare și împlinire a persoanei și astfel creează noi obligații morale (ex. procedurile medicale noi). De asemenea, schimbarea culturii și a civilizației de-a lungul istoriei poate favoriza o mai bună înțelegere a unor probleme care ne afectează comportamentul. Uneori avem

¹⁰ D. L. Christie, op. cit., p. 2.

¹¹ Ibidem, p. 169.

¹² L. Janssens, *Artificial Insemination: Ethical Considerations*, in *Louvain Studies* 8, 1980—1981, pp. 3-29, pp. 4-12.

impresia că ceea ce părea fiind fundamental împotriva naturii umane neschimbătoare ar putea fi considerat în lumea de azi drept bun din punct de vedere moral¹³.

Evaluarea morală a acțiunii umane este făcută în lumina acestui criteriu: "orice promovează sau violează binele persoanei umane, adecvat și integral considerată și doar în modul acesta comprehensiv, poate fi considerat ca bun sau respectiv rău"¹⁴. În această lumină trebuie să examinăm acum problema răului, a limitelor prezente în acțiunile noastre în general și în actul avortului în special. Una dintre slăbiciunile pe care Selling le identifică la manualiști este tratarea răului ca pe un efect secundar prevăzut, dar justificat¹⁵.

Selling adoptă cele două mari concepte care sunt contribuția maestrului său la etica contemporană: studiul lui Janssens cu privire la "răul ontic" alături de conceptul ființei umane adecvat și integral considerată¹⁶. Răul ontic este un concept considerat de Janssens implicit în învățăturile Sf. Toma și astfel are o bază fermă în tradiția morală a Bisericii¹⁷. Mulți teologi resping ferm pretenția lui Janssens că ideile lui ar fi înrădăcinate în concepțiile lui Sf. Toma, și această problemă creează încă multe dispute.

Conceptul lui Janssens poate fi prezentat astfel. Moralitatea are menirea de a îmbunătăți viața persoanelor și grupurilor, și astfel ne obligă să căutăm să atingem acele valori care realizează acest lucru și să evităm acele nonvalori care o obstrucționează¹⁸, deoarece există întotdeauna o lipsă de perfecțiune în persoanele reale și acțiunile lor. Acesta este un simplu rezultat al condiției noastre de persoane umane. Doar Dumnezeu este perfect. Dar orice bine care nu este prezent și realizat în noi este un rău, o lipsă¹⁹. Acest rău nu trebuie identificat însă imediat ca rău moral. Acest punct este cheia în înțelegerea conceptului lui Janssens de rău ontic: "Noi numim rău ontic²⁰ orice lipsă a unei perfecțiuni spre care tindem, orice lipsă a mulțumirii depline, care este astfel motiv de frustrare și suferință într-o lume de nevoi naturale. Aceasta este în mod esențial consecința naturală a limitării noastre"²¹.

De aceea răul ontic este întotdeauna prezent în activități concrete. În mod similar, Janssen se referă și la binele ontic. Binele și răul ontic sunt definite în relație cu persoana umană; binele ontic este ceea ce are efecte pozitive asupra persoanei umane, iar răul ontic este ceea ce are efecte negative²².

Janssens identifică o dublă ambiguitate²³ care caracterizează ființa umană: temporalitatea și spațialitatea²⁴. Temporalitatea actelor noastre înseamnă că atunci

¹³ G. A. McCool, *A Rahner Reader*, p. 262.

¹⁴ K. T. Kelly, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵ J. A. Selling, *The Development of Teleologist Thinking*, in *Chicago Studies* 25, 1986, pp. 165-175, p. 166.

¹⁶ *Idem*, *Louis Janssens' Interpretation...*, pp. 65-74, p. 66.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 67; 72. J. A. Selling, *The Development of...*, pp. 167; 171.

¹⁸ L. Janssens, *Norms and Priorities...*, p. 213.

¹⁹ J. A. Selling, *op. cit.*, p. 173.

²⁰ "Răul ontic" este numit diferit de mulți autori și analizat în diferite contexte. Janssens mai folosește expresii cum ar fi "disvaloare premorală" sau "rău nonmoral", "rău fizic", etc, termenii folosiți și de alți teologi. *Ibidem*, p. 166.

²¹ L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 60.

²² J. A. Selling, *Louis Janssens' Interpretation of Aquinas...*, p. 172.

²³ L. Janssens, *Norms and Priorities...*, p. 210.

când acționăm pentru a atinge sau realiza o valoare sau pentru a evita o nonvaloare, trebuie neapărat să alegem fie să oțitem sau să amânăm alte acțiuni, o alegere care trebuie să se bazeze pe o anumită utilizare a priorităților. Spațialitatea noastră ne cataloghează ca ființe corporale într-o lume restricționată (și îngărdită) de legi fizice. Noi de asemenea existăm în această lume împreună²⁵ cu alte persoane și ajungem la împlinire cu, lângă sau dăruindu-ne altora. Dar ceea ce este folositor pentru o persoană nu este pentru cealaltă și astfel comunitatea este un alt factor care ne limitează acțiunile. Condiția generală păcătoasă a umanității duce la prezența a mult rău ontic în lumea noastră chiar înainte de a acționa noi în ea.

Condiția spațialității cauzează prezența unui amalgam de atribute negative și pozitive în toate acțiunile noastre. Nu vom putea realiza niciodată toate valorile spre care tindem, și nu vom putea evita niciodată complet nonvalorile; de aceea ambiguitatea este o caracteristică constantă a acțiunilor noastre. Orice am face, noi suntem forțați să permitem un anumit grad de rău ontic în acțiunile noastre, iar în acest sens Janssen, propune o normă generală: și anume că toți trebuie să acționăm pentru a reduce răul ontic din lume²⁶. În acest mod de gândire, avortul este văzut ca un rău ontic în lume mai degrabă decât un rău moral.

Studiul lui Janssens se aplică la tematica noastră astfel: în practică oamenii permit avortul. În viziunea deontologilor, cei care fac asemenea lucruri ar trebui să meargă să se confeseze după o asemenea experiență. Școala deontologică evaluează avortul ca fiind un rău intrinsec moral. Janssens ca teleolog introduce noțiunea de rău ontic, care se aplică și actelor avortive. Dar putem noi oare vreodată justifica permiterea, acceptarea răului ontic (în cazul nostru avortul), chiar dacă el este inevitabil? Pentru a examina această problemă și pentru a încerca să dăm un răspuns trebuie mai întâi să studiem conceptul motivului proporțional, care are un rol "crucial în gândirea lui Janssens"²⁷, și să vedem definiția pe care el o dă actului uman.

DEFINIȚIA ACTULUI UMAN

Etica tradițională a identificat un principiu triplu²⁸ fundamental în determinarea moralității actelor umane:

1. Scopul (intenția, *finis operantis*)
2. Obiectul (mijloacele sau actul în sine, *finis operis*), și
3. Circumstanțele.

În cadrul acestei tradiții Janssens a remarcat două școli în gândirea medievală. Peter Lombard și alți scriitori ai secolului al XII-lea afirmă că principala

²⁴ Idem, *Artificial Insemination....*, p. 15.

²⁵ Idem, *Ontic Evil and Moral Evil*, pp. 64—65.

²⁶ Ibidem, p. 86.

²⁷ R. A. McCormick, *Notes on Moral Theology 1965 through 1980*, Washington 1981, p. 695.

²⁸ R. M. Gula, *Reason Informed By Faith*, New York 1989, p. 265.

caracterizare a unui act vine din obiect²⁹ și că obiectul poate fi evaluat moral în sine (*in se*), fără referire la agent, scop sau circumstanțe. Prin contrast, unii scolastici ulteriori "leagă definiția structurii și moralității actului uman de agent"³⁰. Janssens și alți autori afirmă că scriitorii secolelor ce au urmat (în special manualiștii) l-au interpretat în mod greșit pe Sf. Toma, prezentându-l astfel încât concepția lui să coincidă cu aceea a lui Lombard. De aceea mulți erudiți contrazic azi ceea ce se crede a fi concepția Sf. Toma d'Aquino. Janssens pune accent pe o structură ce la rândul lui afirmă că își are originea în gândirea Sf. Toma. Aceasta susține Janssens și despre capodopera³¹ sa: "Răul ontic și răul moral".

Sf. Toma își bazează studiul în analiza *voluntarium*-ului. Numai actele care emană din voință (*actus voluntarii*), sunt la drept vorbind acte umane³². Dispoziția interioară (virtutea) a subiectului îl direcționează spre binele moral³³ și este sursa care îl va conduce la realizarea actelor concrete³⁴. Binele pentru care luptăm, finalitatea, scopul actului, este obiectul formal al actului interior al voinței, și astfel "scopul este elementul primordial al structurii interioare a unei acțiuni"³⁵. Scopul trebuie atins printr-un mijloc, un act extern, așa numitul obiect al actului, pentru că voința nu se poate transforma direct în materie. De aceea în orice analiză a actului trebuie să luăm în considerare relația dintre scop și mijloc (sau obiect).

În conformitate cu Sf. Toma, în teologia morală trebuie să considerăm mai întâi scopul suprem al vieții (Dumnezeu și beatitudinea sa), și apoi să ne întrebăm prin ce mijloace putem ajunge la acest scop. Acesta este un principiu general acceptat al oricărei ordini morale³⁶. Datorită acestui principiu, Janssens pretinde că mijloacele pot fi luate în considerare numai în lumina scopului lor. Janssens îl interpretează pe Sf. Toma ca afirmând că elementul formal al unei acțiuni este scopul, actul interior al voinței, în timp ce elementul material este acțiunea exterioară, obiectul, și utilizează analogia cu trupul și sufletul unei persoane. Sufletul este elementul formal comunicându-și propriul *esse*³⁷ materiei corporale astfel încât ambele formează o singură ființă specificată de *forma*³⁸.

În același mod, scopul agentului comunică specia sa morală (rea sau bună) obiectului, și astfel specifică, dă caracterul respectiv întregii acțiuni. Oricum, materia nu poate primi o formă decât dacă este în mod adecvat dispusă pentru asta, dacă este compatibilă cu forma respectivă și tot așa un obiect nu poate fi ordonat spre un anumit scop decât dacă este proporțional cu acesta³⁹. Aici este necesar să ne referim la *debita proportio*, care funcționează ca un motiv proporțional.

²⁹ L. Janssens, *St. Thomas Aquinas and...*, p. 27.

³⁰ Idem, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 40.

³¹ J. A. Selling, *Louis Janssens' Interpretation...*, p. 65.

³² L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 41.

³³ Ibidem, p. 48.

³⁴ L. Janssens, *Artificial Insemination...*, p. 15.

³⁵ Idem, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 42.

³⁶ T. Aquinas, *Summa Theologica*, (Eng. Trans.) Blackfriars, London 1964-66, Ia, IIae, q.72, a.5.

³⁷ Ibidem, Ia, q.76, a.6, ad.3.

³⁸ L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 89.

³⁹ L. Janssens, *St. Thomas Aquinas and...*, p. 32.

În discuția noastră despre avort, răul ontic al acestei acțiuni devine rău moral doar când scopul sau circumstanțele sunt viciate. În viziunea teleologilor, doar dacă circumstanțele permit evitarea avortului, alte mijloace sunt posibile sau este cazul unei rele intenții, doar în aceste condiții actul avortului poate fi considerat un rău moral. Dacă unul dintre acestea, (intenția, mijloacele sau circumstanțele) este viciată, atunci teoria motivului proporțional ne sugerează să analizăm dacă celelalte două elemente nu ne dau suficiente motive pentru a acționa împotriva celui viciat.

CONCEPTUL ACTULUI RĂU INTRINSEC

Janssens a afirmat că acest *debita proportio* a Sf. Toma d'Aquino poate fi evaluat doar când acțiunea este văzută și evaluată ca un întreg. Noi nu putem să ne uităm niciodată doar la un singur aspect al actului (ex. obiectul său) și să-l judecăm în abstract. Din această cauză Janssens îl interpretează pe Sf. Toma ca opunându-se aceluia care susține că un act poate fi judecat ca fiind rău moral deoarece utilizează un obiect rău intrinsec⁴⁰. Asemenea autori examinează obiectul (ceea ce Janssens numește element material) în abstract și îl declară ca fiind incapabil de a fi ordonat spre un scop bun. Dar Janssens spune că noi nu putem ști dacă un obiect este incapabil să fie ordonat spre un scop bun decât prin examinarea lui în contextul scopului și al "întregului act"⁴¹. Pentru Janssens, doar întregul are un înțeles moral⁴².

Există patru factori de bază⁴³ pe care Janssens îi utilizează pentru a deduce dacă este sau nu o *debita proportio* între aspectul compozit al unei acțiuni. Mai întâi, răul ontic cauzat nu trebuie intenționat *per se*, pentru că altfel scopul în sine devine rău. Dacă avem o atitudine avortivă, dacă intenționăm *per se* să acceptăm avortul suntem responsabili pentru aceasta ca un act imoral. În al doilea rând, nu trebuie să existe o contradicție intrinsecă între mijloace și scopul bun moral, atunci când întreaga acțiune este văzută prin prizma rațiunii; ex. mijloacele obiectului trebuie să fie compatibile cu valoarea scopului. Într-un anumit grad, suntem aici puși într-o dilemă: cum pot mijloacele avortive să nu fie vreodată în contradicție intrinsecă cu o mentalitate non-avortivă? În al treilea rând, cu toții avem obligația morală să minimalizăm răul ontic (pentru că se opune împlinirii persoanei), în cazul nostru să reducem practicarea avorturilor. În final, scopul imediat trebuie să fie examinat în lumina întregii existențe umane, pentru a vedea cum se referă acesta la alte scopuri pe care o persoană trebuie să le atingă. Pentru a examina cum Janssens se referă la întrebarea dacă un act poate fi intrinsec rău datorită obiectului sau (considerat în abstract), trebuie să avem în vedere modul cum utilizează el un text din Sf. Toma

⁴⁰ Ibidem, p. 44. În acest articol Janssens se referă la "o acțiune care este rea din cauza obiectului ei" (citându-l pe Aquinas), însă sensul frazei e că obiectul respectiv nu este proporțional. Autorii deontologi bineînțeles critică vehement această interpretare.

⁴¹ Ibidem.

⁴² L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 49.

⁴³ Ibidem, pp. 69-84.

d'Aquino. În *Quodlibetum* IX, q. 7, a.15⁴⁴, Sf. Toma distinge patru clase de obiecte ale acțiunilor externe așa cum sunt receptate ele de rațiune.

În primul rând există acțiuni externe ale căror obiecte sunt indiferente. În al doilea rând, "există acțiuni care din cauza obiectului lor sunt bune *secundum se*, de exemplu a da pomană"⁴⁵. Dar și acestea pot deveni acțiuni rele când sunt făcute cu un scop rău, ex. A da pomană din orgoliu. În al treilea rând, există acțiuni, care prin obiectului lor implică un rău moral inseparabil.

Acestea sunt actele pe care deontologii le numesc rele intrinsec. Janssens însă argumentează că în alt loc Aquinas îl citează pe Aristotel care vorbește de acțiuni care prin definiție, "prin însăși denumirea lor au o conotație imediată de rău"⁴⁶, ex. crima. Janssens pretinde că asemenea cuvinte caracterizează un act nu doar sub aspect material, dar și în măsura în care este un act rău moral⁴⁷. Ex: "Crimă înseamnă a omorî pe cineva, și este rău să omori" (nu este același lucru cu soldatul care omoară într-un război drept). Deci, din perspectiva obiectului material, actul nu este intrinsec rău. Janssens argumentează deci că actele nu pot fi considerate intrinsec rele doar din perspectiva obiectului lor material, atâta vreme cât nu sunt specificate în structura tuturor celor trei sensuri ale actului (intenție sau scop, mijloc și circumstanțe).

În sfârșit, Sf. Toma afirmă că "există acțiuni care considerate într-un mod abstract implică o importantă deformare sau dezordine, dar pot deveni bune datorită unui motiv sau circumstanțe bune"⁴⁸. Janssens identifică această dezordine cu răul ontic și de aceea el vede această ultimă clasă de obiecte ca furnizând o clară referință la tipul de evaluare morală pe care el o recomandă. În modul în care Janssens interpretează aceste clase de obiecte este clar că nici una dintre ele nu poate constitui o bază pentru argumentarea actelor rele intrinsec și astfel, avortul nu poate fi considerat în abstract ca un rău intrinsec, doar pe baza analizei obiectului său material. Ca să poată fi evaluat ca rău, actul avortului trebuie să fie specificat în componentele sale structurale: scop, obiect și circumstanțe.

NORME MORALE

Cei care cred în actele rele intrinsec sunt cei capabili să definească clar norme morale fără excepție care interzic fiecare din aceste acte. Aceasta însă nu înseamnă că normele nu au nici un rol în studiul teleologic. Am amintit mai devreme că Janssens vorbește de persoana umană precizând că ea trebuie considerată

⁴⁴ Cf. J. A. Selling, *Louis Janssens Interpretation of Aquinas*. . . , p. 67.

⁴⁵ L. Janssens, *St. Thomas Aquinas and...*, p. 38.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁷ Se pare că acesta este unul din punctele slabe ale argumentului lui Janssens. Adulterul este un exemplu ce contrabalansează raționamentul. Adulterul poate fi descris în termeni materiali, fără a se folosi termeni ce califică moral (cum ar fi 'rău', 'greșit', etc): adulterul este relația sexuală cu cineva care nu îți este soț. Aceasta este o descriere materială simplă. Augustin sau Aquinas nu ar accepta nici o excepție de la această formulare. Teleologii însă acceptă excepții (dacă există un 'motiv proporțional'...).

⁴⁸ *Quodlibetum ix*, q.7, a.15, apud L. Janssens, *St. Thomas...*, p. 39.

adecvat și integral. Aceasta ar fi pentru Janssens o normă absolută de moralitate, și pornind de la aceasta el definește o altă normă generală și anume: trebuie să acționăm întodeauna pentru a minimaliza, micșora răul ontic din lume (de vreme ce se opune împlinirii persoanei umane).

De pe aceste baze Janssens dezvoltă două categorii de norme: formale și concret materiale. Normele formale stabilesc care trebuie să fie dispoziția agentului activ⁴⁹ și ce scopuri morale trebuie să urmărească și realizeze agentul⁵⁰. Aceasta se aplică la numeroasele atitudini morale (ex. a fi corect, sincer, cast, a nu fi orgolios și a nu fi egoist), acestea mediază atitudinea fundamentală⁵¹ a iubirii pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Acestea sunt norme formale deoarece dispoziția agentului este elementul animator al conduitei noastre, direcționând voința noastră spre scopuri bune.

În completarea acestora există norme materiale concrete care se aplică unor acțiuni bine definite. Aceste norme interzic răul ontic (ex. avortul) și prescriu realizarea binelui ontic. Ele ne invită deci la realizarea unui ideal utopic⁵². Aceste norme se referă numai la elementele materiale ale actelor și astfel utilizează doar termeni descriptivi, (ex.uciderea) și nu pot folosi termeni care califică, evaluează moral (ex. crima)⁵³. Aceste norme acționează ca un ghid în luarea deciziei noastre, arătându-ne ceea ce trebuie să căutăm să evităm (în cazul nostru avortul).

Oricum, aceste norme sunt în mod necesar condiționate și relative, și ele pot fi abandonate dacă există un motiv întemeiat, proporțional pentru a face asta. Sunt de asemenea condiționate prin istoricitatea lor. Ele sunt delimitate social și cultural și astfel trebuie uneori abandonate sau înlocuite în paralel cu procesul de evoluție a societății sau a gândirii și a înțelegerii umane⁵⁴. Unele norme (ex. referitoare la viol)⁵⁵ sunt ceea ce Janssens numește practic fără de excepție și este foarte dificil de imaginat un scenariu în care am putea renunța la o astfel de normă. Dar, în viziunea lui, avortul nu este unul dintre aceste acte interzise fără de excepție.

APLICAȚIE

După ce am studiat teoria teleologică, prin prisma scrierilor lui Janssens în principal, structura și normele argumentelor sale, putem să o aplicăm acum la câteva exemple. În contextul unui articol asupra însămânțării artificiale Janssens a scris prima sa expunere detaliată a studiului său personalist. Manualiștii ar fi clasificați

⁴⁹ L. Janssens, *Norms and Priorities*. . . , pp. 207—209.

⁵⁰ Idem, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 86.

⁵¹ Cf. *ordo caritatis*, în L. Janssens, *Norms and Priorities*. . . , p. 219.

⁵² L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 87.

⁵³ Idem, *Norms and Priorities*. . . , p. 216.

⁵⁴ Ibidem, p. 230. Un astfel de exemplu este și pedeapsa capitală. În secole și culturi precedente, aceasta a fost susținută clar de către învățătura Bisericii. *Evangelium Vitae* a dezvoltat însă o învățătură care afirmă că în lumea de azi, o situație în care pedeapsa cu moartea ar putea fi acceptabilă este "practic non-existentă". Cf. Ioan Paul II, *Evangelium Vitae*, (Eng. Trans.) C.T.S., London 1995, Nr. 56.

⁵⁵ Ibidem, p. 217.

obținerea seminței prin masturbare ca un act intrinsec rău, interzis de legea naturală deoarece frustră finalitatea actului⁵⁶. Janssens însă face distincție între masturbarea fizică și masturbarea care are valoare morală, el pretinzând că actul material poate fi judecat numai în lumina întregului proces. Numai privind la modul cum acest act afectează persoanele respective, putem să facem o evaluare morală⁵⁷. Dacă cuplul nu este capabil să conceapă în mod natural, atunci mijloace artificiale ar putea permite cuplului să aibe copii și aceasta ar putea să îi ajute la consolidarea căsătoriei și realizarea unei familii armonioase.

Dacă părinții sunt un cuplu reușit, atunci copilul va fi într-un mediu care îl/oa va ajuta să ajungă la împlinire personală (cunoașterea modului cum el/ea a fost conceput este puțin probabil să fie mai neplăcut decât cazul oarecum similar unui copil care află că a fost adoptat). Consecințele sociale de anvergură ce ar putea să apară cu referire la instituția căsătoriei și a familiei în general, sau efectele posibile asupra donatorului trebuie bineînțeles luate de asemenea în considerare. În general însă teleologii vor susține că în multe cazuri răul ontic al însămânțării artificiale (lipsa unei paternități biologice⁵⁸) poate fi compensat de un motiv proporțional.

Pedeapsa capitală, ca să luăm un alt exemplu, este o altă problemă morală care recent a trecut printr-o serie de analize oficiale, iar Janssens o vede ca pe o ilustrare a istoricității normelor. În acest domeniu Janssens și alți teleologi se referă din nou la Sf. Toma d'Aquino, nu pentru a apăra pedeapsa cu moartea, ci pentru a arăta ce relevă logica argumentului Sf. Toma. Datorită pedepsei cu moartea o persoană este omorâtă. Acesta este un act care implică o dezordine⁵⁹ serioasă, și încălcarea unei norme materiale concrete⁶⁰ (să nu ucizi). Dacă circumstanțele care acompaniază această acțiune sunt acelea că persoana este un criminal a cărui continuă existență pune în pericol bunăstarea societății⁶¹, atunci execuția ar putea fi un act de justiție. În acest caz, spune Sf. Toma, acțiunea poate fi "făcută bună de circumstanțe"⁶². Janssens interpretează aceasta ca însemnând că un scop bun și un motiv proporțional pot permite răul ontic al obiectului unui act (ex. omorârea unei persoane). În asemenea caz, argumentează el, bunăstarea este comunicată tuturor elementelor actului, incluzând obiectul.

Astfel putem vedea de ce Janssens propune modelul persoanei umane considerată adecvat și integral care caută să conducă spre împlinirea persoanei prin micșorarea răului ontic, mai degrabă decât prin evitarea "păcatelor naturii". Din mai multe motive, structura actului uman care rezultă din această argumentație nu permite ca actele să poată fi considerate vreodată ca intrinsec rele sau ca obiectul actelor să fie considerat rău în abstract și incapabil de a fi orientat spre scopuri bune.

Similar, așa cum un motiv proporțional poate justifica, permite inseminarea artificială prin donator⁶³ sau pedeapsa capitală, tot așa un motiv proporțional poate

⁵⁶ L. Janssens, *Artificial Insemination...*, p. 19.

⁵⁷ Ibidem, pp. 26-28.

⁵⁸ Ibidem, p. 28.

⁵⁹ Ibidem

⁶⁰ J. A. Selling, *Louis Janssens' Interpretation of Aquinas...*, p. 67.

⁶¹ L. Janssens, *Norms and Priorities...*, p. 210.

⁶² Idem, *Ontic Evil and Moral Evil*, p. 59.

⁶³ *Quodlibet* ix, q.7, a.5 apud J. A. Selling, op. cit., p. 69.

justifica avortul într-un caz medical fără altă alternativă, de exemplu: salvarea mamei cu mijloacele medicale necesare, chiar dacă acestea au efecte secundare avortive.

BIBLIOGRAFIE

- Aquinas, T., *Summa Theologica*, (Eng. Trans.) London, 1964.
- Christie, D. L., *Adequately Considered. An American Perspective on Louis Janssens, Personalist Morals*, Louvain, 1990.
- Fuchs, J., *Human Values and Christian Morality*, Dublin, 1970.
- Gula, R. M., *Reason Informed By Faith*, New York, 1989.
- Gula, R. M., *What Are They Saying about Moral Norms?*, New York, 1982.
- Janssens, L., *Artificial Insemination: Ethical Considerations*, in *Louvain Studies* 8. 1980—1981, pp. 3-29.
- Janssens, L., *Norms and Priorities in a Love Ethic*, în *Louvain Studies* 6, 1977, pp. 207—238.
- Janssens, L., *Ontic Evil and Moral Evil*, în C. Curran, și R. A. Cormick, (ed.), *Readings in Moral Theology No-1.*, New York, 1979, pp. 40-93.
- Janssens, L., *St. Thomas Aquinas and the Question of Proportionality*, în *Louvain Studies* 9, 1982, pp. 19-97.
- Kelly, K. T., *New Directions in Moral Theology*, London, 1992.
- McCool, G. A., *A Rahner Reader*, London, 1975.
- McCormick, R., *Notes on Moral Theology 1965 through 1980*, Washington DC, 1981.
- Selling, J. A., *A Closer Look at the Text of Gaudium et Spes on Marriage and the Family*, în *Louvain Studies* 43, 1982, pp. 30-48.
- Selling, J. A., *Louis Janssens' Interpretation of Aquinas: A Response to Recent Criticism*, în *Louvain Studies* 19, 1994, pp. 65-74.
- Selling, J. A., *Re-Reading Gaudium et Spes on Marriage and the Family*, in *Louvain Studies* 8, 1980, pp. 8-94.
- Selling, J. A., *The Development of Teleologist Thinking*, in *Chicago Studies* 25, 1986, pp. 165-175.

LE VIE DELLA CONOSCENZA DI DIO E DEL SUO MISTERO

Sabin FĂGĂRAȘ, OSBM

Rezumat. Căile cunoașterii lui Dumnezeu și a Misterului său. În teologia curentă se vorbește numai de 2 căi (apofatică și catafatică) de cunoaștere a lui Dumnezeu și de exprimare a acestei cunoașteri ca și teologie apofatică și teologie catafatică. Totodată se consideră teologia apofatică (negativă) ca și caracteristica fundamentală a tradiției orientale, iar teologia catafatică (pozitivă) ca și caracteristică a tradiției occidentale.

Noi călcând pe urmele Părinților Bisericii, care au citit Scriptura cu Scriptura în Tradiție, am descoperit că Scriptura, Liturghia și Părinții au urmat o unică și mare cale de cunoaștere a lui Dumnezeu și a Misterului său, o cale unică și totodată tridimensională (apofatică, catafatică și doxologică). De aceea putem vorbi nu de 3 căi dezunite, separate, autonome (diabolice), ci de 3 căi unite, adunate (simbolice): calea apofatică (a negațiilor), calea catafatică (a afirmațiilor) și calea liturgică, doxologică (a superlativelor). Unitatea și echilibrul dintre aceste 3 căi de cunoaștere, este caracteristica tradiției orientale și occidentale, ortodoxă și catolică, conservată de Biserica nedezbinată. Separarea Bisericii a dus și la separarea dintre calea apofatică și calea catafatică, neglijând calea care le unifica, calea liturgică, doxologică, cale specifică aulei liturgice și nu aulei scolastice.

L'uomo creato "ad immagine e somiglianza di Dio" (*Gen 1,26-27*) per essere sulla terra come il Creatore lo è nel cielo, dopo la rovina della caduta non ha perso "l'icona spirituale". Ferita, deturpata e con la necessità di restaurazione, l'icona è punto di partenza per la realizzazione della somiglianza con Dio, nella "comunione alla natura divina" (*2 Pt 1,4*), per la possibilità di conoscere Dio ed arrivare alla visione divinizzante (*1 Gv 3,2*). Le tre vie dell'uomo "viatore" verso la Patria, per la conoscenza del Mistero divino sono: la via apofatica, la via catafatica e la via dossologica, vie da tenere sempre insieme.¹

Il Dio d'Israele, il Salvatore, il Trascendente, l'Inaccessibile, avvolto nelle nubi e nelle tenebre (*Sal 96,2*), è il Dio Nascosto (*Is 45,15*), è l'Invisibile che fece delle tenebre il suo nascondiglio (*Sal 17,11*) e dalla luce inaccessibile la sua dimora (*1 Tm 6,16*). Il Signore (*JHVH, ho Kýrios*), l'Esistente unico (*Es 3,14*), è l'Infinito inafferrabile, incircoscribibile, è il Grande e della grandezza di Lui non esiste limite (*Sal 144,3*) e della Sapienza di Lui non esiste numero o misura (*Sal 146,5*). Verso il Dio Vivente e personale inesprimibile, indicibile, conviene solo una lode muta perché a Lui il silenzio è la lode in Sion (*Sal 65,2 TM*). Per questo la via primaria, fondamentale, della conoscenza di Dio è la via apofatica (*apóphasis*), la via dell'indicibilità, del non (*apó*)

¹ Cf. T. Federici, "Spirito Vivificante". Cristo e lo Spirito Santo nel N.T.⁴, Roma 1994, pp. 44-57. Possiamo paragonare la via catafatica con la conoscenza del creato nel tempo della giornata alla luce del sole. Il buio che scenda sera e copre il creato sarebbe le negazioni della via apofatica. Nella notte si scopre una luce inimmaginata, che esisteva nel tempo della giornata ma non era visibile, la luce delle stelle.

parlare (*phêmi*), di non potere o non sapere parlare, del non vedere,² delle negazioni di ogni concetto, parole ed immagini su Dio, frutto della fantasia sana o malata o della superbia intellettuale degli uomini. La ragione umana che procede per astrazione di “concetti” analogici a partire dalla realtà fisica o mentale, possa giungere a conoscere solo che Dio esiste (*Es* 3,14; *Sap* 13; *Rm* 1,16-32), l'Esistenza, ma non l'Essenza, “che è e chi è Dio” (*Es* 33,20; *Gv* 1,18a). Nessun nome, attributo o predicato, è mai adatto a descrivere, a definire la Natura di Dio, in quanto mira a circoscrivere logicamente, a mettere confini, a chiudere l'Essere per sua essenza illimitato, infinito, trascendente.³ La via della *Theología* apofatica o via *negationis*, è anche la via della penitenza, la via *purificationis* delle fantasie inserite dalla cultura, dei vizi mentali e di ogni tentazione di razionalismo teologico che scruta indiscreto la Trascendenza divina.⁴

Tenendo l'apofatismo come l'impostazione di base di ogni discorso serio su Dio,⁵ perché “Dio nessuno vide mai (*pôpote!*)” (*Gv* 1,18a; 1 *Gv* 4,12), accettiamo tutto quanto la Condiscendenza divina ci ha rivelato nello Spirito Santo (*Gv* 16,26),

² La via apofatica non è un semplice non parlare o tacere, che è l'esperienza di quelli che parlano e sentono, o un semplice non vedere il buio, l'esperienza di quelli che vedono, come bene osserva M. Călinescu, *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*, Iași 1995, pp. 22-23. È la via della conoscenza di Dio non esprimibile nei termini auditivi o visuali, è la via del sovrauditivo sperimentato nel silenzio o nella tranquillità adorante e contemplativa (*hesychía*), è la via del sopravisuale sperimentato nella visione spirituale della luce divina.

³ Cf. G. Faggin, art. *Teologia negativa*, in *Enciclopedia Filozofica* 8, 1982, pp. 176-177.

⁴ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1990 (trad. rom. Ed. Anastasia 1992), dedica un capitolo intitolato “Le tenebre divine” (pp. 21-41), alla teologia apofatica. Appoggiandosi prima di tutto sull'enigmatico “monofisita” impregnato di neoplatonismo, Pseudo Dionisio l'Areopagita, autore della *Teologia mistica*, tradotta e molto letta nell'Occidente, V. Lossky in ricerca delle differenze anche dove non ci sono, considera l'apofatismo come “il carattere fondamentale di tutta la tradizione teologica della Chiesa Orientale”(p. 55), in contrasto con l'Occidente che ha espresso il Mistero rivelato nelle categorie filosofiche. La verità è che la Chiesa Orientale, più fedele alla Tradizione della Chiesa indivisa (e quindi anche alla Tradizione romana), ha conservato di più il meraviglioso equilibrio tra le vie catafatica, apofatica e dossologica, come testimoniano la Liturgia, la spiritualità e l'esperienza mistica dei Padri. La fedeltà degli Orientali alla Tradizione è parziale e di continuo minacciata dal terrorismo “scientifico” esercitato dal triangolo teologico Parigi-Berlino-Londra, dove gli studenti orientali sono spesso mandati per acquisire la “mal-formazione” scientifica.

⁵ Senza questa impostazione apofatica del discorso teologico, impostazione poco sentita oggi, senza il riconoscimento umile che di Dio in sé non sappiamo, non conosciamo e non possiamo dire nulla, si arriva: all'atteggiamento presuntuoso che di Dio sappiamo tutto, a scrivere trattati sistematici che dicono tutto su Dio, e al disprezzo dei “poveri di spirito”, i possessori del Regno di Dio (*Mt* 5,3).

Le considerazioni dei Padri della Chiesa sul Mistero di Dio e dell'uomo “essere teologico”, sulla storia della salvezza dalla creazione all'escatologia, sono interpretazioni cristologico-pneumatologiche in chiave apofatica, con insistente negazioni o semplici allusioni senza affermazioni categoriche e definitive, atteggiamento che crea un dinamismo vitale che impedisce d'imprigionarsi in un concetto razionale limitativo, idolatrico, mortale o a fermarsi in un punto prima di arrivare a Dio. Sull' “apofatismo antropologico” dei Padri, P. Nellas, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993, pp. 81.120-121 (trad. rom., Omul animal îndumnezeit, Sibiu 1999).

nell'Economia del Mistero, tramite Cristo incarnato nella storia, "il Monogenito Dio, il Sussistente (rivolto) verso il Seno del Padre, (che ne) fece esegesi (*exêgêsato*)" (Gv 1,18b). Così si aggiunge un'altra via, la via catafatica delle affermazioni (*katáphasis*) o rivelatoria, la via del parlare (*phémi*) dall'alto in basso (*katá*), che procede dalla Rivelazione (Gv 1,18b) e dalle realtà create e storiche, dai *mirabilia Dei* operati nella creazione e nella storia (Rm 1,19-20; Sap 13,1-9), dall'*Oikonomía* della storia, e sale per analogia alla conoscenza del Dio Vivente, alla *Theología*. Dalla conoscenza simbolica del Mistero, per mezzo del mondo creato, parziale e indiretta, nell'enigma (*ainigma*) e nello specchio, dell'infanzia nella comprensione spirituale, e per mezzo della Rivelazione, si arriva alla conoscenza perfetta, faccia a faccia (1 Cor 13,9-12), alla contemplazione diretta, alla visione di Dio "come è" (1 Gv 3,2). Ma non solo con questa via, perché la via catafatica sola può condurre al razionalismo presuntuoso, al materialismo, all'ideologia religiosa, così come la via apofatica sola può condurre all'agnosticismo, allo scetticismo, all'ateismo e alla disperazione. Per questo motivo si aggiunge un'altra via di conoscenza vivificante del Mistero, la via dossologica,⁶ liturgica, la via della lode adorante (Rm 11,33-36) e della preghiera del cuore puro che porta alla visione di Dio (Mt 5,8), la via "secondo eminenza" (*kath'hyperochên, eminentiae*), la via secondo superamento, la via che supera, integra, esalta, armonizza ed equilibra le prime due vie, perché l'Essenza stessa di Dio, è "non solo sopra (*hypér*) ogni affermazione (*thésin*) ma anche sopra (*hypér*) ogni sottrazione (negazione, *apháiresin*)>>.⁷

La Liturgia e la patristica di lingua greca non solo ha moltiplicato i nomi e titoli economici, affermativi⁸ e negativi,⁹ ma ha espresso l'infinita trascendenza di Dio,

⁶ Dio non è un oggetto di conoscenza scientifica. La Gloria (*dóxa*) divina che nasconde l'Essenza divina, offre anche la possibilità di contemplare e conoscere Dio nella Gloria che risplende sul Volto di Cristo (2 Cor 4,6) e da Cristo sul volto dei cristiani trasfigurati dallo Spirito del Signore (2 Cor 3,18) e diventati possessori della Gloria del Signore (2 Ts 2,14) e soggetti adatti per la teologia dossologica, cf. N.A. Nissiotis, *La théologie en tant que science et en tant que doxologie*, in *Irénikon* 33(1960) 291-310.

⁷ Grégoire Palamas, *Triade* 2,3,8, in *Défense des saintes hésychastes*, Louvain 1959, pp. 402-403; Filocalia română VII, p. 273; cf. Dionysii Areopagitae, *De mystica theologia* 5, in PG 3,1048B.

⁸ Prendiamo come esempio solo la Liturgia di *Sabato di Lazzaro*, (*Anthológion B'*, Roma 1974, pp. 937-953; *Triodul*^β, București 1986, pp. 443-459), che utilizza i seguenti nomi: "il solo Amico degli uomini (*philánthropos*)" (oltre 12 volte), il Misericordioso (*oiktírmôn*), il Magnanimo (*makróthymos*), il Salvatore (*sôtér*), il Sovrano (*despótês*), il Signore molto misericordioso (*polyéleos Kýrios*), il tutto Riempiatore (*pánta plérôn*), il Plasmatore (*plastourgós*), l'Onnipotente (*pantodýnamos*) Signore, il Vivificante (*zôodótês*), il Tesoriere della Vita (*zôês tameiouchos*), la Fonte (*pégê*) della Sapienza, il Creatore (*ktístês*) di tutto, l'Operatore o il Poeta (*poiêtês*), la Vita immortale (*athánatos*) dei mortali, la Resurrezione (*anástasis*) dei dormienti.

⁹ "Dio incircoscivibile (*aperígraptos*)" e "Luce inaccessibile (*ádyton*)", *Tropario* 3, *Ode* 3, e *Irmos*, *Ode* 5, *Mattutino*, *Sabato di Lazzaro*, in *Anthológion B'*, pp. 946.948; *Triodul*^β, pp. 453.454.

"Giuda, concorda il prezzo e vende l'Inapprezzabile (*atímêtos*)" e "L'Incontenibile (*achôrêtos*) Dio nel tuo seno hai contenuto,... o Vergine Tuttasanta", *Catisma* 3 e *Irmos dell'Ode* 9, *Martedì Grande*, in *Anthológion B'*, pp. 1001.1008; *Triodul*^β, pp. 486.488.

l'ineffabile Mistero di Colui che è al di là di tutto quanto si può pensare o dire, con una serie di titoli e nomi costruiti con particela *hypér*. Così Gesù Cristo è nominato: Super-Essenza (*hyperúsios*)¹⁰, Super-Dio (*hypértheos*),¹¹ Gloriosissimo (*hyperéndoxos*),¹² Signore lodatissimo (*hyperýmnete Kýrie*), etc.¹³

Paolo seguendo la via catafatica che parte dalla Rivelazione e dalla storia, indaga sul mistero del momentaneo indurimento di Israele e la divina misericordia per noi e per esso, e finisce nella via apofatica e dossologica quando esclama:

“O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio!

Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!

Infatti, chi mai ha potuto conoscere il pensiero del Signore?

O chi mai è stato suo consigliere?

O chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a ricevere il contraccambio?

Poiché da lui, grazie a lui e per lui sono tutte le realtà.

A lui la gloria nei secoli. Amen”(Rm 11,33-36).

Le “tre vie” sono la grande via seguita della Sacra Scrittura, della Liturgia e dei Padri. Nell’Anafora di San Basilio, ad esempio, si compenetrano la via apofatica, quando presenta Dio in termini “senza principio, invisibile, inafferrabile, indescrivibile, immutabile>>, con la via catafatica, quando descrive l’economia della salvezza, e con la via dossologica quando sfocia nel “Santo Santo Santo>>.”¹⁴

Il grande teologo rumeno D. Steniloae,¹⁵ seguendo i Padri “filocalici”, prima di tutti i nostri santi padri Massimo Confessore e Gregorio Palamas, distingue le seguente vie o tappe dell’unica via della conoscenza di Dio e del suo Mistero:

- la via della teologia affermativa, della “contemplazione naturale” di Dio o della comprensione “nello spirito”, per mezzo della creazione e della Sacra Scrittura, delle ragioni (*lógos*) e delle energie divine;

- la via della teologia negativa intellettuale, che nega i concetti (*logói*) della ragione (*lógos*), che allontana da Dio gli attributi positivi, non perché non li abbia, ma perché li supera (*hyperochê*), l’essere divino essendo diverso da come lo indicano le sue manifestazioni;

“Contempliamo morto Colui che chiude (*kléisas*) l’abisso; avvolto con sindone ed aromi, nella tomba è depresso come morto l’Immortale (*athánatos*)”, *Kontákion, Sabato Grande*, in *Anthológion B’*, p. 1181; *Triodul⁸*, p. 579; “Perché cercate il Vivente (*zôn*) in mezzo ai morti? Perché piangete l’Incorruttibile (*áphthartos*) come si fosse nella corruzione?”, *Stichira 7, Lodi, Domenica di Pasqua*, in *Anthológion G’*, Roma 1980, p. 188; *Penticosta⁸*, București 1988, pp. 25-26.

¹⁰ *Tropario 11, Ode 4, Compieta, Sabato di Lazzaro, Triodul⁸*, p. 448.

¹¹ “Super-Dio di tutti, hai rivelato la Deità superdivina (*páti tês hyperthéou gnôrisma Theótêtos hypédeixas*), dai morti risuscitando, Sovrano (*despôtês*), Lazzaro quatruiduano (morto)”, *Tropario 3, Ode 1, Mattutino, Sabato di Lazzaro*, in *Anthológion B’*, p. 946; *Triodul⁸*, p. 452.

¹² *Gloria, Lodi, Mattutino, Sabato di Lazzaro*, in *Anthológion B’*, p. 953; *Triodul⁸*, p. 459.

¹³ Esclamazione: “O Signore lodatissimo (*hyperýmnete*), Dio dei Padri, benedetto sei!”, appare come ritornello dell’*Ode 7, Mattutino, Domenica delle Palme*, in *Anthológion B’*, p. 967; *Triodul⁸*, p. 468.

¹⁴ Cf. Dumnezeștiile și Sfintele Liturghii, Blaj 1931, pp. 139-143.

¹⁵ Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica, București 1992, pp. 164-308.

LE VIE DELLA CONOSCENZA DI DIO E DEL SUO MISTERO

- la via apofatica della preghiera del cuore, pura, dell'estasi (*ékstasis*) del silenzio interiore, quando la mente (*noús*) discesa nel cuore allontana le relazioni con il mondo e ferma ogni pensiero, meravigliata davanti il Mistero divino illimitato;
- la via apofatica di secondo grado, del silenzio completo (*hesychía*) e del riposo della mente che fiuta la voce delle cascate dell'abisso divino (*Sal* 41,7);
- la via apofatica della contemplazione (*theória*) diretta e della visione beatifica della luce spirituale divina increata, unitiva, illuminante e divinizzante.¹⁶

¹⁶ Nella Filocalia romana (12 vol.), testi tradotti e commentati da Padre D. Stăniloae e molto utilizzata nei suoi scritti teologici, è presente mentalità platonica o neoplatonica "monofisita" degli "origenisti" (non il grande Origene), di Evragio Pontico e dello Pseudo Dionisio l'Areopagita. Se la conoscenza di Dio attraverso la profondità dell'uomo (la mente discesa del cuore) non è "la conoscenza della Gloria divina che rifugge sul volto di Cristo" riflessa nel cuore e volto dell'uomo (1 *Cor* 13,8; 14,6) come vedeva s. Simeone il Nuovo Teologo o s. Serafino di Sarov, e la visione della luce divina non è sul volto di Cristo come hanno visto gli Apostoli alla Trasfigurazione (*Mt* 17,2), s. Paolo sulla via di Damasco (*At* 9,3-5) o s. Giovanni nel giorno di Domenica (*Ap* 1,16), allora il Dio conosciuto nella luce diffusa senza forma e volto, è "dio" metafisico dei filosofi e non il Dio della storia sacra, "Dio dei nostri Padri".

I SIGNIFICATI DEL MISTERO NELLA SACRA SCRITTURA E NELLA CHIESA

Sabin FĂGĂRAȘ, OSBM

Rezumat. Semnificațiile Misterului în sfânta Scriptură și în Biserică.

Pentru a comunica oamenilor realitățile dumnezeiești, Revelația biblică iudeo-creștină și Părinții Bisericii preiau din cultura antică grecească, după necesara exorcizare și botezare, cuvântul mister (*mystêrion*), dar numai termenul (ajuns apoi tehnic), fără a prelua nimic esențial din conținutul și semnificația misterelor păgâne grecești.

Conținutul și semnificațiile specifice misterului Revelației biblice le vom găsi analizând etimologia ebraică și grecească a termenului mister și investigând textele Vechiului și Noului Testament care folosesc cuvântul mister. Vom urmări apoi sintetic amplificarea, lărgirea semnificațiilor noțiunii de mister (taină, sacrament) în Biserica antică și restrângerea semnificațiilor ei în epoca scolastică spre a indica numai 7 mistere-sacramente așa zise de instituție dumnezeiască. Cu Sinodul Vatican II începe din nou folosirea termenului mister-sacrament în sens larg indicând, de exemplu, Biserica drept "sacrament universal de mântuire" (LG 48).

Per significare e comunicare agli uomini le realtà divine, la divina Rivelazione assume dall'antichità greca, dopo dovuta "esorcizzazione" e "battesimo", i termini, i vocaboli e i concetti profani. Tra questi sta il celebre termine mistero, *mystêrion*.

L'etimologia del vocabolo *mystêrion* è un "mistero" essa stessa.¹ Probabilmente deriva dal verbo *mýô*, che significa stare chiuso, serrare le labbra, tacere e non raccontare nulla a nessuno. Il verbo indicava inizialmente un fatto non rivelato, non conosciuto, senza alcuna relazione a culto o iniziazione, come avviene più tardi. Nell'ambito del sacro, della religione, per metafora, il verbo greco *myéô* indica insegnare una dottrina sacra, istruire o iniziare nelle realtà sacre prima taciute, introdurre nella dottrina e prassi del culto sacro (cf. 3 Mac 2,30; Fil 4,12).²

Il suffisso *-(s)têrion*, presente nel termine *mystêrion* e in diversi vocaboli greci, indica lo strumento (come da *pínô*, bere, *potêrion*, la coppa per bere), oppure il luogo, che servono per "iniziazione" a un fatto prima nascosto, e la rivelazione di quel fatto con la consegna di esso a qualcuno reso atto a riceverlo. Per derivazione vengono i termini: *mýstês*, plurale *mýstai*, gli iniziati a quel segreto; *mystikós*, ciò che attiene all'iniziazione; *mystagôgía*, "condurre (*ágô*) dentro gli iniziati (*mýstai*)" già entrati, guidarli nelle realtà dell'iniziazione già ricevuta.³

L'idea di "mistero" è espressa nell'A.T. ebraico con il termine *sôd*, che significa: discorso intimo, consultazione confidenziale, segreto o relazioni confidenziali fra uomo e uomo. L'ebraico *sôd*, mai, è tradotto in greco dei LXX con *mystêrion*, che

¹ Cf. G. Bornkamm, art. *Mystêrion, myéô*, in GLNT (Grande Lessico del N.T., Kittel) 7 (1971) 647; per l'etimologia, incerta, del sostantivo, col. 647-649; per il verbo, col. 715-716.

² H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae* 5, Paris 1842-1846, col. 1323-1324.

³ Cf. T. Federici, *Schemi di teologia orientale dei misteri ("sacramentaria")*², in *Doxologia* 18, 1996, p. 88.

al plurale designava in quel tempo i culti pagani segreti, ma con diversi termini greci di un marcato intellettualismo che non si avvicinano al concetto di mistero.⁴

La voce aramaica di derivazione persiana *rāz*, plurale *rāzin*, è tradotto nei LXX con il termine *mystêrion* in *Daniele*, dove significa il disegno di Dio sul re di Babilonia. Il re ha avuto un sogno che ha dimenticato, e vuole la descrizione del sogno e la sua interpretazione. Daniele proclama che tale mistero non è rilevabile da uomini ma solo dal Dio del cielo che vuole manifestare al re il futuro (*Dan 2, 27-29*). Il Signore rivela a Daniele il mistero dopo che prega con i suoi compagni (*Dan 2,18-19*), facendolo mediatore dell'annuncio dell'avvenimento futuro stabilito da Dio (*Dan 2,30*). Il re confessa che Dio è Rivelatore dei misteri, e quanti sono da Lui ispirati (*Dan 2,47*).

Nei LXX *mystêrion* si incontra 20 volte negli scritti del periodo ellenistico. A volte designa i segreti umani: la segreta decisione di un re (*Tb 12,7.11*); il piano di guerra che è nella mente del re ed è manifestato ai suoi consiglieri (*Gdt 2,2*); i segreti militari che non si possono comunicare al nemico (*2 Mac 13,21*) e i segreti degli amici che non è bene rivelare (*Sir 22,22; 27,16-17.21*). Altre volte indica i culti misterici pagani (*Sap 12,5; 14,15.23*) o i misteri di Dio ignorati dagli empì (*Sap 2,22*) e rivelati dal sapiente (*Sap 6,22*).⁵

I Sinottici usano ciascuno solo una volta *mystêrion* nel capitolo della parabola del seme della Parola: "a voi è stato donato il Mistero del Regno di Dio" (*Mc 4,11*) e "a voi è stato donato di conoscere i misteri del Regno" dei Cieli (*Mt 13,11*) o di Dio (*Lc 8,10*). L'oggetto del Mistero è il Regno di Cristo che non è di questo mondo (*Gv 18,36*), le realtà nascoste fin dalla fondazione del mondo (*Mt 13,35*), ma preparate per essere donate dal Padre in eredità (*Mt 25,34*) agli eletti in Cristo prima della creazione del mondo (*Ef 1,4*). Con l'Incarnazione, il Regno di Dio e il suo Mistero, che è Cristo con lo Spirito, è vicino (*Mt 3,2; 4,17*), è annunciato (*Lc 9,60*), irrompe nella storia, nel vecchio eone, si rivela nell'ascoltare e vedere la parola e l'azione di Cristo (*Mt 13,16-17*), s'instaura nel mondo, sta qui come il tesoro nascosto e trovato nel campo (*Mt 13,44*), è presente già dentro e in mezzo a noi (*Lc 17,21*), anche se non è da tutti e totalmente conosciuto (*Gv 1,26*).

Prima di presentare i grandi testi del *kérygma* cristologico di Paolo, con la sua presentazione complessa del Mistero, indicheremo altri testi del N.T. dove troviamo significati parziali del Mistero divino:⁶

- 1 *Cor 4,1*: gli Apostoli devono essere considerati come "ministri di Cristo ed amministratori (*oikonomoi*) del *Mystêrion* di Dio";

⁴ Cf. K. Prümm, art. *Mystères*, in DBS (Dictionnaire de la Bible - Supplément) 6 (1960) 174; e P. Franquesa, art. *Mistero*, in Enciclopedia della Bibbia 4 (1970) 1234-1235. Solo *Sir 3,19*, versetto dubbio per alcuni, ha *sōd* in ebraico e *mystêrion* nei LXX: "molti sono orgogliosi e superbi, ma agli umili (Dio) rivela i suoi misteri (*mystêria*)".

⁵ G. Bornkamm, art. *Mystêrion*, *myéó*, in GLNT 7(1971) 677-678. La Sapienza stessa è chiamata *mýstis*, iniziata e perciò iniziatrice alla scienza di Dio (*Sap 8,4*) e Salomone brama di averla come sposa, e che per essa gli venga l'immortalità (*Sap 8,9.13*).

⁶ La documentazione completa delle ricorrenze del termine *mystêrion* nel N.T. si trova in T. Federici, *Schemi di teologia orientale dei misteri*, op. cit., pp. 92-95. Unico uso del verbo *myéomai* è *Fil 4,12*: Paolo è "iniziato (*myéomai*) in tutto", abituato alla fame e alla sazietà, all'indigenza e all'abbondanza.

- 1 Cor 13,2: niente sarebbe Paolo senza carità, anche se possedesse il dono della profezia e “conoscesse tutti i *mystêria* e l'intera scienza (*gnôsis*)”;
- 1 Cor 14,2: il contenuto della glossolalia sono i divini “*Mystêria*”;
- 1 Cor 15,51: Paolo “parla il *Mystêrion*” dei misteri: la resurrezione e la trasformazione dei cristiani in vita, al momento della Parusia;
- Rm 11,25: Paolo non vuole che i fedeli ignorino “questo *Mystêrion*”, il momentaneo indurimento di Israele e la divina misericordia per noi e per esso;
- 2 Ts 2,7: l'azione dell'Anticristo è conosciuta sotto forma del “*Mystêrion* dell'iniquità” che sta già operando;
- 1 Tm 3,9: i diaconi debbono conservare il “*Mystêrion* della fede nella coscienza pura”;
- 1 Tm 3,16: dalla manifestazione nella carne all'Ascensione nella Gloria si è attuato in Cristo Signore “il grande *Mystêrion* della pietà”;
- Ap 1,20: il Risorto rivela a Giovanni “il *Mystêrion* delle 7 Stelle” che sono gli Angeli (vescovi) delle 7 Chiese;
- Ap 10,7: nei giorni in cui il settimo Angelo suonerà la tromba “sarà adempiuto (*teléô*) il *Mystêrion* di Dio” evangelizzato dai suoi servi i Profeti;
- Ap 17,5: sulla fronte della Prostituta, Babilonia, “sta scritto il *Mystêrion*: Babilonia la Grande, la Madre delle prostitute e degli abomini della terra”;
- Ap 17,7: l'Angelo spiega a Giovanni il contenuto del “*Mystêrion* della Donna”.

La presentazione complessa ed unitaria del Mistero divino si trova nei seguenti grandi testi cristologici e soteriologici di s. Paolo (13 ricorrenze):

- 1 Cor 2,1: Paolo proclama (*kataggéllô*) ai Corinzi con semplicità “il *Mystêrion* di Dio” o secondo gli altri codici “la testimonianza di Dio”;
- 1 Cor 2,7: Paolo parla “la Sapienza di Dio nel *Mystêrion*”, nascosta;
- Rm 16,25-26: la predicazione su Cristo Risorto è la rivelazione “del *Mystêrion*”, taciuto (*sigáô*) in Dio dai tempi secolari (v. 25), e adesso (*nýn*) manifestato (*phanerôô*) e notificato (*gnôrizô*) mediante le Scritture profetiche a tutte le nazioni pagane (v. 26);
- Col 1,25-28: Paolo come *diákonos* per la divina *Oikonomía* verso i pagani (v. 25), adempie la Parola di Dio, cioè “il *Mystêrion* nascosto (*apokrýptô*) dai secoli e dalle generazioni (gli esseri celesti), adesso (*nýn*) manifestato (*phanerôô*) ai suoi santi” Apostoli (v. 26). La ricchezza della Gloria di questo *Mystêrion* “è Cristo tra voi” (v. 27), proclamato (*kataggéllô*) e insegnato (*didáskô*) a ogni uomo (v. 28);
- Col 2,2-3: i fedeli aiutati da Paolo hanno acquistato la “conoscenza profonda (*epígnôsis*) del *Mystêrion* di Dio: Cristo” (v. 2), in cui “stanno nascosti i Tesori della Sapienza e della conoscenza” di Dio (v. 3);
- Col 4,3-4: Paolo si raccomanda alle preghiere dei fedeli, affinché Dio apra la porta alla Parola che annuncia, “per parlare (*laléô*) il *Mystêrion* di Cristo” (v. 3), che deve (*déi*) manifestare (*phanerôô*) secondo il Disegno divino (v. 4);
- Ef 1,9: il Padre è benedetto perché “ci ha fatto notificare (*gnôrizô*) il *Mystêrion* della sua Volontà”, che secondo il suo Compiacimento (*eudokía*) pre-decretò in se stesso;
- Ef 3,3-11: il Padre ha notificato (*gnôrizô*) a Paolo “il *Mystêrion*” (v. 3) che deve comunicare alle nazioni, che possono così conoscere quale intelligenza Paolo abbia del “*Mystêrion* di Cristo” (v. 4) nel suo Corpo formato dai Gentili e dai Giudei (v. 6), prima nascosto, adesso (*nýn*) disvelato (*apokalýptô*) ai “santi Apostoli e Profeti” (v. 5); Paolo evangelizza (*euaggelizô*) le nazioni (v. 8) e illumina (*phôtizô*) tutti su quando

sia la “dispensazione (*oikonomía*) del *Mystêrion* nascosto (*apokrýtô*) da secoli in Dio” (v. 9), la multiforme Sapienza (*sophía*) di Dio, adesso (*nýn*) notificata (*gnôrizô*) mediante la Chiesa, ai Principati e alle Potestà sovracelesti (v. 10), all’esistenza tutta;

- Ef 5,32: il matrimonio cristiano è “questo *Mystêrion* grande”, perché è “verso Cristo e verso la Chiesa”, cioè in rapporto a Cristo Sposo della Chiesa Sposa;

- Ef 6,19: Paolo chiede l’intercessione dei fedeli affinché il Padre gli conceda la Parola e la bocca adatta, per far conoscere “con franchezza aperta il *Mystêrion* dell’Evangelo”.

Avendo come base i testi sopra citati, tentiamo adesso di fare una breve sintesi degli elementi essenziali del Mistero biblico, tracciando “la traiettoria e la costituzione” del Mistero,⁷ il passaggio dal nascondimento in Dio alla manifestazione plenaria in Cristo Risorto con lo Spirito, e la diffusione missionaria alle nazioni pagane.

Nell’A.T. il mistero indica i “segreti” umani, la segreta decisione di un re per esempio (*Tb* 12,7.11); o a volte designa i culti segreti pagani (*Sap* 12,5; 14,15.23) o una realtà ancora nascosta che solo Dio può rivelare (*Dan* 2,19.30.47).

Nel N.T. il grande Mistero riguarda il Disegno (*prôthesis*) salvifico divino eterno (*Ef* 3,11; 2 *Tm* 1,9), la Decisione (*boulê*) operativa di Dio (*Is* 46,10), la Volontà (*thêlêma*) divina (*Ef* 1,9), la multiforme Sapienza (*sophía*) di Dio (*Ef* 3,10), che il Padre tiene ancora taciuto (*sigâô*) dai tempi secolari (*Rm* 16,25), o nascosto (*apokrýtô*)⁸ dai secoli (*Ef* 3,9) e dalle generazioni (*Col* 1,26), fino al momento che il suo Compiacimento (*eudokía*) ha pre-decretato (*Ef* 1,9). Alla pienezza dei tempi passati (*Ef* 1,10), nel “adesso (*nýn*)” (*Rm* 16,26a; *Col* 1,26b; *Ef* 3,5.10),⁹ del giorno della salvezza, il Mistero che era taciuto e nascosto da molto tempo, Dio ci ha fatto conoscere, lo ha rivelato mediante lo Spirito (1 *Cor* 2,10), lo ha dis-velato (*apokalýptô*) ai suoi santi Apostoli ed ai Profeti nello Spirito (*Ef* 3,5), lo ha manifestato (*phanerôô*) dalle Scritture profetiche (*Rm* 16,26) ai suoi santi Apostoli (*Col* 1,26), lo

⁷ Cf. R. Penna, Il “*Mystêrion*” paolino. Traiettorie e costituzione, Brescia 1978. Le espressioni utilizzate come: “il divenire del Mistero” o “la realizzazione progressiva fino alla consumazione finale” (p. 78) o il Mistero “si realizza linearmente (non puntualmente e neppure ciclicamente) nella storia e nell’escaton” (p. 89), indicano che l’autore, e non solo lui, non è immune dalla ideologia marxista del progresso e dell’evoluzionismo. La pienezza è all’inizio non alla fine e si manifesta pienamente al centro, come luce del sole al “meriggio”, essendo Cristo Risorto con lo Spirito. È poco a riconoscere a Cristo, che è il Mistero, solo la funzione di gola della clessidra attraverso quale il Mistero “passeggia dallo stadio di nascondimento - progettazione a quello di rivelazione - realizzazione” (p. 88). La funzione di “gola della clessidra” si può eventualmente attribuire a Maria SempreverGINE, “la Porta del sacro Mistero”, cf. *Stanza* 3, *Icos* 15, *Akathistos*, in *Horológion*, Roma 1937, p. 895; *Orologhion*⁵, Blaj 1934, p. 563.

⁸ Il Mistero partecipa della natura stessa di Dio, che è per sua essenza “nascosto” (*Is* 45,15 TM), cioè abita “nella nube oscura” (1 *Re* 8,12) o nella luce inaccessibile (1 *Tm* 6,16), cf. R. Penna, op. cit., pp. 26-27.

⁹ Di contro a ogni epoca precedente, in cui la Rivelazione era imperfetta, il Mistero era velato, il presente neotestamentario, il momento attuale, “l’adesso” (*nýn*), è il tempo della nuova conoscenza, il tempo del disvelamento del Mistero divino, cf. G. Stählin, art. *Nýn*, in GLNT 7(1971) 1486-1492.

ha notificato (*gnôrizô*) a noi (*Ef 1,9*), a Paolo (*Ef 3,3*) e ai Principati e alle Potestà sovracelesti (*Ef 3,10*).¹⁰

Il Mistero della rivelazione biblica e della Chiesa dei Padri, non lascia intravedere relazioni o influenza dei misteri pagani greci, salvo la terminologia "esorcizzata", ormai diventata tecnica. Senza derivare niente di essenziale dai contenuti dei misteri ellenistici, dal 3^o secolo in poi i teologi della Chiesa antica incominciano a spiegare ai Greci il Mistero del *Lógos* e il culto cristiano con terminologia misterica, mediante idee, immagini e parole che erano loro familiari.¹¹ Primo fra tutti Clemente Alessandrino invita i Greci: "Vieni,...voglio mostrarti il *Lógos* e i misteri (*mystêria*) del *Lógos*, secondo le immagini (*eikónas*) che ti sono già familiari".¹²

Nella terminologia della Chiesa antica il vocabolo greco *mystêrion*, con la traduzione latina *sacramentum*, subisce un ampliamento di significato, e diventa un concetto di capitale importanza per la teologia e la liturgia cristiana. Le sue accezioni più significative sono le seguenti:¹³

- il vocabolo corrente per i culti misterici pagani;
- gli episodi fondamentali della redenzione, in particolare l'epifania nella carne, la nascita, la mistica Cena, la passione, la morte, la sepoltura, la discesa nell'Ade di Gesù Cristo;¹⁴
- le figure e avvenimenti dell'A.T. a carattere simbolico, tipologico, allegorico o parabolico, in quanto prefigurano "i misteri del *Lógos*";
- le verità della religione cristiana, nelle quali siamo introdotti da Cristo il Mistagogo;

¹⁰ I misteri dell'Oriente antico, formati nei tempi "dell'età della pietra", nella loro raffinata elaborazione ellenistica sono intessuti di riti cultuali lunghi e segreti, svolti in luoghi speciali nelle tenebre discrete, in date opportune e festive. Per la segretezza a cui i riti impegnavano per sempre, dei misteri antichi si hanno scarsi dati. I riti contenevano diversi gesti rituali, la visione di oggetti simbolici e l'ascolto di "parole indicibili" pronunciate dall'officiante. Con orge a volte sfrenate e con azioni rituali complesse operate da "iniziati" idonei, i riti misterici introducono altri candidati alla beatitudine terrena, salute e fecondità, e ottengono la beatitudine celeste e la perfetta sintonia con il mondo superiore, dove si credeva che si perpetuasse e completasse quanto operato ed ottenuto in questa vita, cf. K. Prümm, art. *Mystères* in DBS 6(1960) 10-127; e la sintesi sui "misteri ellenistici" di T. Federici, *Schemi di teologia orientale dei misteri*, op. cit., pp. 89-91.

¹¹ Cf. H. Rahner, *Mystêrion*. Il Mistero cristiano e i misteri pagani, Brescia 1952, pp. 39-41. Definire il rapporto tra mistero antico degli ellenisti e Mistero cristiano, usando in senso traslato la formula cristologica del Concilio di Calcedonia: "senza confusione, senza divisione" (p. 42), significa riconoscere l'incarnazione del Mistero divino nel mistero pagano, ciò che non è accaduto.

¹² Clément d'Alexandrie, *Le Protrepétique* 12, 119,1, (*Sources Chrétiennes* 2) Paris 1949, p. 188.

¹³ Cf. G. Bornkamm, art. *Mystêrion, myéô*, in GLNT 7(1971) 708-711. Per il significato teologico del termine *mysterium-sacramentum* negli scritti dei Padri della Chiesa (E. Ruffini) e nelle fonti liturgiche dei primi secoli cristiani (E. Lodi), vedi E. Ruffini - E. Lodi, "Mystêrion" e "Sacramentum". La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi, Bologna 1987.

¹⁴ Cf. *Memoria (synaxáron), Mattutino, Giovedì e Sabato Grande*, in M. Gallo, *Liturgia Orientale della Settimana Santa*, vol. II, Roma 1974, pp. 25.163.

- il dogma in quanto non potrebbe mai disvelarsi all'intelligenza neppure del credente;

- il vocabolo per designare i sacramenti, prima di tutto il Battesimo e i divini e "tremendi Misteri" del Corpo e del Sangue di Cristo nell'Eucaristia.¹⁵

Prima del 12^o secolo nella teologia patristico-monastica occidentale, con il termine "sacramento" s'indicava un grande numero di riti e celebrazioni liturgiche. Dopo il secolo 12^o con la scolastica e i suoi sforzi razionali (la *quaestio*) di analisi e precisione e chiarezza teologica che impoveriscono, nel linguaggio corrente dei fedeli, del magistero e dei teologi, il significato ampio del termine *mystêrion-sacramentum*, è ristretto fino a indicare solo i "sette sacramenti" d'istituzione divina.¹⁶ Solo nell'ambito dei testi liturgici si conserva l'accezione ampia del termine *sacramentum*. Con il Concilio Vaticano II, si assiste di nuovo a un ampliamento di significato del termine *sacramentum*. Per esempio, la Chiesa è: "sacramento dell'unità" (SC 26); "sacramento universale di salvezza" (LG 48; GS 45); e "il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1).

¹⁵ Nella Liturgia bizantina dopo la comunione il Diacono invita il popolo al ringraziamento dicendo: "In piedi! Dopo aver ricevuto i divini, santi, immacolati, immortali, sopracelesti, vivificanti e tremendi Misteri di Cristo, rendiamo degne grazie al Signore", cf. La Divina Liturgia del Padre nostro nei Santi, Giovanni Crisostomo, Roma 1967, pp. 140-141.

¹⁶ Cf. A. Michel, art. *Sacraments*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 14, Paris 1939, col. 485-644.

DEI FILIUS (CAN. 1-4). A COMMENTARY

Andrei GOȚIA

Rezumat. *Dei Filius* (can. 1-4). Un comentariu. Lucrarea analizează primele canoane ale constituției dogmatice *Dei Filius* a Conciliului Vatican I din prisma atributelor lui Dumnezeu. După precizarea contextului în care a apărut această constituție și o structurare a textului conciliar, lucrarea continuă cu o prezentare generală a atributelor negative ale lui Dumnezeu, insistând asupra lui *immensus, incomprehensibilis, infinitus*. Autorii principali invocați sunt Sf. Toma d'Aquino și Fer. Dionysius Areopagitul.

1. Context

This dogmatic constitution, the first of the only two which the First Vatican Council, so shortly lived (1869-1870), managed to produce under the fruitful but turmoiled pontificate of Pope Pius IX, is a response to the many different kinds of errors which were threatening the human society of the time, and, unfortunately, ours, rationalism, atheism, darwinism, pantheism, to name only the most representative.

After showing the trinitarian basis of the Catholic Church and of this particular council, the Pope says:

[E]x hac Petri cathedra in conspectu omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate Nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis.¹

The first important thing to notice is the authority of the teaching of this dogmatic constitution – "*ex hac Petri cathedra*" –, which is invoked because the proscribed and condemned errors threaten the salvation of souls, which is the essence of Christ's teaching – "*in conspectu omnium **salutarem Christi doctrinam***".

2. Structure of the text

*Sancta catholica apostolica Romana ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, **immensum, incomprehensibilem**, intellectu ac voluntate omnique perfectione **infinitum**; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.*

¹ Denzinger-Schoenmetzger, *Enchiridion symbolorum* [DS], 36th ed., Freiburg 1976, 3000.

The concise text of the first four canons of *Dei Filius* begins with naming the authority issuing the text: "*Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia*". "*Sancta*", despite what some may think, is not a self-asserting attribute, defied by reality, but the affirmation of the supernatural character of the Church as founded by God the Word made flesh. The Church does not impose, does not demonstrate, but believes and professes - "*credit et confitetur*". The last verb, the verb of apostolate and mission, is later in the text reinforced by "*praedicandus est*", which is not merely a logical operation, but also the expression of the militant church as defined by its Founder. Out of the many attributes of God, the most important is "*esse*", as it will be later shown. Among the characteristics of God presented here, five have a negative form: "*immensum, incomprehensibilem, infinitum, incommutabilis, ineffabiliter excelsus*".² This commentary will insist on the first three.

3. On the negative names of God

Blessed Denys the Areopagite, in *The Divine Names*, sets the frame for the discussion about God's names saying:

*Indeed the inscrutable One is out of the reach of every rational process. Nor can any words come up to the inexpressible Good, this One, this Source of all unity, the supraexistent Being. Mind beyond mind, word beyond speech, it is gathered up by no discourse, by no intuition, by no name. It is and it is as no other being is. Cause of all existence, and therefore itself transcending existence, it alone could give an authoritative account of what it really is.*³

The first two sentences account for the transcendence of God - "the supraexistent Being." The following two, though not explicitly, present the basis of analogical predication about God: we cannot see God directly, so we resort to creatures, stating likenesses and differences - "Mind beyond mind, word beyond speech [...]. It is and it is as no other being is." Finally, Blessed Denys points out the gratuitous character of revelation - "[I]t alone *could* give an authoritative account of what it really is."

Later in the chapter, Blessed Denys concludes: "And so it is that as Cause of all and as transcending all, he is rightly nameless and yet has the names of everything that is."⁴

² The IV Lateran Gen. Council (1215) provides a similar creed: "*Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus.*" [DS 800=ND 19].

³ Pseudo-Dionysius, *The Complete Works, The Divine Names*, tr. by C. Luibheid, foreword, notes and tr. collab. by P. Rorem, pref. by R. Roques, introd. by J. Pelikan, J. Leclercq, K. Froehlich, New York/Mahwah 1987, ch. 1, p. 49 sq.

⁴ *Ibid.*, p. 56

St Thomas, on the other hand, makes clear the extent to which the negative names of God can account for Who God is:

*De nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum.*⁵

This apophatic or negative way of speaking about God is, therefore, only the expression of our incapacity to comprehend God, to contain Him and it aims at taking away from God any imperfection - "*remotionem alicuius ab ipso*" -. Negative names are necessary, but not enough to speak about God's essence.

4. Immensus

This attribute, which literally means "immeasurable", shows us there is no measure for God, in any respect. Since, as St Thomas demonstrates,⁶ God is not a body, for no body could move anything without being itself previously moved, and since God is *primum movens immobile*, there is no point in trying to measure something which is incompatible with bodily dimensions.

Fr. Ott, discussing the absolute immeasurability of God (*de fide*), shows that it refers to all three persons of the Trinity, without having three immeasurables, but one.⁷

Another important consequence of God's immensity is that it represents the foundation for our hope: there is no limit to His love, to His mercy, and our sins, mortal and many as they may be, cannot put a boundary to God's love for us. The reverse is that it shows us the extent of our sins: they hurt the immense God and cannot be properly atoned but by the sacrifice of the Son.

5. Incomprehensibilis

This is the most puzzling of the three attributes and one may think, with the story of the tree of knowledge in mind, that God is bad, He hides Himself. But this Manichean thought would only mean to believe the snake over God, perpetuating the beginning of the history of sin. The Catechism helps to clarify this doubt:

*The "tree of the knowledge of good and evil" symbolically evokes the insurmountable limits that man, being a creature, must freely recognize and respect with trust. Man is dependent on his Creator and subject to the laws of creation and to the moral norms that govern the use of freedom.*⁸

⁵ *Summa Theologiae*, I, 13, 2.

⁶ *Ibid.*, I, 3, 1.

⁷ L. Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. in English by J. C. Bastible, tr. from the German by P. Lynch, 4th ed., Illinois 1974, p. 37.

⁸ *Catechism of the Catholic Church*, 396.

I previously mentioned that the apophatic predication is the removal of any imperfection from God. In what way is comprehensibility an imperfection? There would be no difference between Creator and creature if the creature could contain, embrace, de-fine, com-prehend her Creator. It is one of our bad dreams to think of our superintelligent computers take charge of our lives. This is only a pale example, which should not be taken properly, but analogically. St Thomas sets out the data of the relationship:

*Comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo, sicut dicit Augustinus.[...] [I]llud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. [...] Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est.*⁹

The degree to which one can know anything, God most of all, depends on the degree of actuality of the object of our knowledge, because potentiality substracts itself from knowing:

*Cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri potest a vespertilione, propter excessum luminis.*¹⁰

Thus we come back to the most important attribute of God, Who revealed Himself as the One Who is Who is (cf. Ex 3: 14). This fullness of being, as Fr. Ott would say, is the foundation for every attribute of God. In the light of this passage from St .Thomas one understands that God in no way hides Himself or prevents us from knowing Him. He actually overwhelms us with His being, as it were. If only we made any effort to know Him as much as we can! But strangely enough, perhaps out of a very subtle form of pride, we seldom set our efforts for this continuous, never-ending knowing of God, because we have the intuition we cannot exhaust the object of our investigation, which is an invitation to humility.

One result of 'understanding' God's incomprehensibility is, again, a reason for hope: if we are so transient in this world, which frightens us with its even more transient problems, we can only abandon ourselves to the One Who is to such a degree, that we will never comprehend Him with our limited knowledge.

The Church has always asserted that God can be known through natural reason, but this knowledge is not likely to do away with the knowledge provided by faith. This is what the First Vatican Council explains:

Hoc quoque perpetuus Ecclesiae Catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis

⁹ *Summa Theologiae*, I, 12, 7.

¹⁰ *Ibid.*, I, 12, 1.

*ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.*¹¹

Blessed Denys, after stating the incomprehensibility of God, because of His transcendent being, adds:

*And yet, on the other hand, the Good is not absolutely incommunicable to everything. By itself it generously reveals a firm, transcendent beam, granting enlightenments proportionate to each being, and thereby draws sacred minds upward to its permitted contemplation, to participation and to the state of becoming like it. [...] [Those that rightly and properly make this effort] [w]ith a love matching the illuminations granted them, they take flight, reverently, wisely, in all holiness.*¹²

This subtle Greek Father, who is St. Thomas's first Greek source, shows the entire purpose of knowing God. It does not have an epistemological relevance, but ontological: "to participation and to the state of becoming like it." One means to achieve the first is Holy Communion, while the second presupposes *sequela Christi*.

The Church, with the words of *Dei Filius*, teaches how we can know God:

*Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certe cognosci posse; "invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur" [Rm 1: 20]: attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: "Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio" [Hebr 1, 1 sq].*¹³

I will not insist on the way God is to be known from His creatures, nor on the light of glory and on the beatific vision, since they are not properly the object of this commentary.

6. Intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus

St. Thomas demonstrates the perfection of God as a consequence of the 'five ways':

*Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.*¹⁴

¹¹ *Dei Filius*, 4 [DS 3015=ND 131].

¹² Pseudo-Denys, op. cit., p. 50.

¹³ *Dei Filius*, 2 [DS 3004=ND 113].

¹⁴ *Summa Theologiae*, I, 4, 1.

Any perfection, as such, does not originate in the beneficiary, but in God, the efficient cause of everything. It follows that in God there are all perfections of things, and in a most high degree.¹⁵

The infinity of the divine Essence is in close relation with the immeasurability of God, since any *finis* would make measure possible. As God is *suum esse subsistens*, He must be infinite and perfect, as St Thomas shows.¹⁶

Fr. Ott, when he discusses the infinity of God's intellect,¹⁷ quotes a very beautiful line from the Psalms, which needs no comment: "Of His wisdom there is no measure." (*Ps* 146: 5)

Finally, it is again the Holy Writ that most deeply asserts - without the need of demonstration - the infinity of God's will: "Whatever the Lord pleased He hath done in heaven, earth, in the sea, and in all the deeps." (*Ps* 134: 6)¹⁸

Following the recurrent advice of Blessed Denys to speak about God in praise and prayer, I will conclude this commentary with a few invocations of St. Francis Borgia's Litany drawn from the *Summa* of St Thomas:

*O Summe Deus, quem nemo absque te perfecte cognoscere potest,
miserere nobis!*

Tu, qui es in te nobis ignotus, miserere nobis!

Deus perfecte, miserere nobis!

*Tu Deus, qui rerum omnium eminentissime perfectiones in te ipso
contines, miserere nobis!*

Deus infinite, miserere nobis!

¹⁵ Cf. *ibid.*, I, 4, 2.

¹⁶ Cf. *ibid.*, I, 7, 1.

¹⁷ L. Ott, *op. cit.*, p. 31.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

MARY MEDIATRIX OF ALL GRACES

Andrei GOȚIA

Rezumat. Maria mijlocitoarea tuturor harurilor. În această lucrare, autorul analizează doctrina Bisericii potrivit căreia Sf. Fecioară Maria, Maica lui Dumnezeu, este mijlocitoarea tuturor harurilor. În maniera Sf. Toma d'Aquino din *Summa Theologiae*, textul începe cu niște *Obiecții*, la care se răspunde în *Considerațiile preliminare*. Urmează o *Analiză detaliată* a învățăturii Bisericii, iar textul se încheie prin *Contribuția Bisericii din Răsărit* la conturarea catolicității acestei doctrine. Dincolo de valorificarea unor texte din Sfânta Scriptură, din scrierile Suveranilor Pontifi și ale unor Doctori ai Bisericii, lucrarea arată importanța practică a acestei învățături pentru viața de credință a fiecărui creștin.

1. Objections

'This doctrine is preposterous. How can Mary be mediatrix, since St Paul clearly states: "*Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, testimonium temporibus suis.*" (1 Tim 2: 5-6)? This is only an excess of the Marianistae. Is the title θεοτόκος (*Deipara*) not enough?'

2. Preliminary considerations

These objections, if one were to start in the manner of St. Thomas in *Summa Theologiae*, bear in themselves the basis of this doctrine, which is neither preposterous, nor excessive, since it is founded on the divine motherhood of Mary, announced by the angel, implied by St Paul when he writes "*homo Christus Iesus*", formally stated in the Nicæan-Constantinopolitan creed and developed outstandingly by St Cyril of Alexandria.¹ Furthermore, it has an important practical application for the life of faith of every believer, at it will be shown.

Pope Pius IX writes in the Apostolic Constitution *Ineffabilis Deus* (1854) the following opening lines:

God ineffable – Whose ways are mercy and truth, Whose will is omnipotence itself, and Whose wisdom «reaches from end to end mightily and orders all things sweetly» - having foreseen from all eternity the lamentable wretchedness of the entire human race which would result from the sin of Adam, decreed, by a plan hidden from centuries, to complete the first work of His goodness by a mystery yet more wondrously sublime through the incarnation of the Word.

¹ Cf. J. Neuner, J. Dupuis, eds., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, 5th rev. ed., New York 1990 [ND], p. 605, 606/1.

Adam's sin, or, better, God, the ineffable Goodness, Who did not want the crown of His creation to be deservedly lost, is the reason for our salvation, effected through two means – the Word, Who would give Himself as remission for our sins and Mary, since it was the decision of God that the Word take human flesh. One understands from this that there is a double mediation between God and men, not of the same type, different, one dependent upon the other, but two.

If Christ's mediation is more evident, Mary's depends on her Son's: inasmuch as she is θεοτόκος she is mediatrix, giving men her Son, clothed in her flesh. The Catechism defines grace as "a participation in the life of God"². Conceiving the Word in her mind and heart and then in her flesh³, she allowed men to hope for reconciliation with Life itself. It follows that Mary is the mediatrix of all graces.

The opposition to this title, when it originates in good will, is probably based on the fear not to set the mother above, or at the same level, with the Son through an honorific title. But heaven does not follow the earthly categories and one is not placed higher in the celestial hierarchy because of one's honour, but because of one's service. Actually, the word "mediator" is not so special after all: it defines one who is meant to be 'number two', offering service to 'number three' and the following, but who is definitely not 'number one'. Christ, although he was both 'number one' and 'number two' – true God and true man -, came to serve, as he clearly sets it out to His disciples:

Non ita erit inter vos, sed quicumque voluerit inter vos magnus fieri, erit vester minister; et, quicumque voluerit inter vos primus esse, erit vester servus; sicut Filius hominis non venit ministrari sed ministrare, et dare animam suam redemptionem pro multis. (Mtth 20: 26)

It is therefore no wonder that Mary fully understood this and her availability to God's plan is preceded by her service: "*Ecce ancilla Domini; fiat mihi secundum verbum tuum.*" (Lc 1: 38)

Another servant of God, who follows Mary in greatness, St John the Baptist, wonderfully presents this attitude of a *minister*: "*Illum oportet crescere, me autem minui.*" (In 3: 30)

Mediator, like any other Latin word ending in *-tor*, is the name of a masculine agent. *Mediatrix*, the feminine correspondent, is, likewise, not a title crowning passivity, but activity.⁴ *Mediatio* is therefore primarily an *officium*, a service, and its fulfillment turns it into a *honor*.

² Catechism of the Catholic Church, 1997.

³ Cf. e. g. St Augustine, *De Virg.*, 3, 31. For more sources see R. Garrigou-Lagrange, *The Mother of the Saviour and Our Interior Life*, Dublin 1993, p. 182, n. 2.

⁴ Dr. L. Ott, in his *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. in English by J. C. Bastible, tr. from the German by P. Lynch, 4th ed., Illinois 1974, p. 211, reports that Mary is called by the Fathers μεσίτης. This Greek word, only masculine, is the word used by St Paul in 1 Tim 2: 5. Its Latin correspondent is *mediator*. The Greek feminine equivalent would be μεστρίς, *mediatrix* in Latin. Using for Mary the title which is said firstly about her Son shows two things: the Virgin shares in the mediation of her Son, she is not the source of her mediation and, secondly, the Greek speaking Fathers and the Eastern Church understood

These considerations, accessible to anyone, have previously received the weight of the magisterium of the Church, as expressed by Pope John Paul II in his encyclical *Redemptoris mater* (1987):

In effect, Mary's mediation *is intimately linked with her motherhood*. It possesses a specifically maternal character, which distinguishes it from the mediation of the other creatures, who, in various and always subordinate ways, share in the one mediation of Christ, although her own mediation is also a shared mediation.⁵

The words of the Pope bring a new element in these preliminary considerations, expounding the words of St Paul: inasmuch as one follows and serves Christ, as Mary did, one becomes an active and responsible *mediator Dei*.

The Pope continues:

Mary's motherhood, completely pervaded by her spousal attitude as the "handmaid of the Lord", constitutes the first and fundamental dimension of that mediation which the Church confesses and proclaims in her regard and continually "commends to the hearts of the faithful" since the Church has great trust in her.⁶

The Holy Father presents Mary in the only light likely to give us a complete, if such a thing be possible, insight in Mary's role in the economy of Salvation: mother, bride and servant.

Saints, following their Master, are eager to serve, in this life and in eternity. Saint Thérèse illustrates this by her promise "to spend Heaven doing good upon earth".

One last quotation from the magisterium of the Church, namely the Second Vatican Council, which clarified in its Dogmatic Constitution *Lumen Gentium* the relationship between the mediation of Christ and Mary:

[...] But Mary's function as mother of human beings in no way obscures or diminishes this unique mediation of Christ, but rather shows its power. But the Blessed Virgin's salutary influence on human persons originates not in any inner necessity, but in the disposition of God. It flows forth from the superabundance of the merits of Christ, rests on His mediation, depends entirely on it and draws all its power from it.⁷

Besides showing the mother wholly dedicated to make her Son known and loved, the conciliar Fathers recall the words of Pope Pius IX quoted above, when they affirm that all mediation, be it of Christ or of Mary, was not necessary, but a gratuitous and generous proof of God's *philanthropia*.

deeply this doctrine as an active service of Mary in the steps of her Son, as it will be shown later in the paper.

⁵ *Redemptoris mater* (1987), 38 [=ND, 721c].

⁶ *Ibid.*, 39 [=ND, 722].

⁷ *Lumen Gentium*, 60 [=ND, 716c].

3. Detailed analysis

The following presentation follows closely Dr. Ott's, who divides the contents of the doctrine in two:

a) Mary gave the Redeemer, the source of all graces, and in this way she is the channel of all graces. (*Sententia certa*)

b) Since Mary's Assumption into Heaven no grace is conferred on man without her actual intercessory co-operation. (*Sententia pia et probabilis*)⁸

A. The first mediation (*in universali*) refers to Mary's earthly life, encompassed between the Annunciation and the Assumption.

St Thomas says: "At the Annunciation the concurrence of the maiden was awaited as a representative of all human nature (*loco totius humanae naturae*)."⁹

This succinct text of Doctor Angelicus makes two important points: Mary was involved as an active instrument in the incarnation and second, Mary's act was exemplary, as the New Eve.

St. Irenaeus, quoted by the conciliary Fathers in *Lumen Gentium*, 56, illustrates the first point: "[She] being obedient, became the cause of salvation for herself and for the whole human race."¹⁰

The illustration of the second point of St Thomas comes from St Bernard, who, in the fourth of his very beautiful homilies in praise of the Virgin Mother, transporting as it were his reader at the moment of the Annunciation, speaks on behalf of the entire human race:

[O]n your answer depends the comfort of the afflicted, the redemption of the captives, the deliverance of the damned; the salvation of all the sons of Adam, your whole race. Give your answer quickly, my Virgin. My lady, say this word which earth and hell and heaven itself are looking for. The very King and Lord of all, He Who has so desired your beauty, is waiting anxiously for your answer, and assent, by which he proposes to save the world.¹¹

St Pope Pius X, in his encyclical *Ad diem illum* (1904), analyses the type of union between mother and Son, showing the different levels of Mary's active cooperation in the redemption:

From the community of will and suffering between Christ and Mary she merited to become the restorer (*reparatrix*) of the world that was lost, and the dispenser (*dispensatrix*) of all the benefits which Jesus won for us by His death and at the price of His blood. We do not deny indeed that the distribution of these gifts belongs personally to Christ by a unique right. For they were won through His death alone and He alone has the power to be mediator between God and human beings. Nevertheless, on account of the union of sorrow and pain between

⁸ L. Ott, op. cit., p. 212.

⁹ *Summa Theologiae*, III, 30, 1 apud L. Ott, op. cit., p. 212.

¹⁰ *Adv. Haer.*, III, 22, 4.

¹¹ Bernard of Clairvaux, Homilies in Praise of the Blessed Virgin Mary, Homily IV, tr. by M.-B. Saïd, introd. by Ch. Waddell, Michigan 1993, p. 53.

mother and Son, of which we have spoken, it has been given to the august Virgin to be the most powerful mediator (*mediatrix*) and advocate (*conciatrix*) for the whole world with her only begotten Son [...]. Since she stands above all others in sanctity and in union with Christ, and was drawn by Christ into the work of our salvation, she merits for us by equity (*de congruo*), as it is said, what Christ merited by right (*de condigno*), and she is the primary minister in the distribution of the divine graces.¹²

'Will and suffering', 'sorrow and pain' are, in a nutshell, defining for the Annunciation, the presentation in the temple and the prophecy of Simeon, and for her presence at the Crucifixion.

Venerable Pope Pius XII, in his encyclical *Mystici corporis* (1943), explaining the double motherhood of Mary, adds a new element:

Thus she who, according to the flesh, was the mother of our Head, through the added title of pain and glory became, according to the Spirit, the mother of all His members.¹³

The Second Vatican Council later transfers the accent from the sensitivity of the Virgin to her attitude manifesting the Christian virtues:

Thus, in a wholly singular way, she cooperated by her obedience, faith, hope and burning charity in the work of the Saviour in restoring supernatural life to souls. For this reason she is a mother to us in the order of grace.¹⁴

Pope John Paul II describes a growth in the faith of Mary, a continuous deepening of a new dimension of motherhood, illustrated publicly at Cana in *Mary's solicitude for human beings*, her coming to them in the wide variety of their wants and needs. [...] *She puts herself "in the middle", that is to say she acts as a mediatrix not as an outsider, but in her position as mother.*¹⁵

The Holy Father continues explaining the climax in the maturity of faith in the Mother of God and of men:

[T]his "new motherhood of Mary", generated by faith, is *the fruit of the "new" love* which came to definitive maturity in her at the foot of the Cross, through her sharing in the redemptive love of her Son.¹⁶

One underlying statement, especially of the modern magisterium as presented here, is that Mary, before becoming "*alma Redemptoris nostri socia*"¹⁷,

¹² Cf. ND 712; the same community of suffering is mentioned, many decades later, by Pope John Paul II in his Apostolic Letter *Salvifici doloris* (1984), 25.

¹³ *Mystici corporis*, 110.

¹⁴ *Lumen gentium*, 61 [=ND, 716d].

¹⁵ Encyclical Letter *Redemptoris mater* (1987), 21.

¹⁶ *Ibid.*, 23.

was the first beneficiary of the redemption in a preservative way, as demonstrated by Duns Scotus and defined by Pope Pius IX in the Apostolic Constitution *Ineffabilis Deus* (1854).

B. The second mediation (*in speciali*) refers to Mary's active co-operation in the subjective redemption after her Assumption. It is, after Christ's, the highest degree of *communio sanctorum*:

She participates in the distribution of grace by her maternal intercession which is far inferior in efficacy to that of the intercessory prayer of Christ, the High Priest, but surpasses far the intercessory prayer of all the other saints.¹⁸

Pope Leo XIII, in the encyclical *Octobri mense* (1891)¹⁹, states that just as Christ is the only means to get to the Father, so Mary is the only door to her Son.

The conciliar Fathers of Vatican II explain the continuation of Mary's role as mother:

“Mary's motherhood in the economy of grace continues without interruption, from the moment of the consent – which she gave at the Annunciation and maintained unwaveringly under the Cross – until the eternal fulfillment of all the elect. [...] [S]he continues to obtain by her constant intercession the graces we need for eternal salvation. [...] That is why the Blessed Mother is invoked in the Church under the titles of Advocate, Auxiliatrix, Helper, Mediatrix.”²⁰

If saints like St Thérèse promised to “spend Heaven doing good upon earth”, how much more is this true about the mother of the Saviour?

Christ entrusted us to the Holy Spirit the Paraclete (cf. Jn 14: 16) and to the Virgin (cf. Jn 19: 26) because He does not stop loving us. Since He is immutable, and out of love for us He redeemed us in His blood, he continues His redemptive work pleading to us, through the subjective redemption, to accept Him. And our main helper, along with the Holy Spirit, Who prays for us with innumerable sighs (cf. Rm 8: 26), is the Virgin, mediatrix of all graces.

4. The catholicity of the doctrine through the testimony of the Eastern church

The Eastern Fathers, through their writings, show the catholicity of this doctrine, especially St John Damascene. In his first Homily on the Dormition of Mary, he writes:

[Y]ou too, the ever-flowing fountain of true light, the inexhaustible treasure of life itself, the abundant spring of blessing, the cause and

¹⁷ Ven. Pope Pius XII, Apostolic Constitution *Munificentissimus Deus* (1950), apud L. Ott, op. cit., p. 213.

¹⁸ L. Ott, loc. cit.

¹⁹ Cf. ND, 710.

²⁰ *Lumen gentium*, 62 [=ND, 717].

MARY MEDIATRIX OF ALL GRACES

sponsor for us of all good things, even if your body is hidden for a short space of time in death, still you pour forth light for us in a generous and endless stream: immortal life, unceasing, pure and inexhaustible waves of true blessedness, rivers of grace, springs of healing, blessings without end.²¹

This extraordinary piece of poetry present, with the power of poetry which surpasses the power of rational demonstration, the contents of the doctrine: 'light, life, blessings, grace, healing' are not only describing the first mediation, that of giving birth to the Word incarnated, but also the second mediation, from heaven, exercised unceasingly, like an 'ever-flowing fountain'.

The Akathist of the Mother of God, probably composed in the sixth century, offers a very beautiful illustration of the doctrine too. Beyond the theological richness of this prayer, one can come now to the practical value of this doctrine, which assures us that the Mother of God is our mother too and that she is our most powerful advocate with Christ:

"Hail, O Redemption of the tears of Eve! (1st chant)

Hail, O You who showed forth Christ the Lord, the lover of mankind!
(9th chant)

Hail, O Woman full of grace! (end of the Akathist)

Hail, O Brigde leading earthly ones to heaven! (3rd chant)

Hail, Expiation of the whole universe! (5th chant)

Hail, O You Trust of mortals before God! (5th chant)

Hail, O Key to the door of Paradise! (7th chant)

Hail, O Rock who quenched those who thirst for life! (11th chant)

Hail, O Dispenser of God's bounties! (19th chant)

Hail, Holy Vessel overflowing with joy! (21st chant)

Hail, Inexhaustible Treasure of Life! (23rd chant)

Hail, O Salvation of my soul! (23rd chant)

²¹ On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies, tr. and introd. by B. E. Daley, S. J., New York 1998, p. 195; a similar mention is found in St John Damascene's second Homily, p. 210, 220.

TEXTUL NOULUI TESTAMENT ȘI CRITICA TEXTUALĂ

Sorin MARȚIAN

Résumé. Le texte du Nouveau Testament et la critique textuelle. Le propos de cet article est d'offrir au lecteur quelques informations sur les origines du texte du Nouveau Testament et sur sa transmission. Notre but n'est pas celui de prolonger la recherche, mais de donner une idée du travail des textualistes. Pour nous initier à la critique textuelle du Nouveau Testament il est important de consulter une bibliographie spécialisée qui contienne des indications sur le matériel et les conditions de l'écriture, la langue (le grec biblique, la *koinè*), les manuscrits (plus de cinq milles) et les plus importantes éditions critiques du Nouveau Testament (les éditions anciennes et celles modernes, courantes).

Nous allons comprendre que la critique textuelle du Nouveau Testament a pour objectif de classer les nombreuses variantes trouvées dans la tradition manuscrite et de choisir parmi elles celles qui ont chance de représenter la leçon originale. Pendant longtemps on a cherché à retrouver le texte d'origine. Plus modestement, aujourd'hui, la critique textuelle met en évidence l'existence de plusieurs ancêtres dès l'origine, dont les descendants conservent et transmettent jusqu' à nous une grande richesse de traditions historiques et théologiques.

Prezentul articol își propune să-l introducă pe cititor în domeniul criticii textuale neotestamentare, oferindu-i câteva informații privitoare la limba în care au fost redactate cărțile Noului Testament, la manuscrisele biblice și originea lor, la modul și forma în care acestea ni s-au transmis până astăzi. Vom observa care sunt etapele cercetării urmate de critica textuală și cum s-a ajuns la elaborarea edițiilor critice ale Noului Testament care folosesc un text grec standardizat. Abordarea temei propuse va fi una de ordin general, fără a intra în detalii tehnice deosebite.

Textul Noului Testament a fost scris în limba greacă. Este greaca « koine dialektos », adică limba care s-a vorbit în bazinul mediteranean, începând cu perioada lui Alexandru cel Mare (sec. IV î.d.Cr.) și până prin anul 500 d.Cr.¹ Această limbă greacă biblică poartă amprenta mentalității semitice și a fost influențată de ebraică/arameană, căci autorii Noului Testament sunt evrei a căror limbă maternă era probabil arameana (în afară de Sf. Luca)². Ei foloseau ebraica în cultul sinagogal (și în general în mediul religios). Limba greacă biblică este diferită de cea clasică. Morfologia este simplificată și deformată, sintaxa e adeseori neregulată, iar vocabularul a evoluat tocmai datorită influenței limbii ebraice³.

Textul celor 27 de cărți ce compun Noul Testament ne este cunoscut prin intermediul unui număr foarte mare de manuscrise, redactate în diferite limbi și păstrate la ora actuală în biblioteci răspândite pe întreg cuprinsul pământului. Din

¹ Vezi Léon-Dufour 1996, p. 286.

² Harrington 1971, p.127.

³ Cullmann 1993, p. 13.

toate aceste manuscrise, nici unul nu este autograf : nu sunt decât copii sau copiile copiilor manuscriselor redactate cândva chiar de mâna autorului lor sau sub dictarea sa⁴. Deci, nu avem nici un text original al Noului Testament, ci numai copii. Este firesc. Toate textele Antichității greco-romane se găsesc în aceeași situație. Cele mai vechi manuscrise din opera lui Platon (428-347 î.d.Cr.) datează din secolul IX d.Cr. Într-o situație ceva mai bună se găsește opera lui Vergiliu (70-19 î.d.Cr.), din care manuscrisul cel mai vechi datează din secolul VI d.Cr.⁵. Față de aceste texte și multe altele, situația documentelor biblice este însă excepțională atât în ce privește numărul manuscriselor, cât și în ce privește calitatea lor. Nici o operă a Antichității nu ni s-a păstrat în manuscrise atât de numeroase și, în cazul Noului Testament, atât de apropiate de original.

Manuscrisele Noului Testament sunt papirusuri (confeționate din fibrele unei plante asemănătoare cu trestia și care se găsește în delta Nilului) sau pergamente (din piele de capră, oaie sau vițel ; pergamentele – din grecescul « pergamenos » – își trag numele de la orașul Pergamon din Asia Mică). Ele puteau fi întâlnite sub forma unor suluri sau, cel mai adesea, sub formă de « codex » (foi legate așa cum sunt cărțile noastre moderne)⁶. Pergamentul putea fi refolosit după ce a fost șters primul text. Un pergament astfel rescris poartă numele de « palimpsest », din grecescul « palim » = « din nou » și « psao » = « a răzui », « a șterge ». Primul text (cel vechi deci) este de obicei cel mai important. Poate fi făcut să reparaă printr-un procedeu chimic și fotografic⁷.

Hârtia, apărută în China, a fost introdusă în secolul VIII în Europa, dar, până la apariția tiparului (Johannes Gensfleisch Gutenberg – spre 1440), se va folosi pergamentul pentru scrierea textului sacru⁸.

Până în secolul IX, textele Noului Testament sunt scrise cu litere majuscule (sau unciale, de la latinescul « uncia », adică uncie, a douăsprezecea parte dintr-un « picior » - mărimea pe care o avea litera) fără spații libere între ele, fără spații libere între cuvinte sau fraze. Mai apoi, se vor folosi și literele minuscule (mai mici și adesea legate între ele). Această scriere greacă nota accentele și separa cuvintele. Ea se va răspândi peste tot și va fi folosită și după apariția tiparului⁹.

Toate cărțile Noului Testament, fără excepție, au fost scrise în greacă și există, în această limbă, mai mult de 5000 de manuscrise din care cele mai vechi sunt redactate pe papirus și celelalte pe pergament. Nu se păstrează pe papirus decât părțile, adesea mici, din Noul Testament. Printre acestea, amintim următoarele¹⁰:

- **P 45** : sec. III *Papirusul Chester Beatty* : 30 de foi (din 220) conținând cele 4 Evanghelii și Faptele Apostolilor.
- **P 46** : sec.III *Papirusul Chester Beatty* : fragmente din 10 Epistole ale Sf.Paul.

⁴ Vezi T.O.B. 1989, p. 24.

⁵ Dupont-Roc – Mercier 1997, p. 5.

⁶ Vezi Charpentier 1999, p. 126.

⁷ Harrington 1971, p. 130.

⁸ Ibidem.

⁹ Vezi Dupont-Roc – Mercier 1997, p. 13.

¹⁰ Ibidem, p. 49.

- **P 52** : înainte de anul 150 (spre 125), provenind din Egipt , *Papirusul Rylands* (păstrat la *J. Rylands Library*, Manchester) : conține, recto-verso, începutul și sfârșitul versetelor 18,31-33 și 37-38 din Evanghelia după Ioan. **Este cel mai vechi text al Noului Testament pe care îl avem.**
- **P 66** : spre 200 *Papirusul Bodmer II* : conține In 1-21 cu lacune.
- **P 75** : spre 200 *Papirusul Bodmer XIV* : conține Lc 3-24 ; *Papirusul Bodmer XV* : In 1-15.

Există astăzi aproximativ 250 de manuscrise unciale pe pergament. Ele sunt datate din sec. IV până în sec. X sau XI și sunt notate în general printr-o literă mare (latină apoi greacă, în afară de primul, care este notat cu litera « alef » din alfabetul ebraic). Iată cele mai importante manuscrise pe pergament¹¹ :

- **Alef 01** : *Codex Sinaiticus* : datează de la mijlocul sec. IV. El a fost descoperit de către savantul german Constantin von Tischendorf (1815-1874) la mănăstirea Sf. Caterina de pe Muntele Sinai. Conține aproape jumătate din Vechiul Testament și Noul Testament în întregime. Sunt adăugate chiar epistola lui Barnaba și o parte din « Păstorul lui Hermas », opere care nu vor fi reținute în canonul definitiv al Noului Testament. Se păstrează astăzi la British Museum din Londra.
- **A 02** : *Codex Alexandrinus* : datează din sec. V. Copiat în Egipt și proprietate a patriarhatului din Alexandria, el a fost adus la Londra în 1628 și este păstrat la British Library. Conține Vechiul și Noul Testament , însă cu mari lacune.
- **B 03** : *Codex Vaticanus* : datează din sec. IV. Va intra în Biblioteca Vaticanului între 1475 și 1481. Unul din cele mai prețioase unciale. Conține Biblia completă cu câteva lacune. Cuprinde Noul Testament fără Epistola către evrei 9,14-13,25, 1 și 2 Timotei, Tit și Filemon, Apocalipsa.
- **C 04** : *Codex Ephraemi rescriptus* (palimpsest) : datează din sec. V. A fost acoperit în secolul XII cu textul a 38 de tratate ale Sf. Efreem Sirul. Conține doar două treimi din Noul Testament. Se păstrează astăzi la Biblioteca Națională din Paris.
- **D 05** : *Codex Bezae Cantabrigiensis* : datează din secolul V. Începând cu sec. IX se va păstra la Lyon, iar în 1562 hughenotii îl vor dona lui Theodore de Beze, discipol al lui Calvin. De Beze îl va oferi Universității din Cambridge, unde se păstrează și azi. Conține Noul Testament, dar cu lacune.

Dintre manuscrisele grecești enumerate mai sus, cele mai vechi, care conțin o mare parte din Noul Testament sau Noul Testament în întregime, sunt *Codex Vaticanus* și *Codex Sinaiticus*.

Alături de manuscrisele citate pînă acum mai putem aminti și manuscrisele Noului Testament redactate cu minuscule. Se cunosc în clipa de față 2800, cele mai vechi datînd din secolul IX. Edițiile critice le desemnează cu cifre arabe¹². Nu vom uita lecționarele, adică manuscrise conținînd fragmente din Noul Testament, care erau citite în cadrul Liturghiei. În număr de aproape 2000 de exemplare, unele sunt destul de vechi (sec. VI). Prin faptul că au putut păstra vechi variante de text, ele sunt utile studiului Noului Testament.

¹¹ Ibidem, p. 49-51. Mai vezi și Harrington 1971, p. 131-132.

¹² Dupont-Roc – Mercier 1997, p. 51.

Toate copiile Noului Testament pe care le avem prezintă anumite diferențe între ele, de importanță inegală. Astfel, unele nu privesc decât detaliile gramaticale, vocabularul sau ordinea cuvintelor, altele sunt ceva mai serioase: este vorba de divergențe care apar între manuscrise și care afectează sensul unor pasaje întregi¹³. Originea acestor divergențe este ușor de descoperit. Textul Noului Testament a fost copiat de-a lungul multor secole și recopiat de către scribi, mai mult sau mai puțin competenți dintre care nici unul nu a fost ferit de greșeli, de tot felul, greșeli ce aduc orice copie, oricât ar fi ea de îngrijită, în situația de a nu fi niciodată perfect conformă modelului său.

Mai adăugăm faptul că unii scribi, îndemnați de cele mai bune intenții, au corectat câteodată pasaje din modelul lor care, după propria opinie, păreau să prezinte fie greșeli, fie o lipsă de precizie teologică. Ei au introdus astfel variante inedite în text, aproape întotdeauna greșite¹⁴. Putem adăuga, în fine, că uzul liturgic al unor pericope neotestamentare a provocat adesea o alunecare înspre tentația de a înfrumuseța textul cu elemente liturgice sau cu armonizări favorizate de recitarea orală.

Rezultă astfel că, în cursul secolelor, transformările introduse de scribi s-au multiplicat, textul ajungând să aibă în epoca apariției tiparului numeroase deformări, care se concretizează prin prezența unui număr considerabil de variante. Evaluarea acestor variante este uneori destul de dificilă.

Unul dintre cele mai pretențioase domenii, care cer o calificare deosebită și un volum enorm de muncă, este cel al criticii textuale. Scopul ideal urmărit de această disciplină este de a reconstitui, plecând de la toate documentele divergente pe care le avem, un text al Noului Testament, având cele mai multe șanse posibile de a se apropia de textul original. Este în afara oricărei discuții posibilitatea de a se ajunge la însuși textul original¹⁵. Mult timp s-au depus eforturi deosebite pentru regăsirea textului biblic original. Astăzi, cu o mai mare modestie, critica textuală descoperă de fapt un pluralism textual: existența mai multor variante vechi, ale căror copii transmit până la noi o mare bogăție de tradiții istorice și teologice.

Prima activitate a criticii textuale constă în a lua în considerare toate mărturiile (copiile anterioare apariției tiparului, care permit stabilirea unui text) existente ale textului. Trebuie inventariate și clasate toate documentele care reproduc, total sau parțial, textul Noului Testament. Aici intră nu numai manuscrisele redactate în greacă, ci toate cele care conțin traduceri ale Noului Testament în limbile folosite de creștinii primelor secole (este vorba de latină, siriană și coptă). În anumite cazuri, aceste traduceri au fost realizate plecând de la originale grecești anterioare lui *Vaticanus* sau *Sinaiticus*¹⁶. Ele sunt mărturii ale unui text mai vechi decât cel la care putem ajunge prin intermediul celor mai vechi manuscrise grecești. În măsura în care substratul lor grec poate fi în mod precis reconstituit, vechile traduceri joacă un rol important în stabilirea textului Noului Testament.

În plus, critica textuală încearcă să profite de marea masă de citate din Noul Testament pe care le întâlnim în operele primilor Părinți ai Bisericii. Avantajul

¹³ Vezi T.O.B. 1989, p. 25.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

incontestabil al acestor citate este faptul că ele ne permit adesea să ajungem până la stadiul unui text anterior celui pe care îl transmit cele mai vechi versiuni (și deci și mai în profunzime față de cât ne permiteau să ajungem cele mai vechi manuscrise grecești). De altfel, este ușor să determinăm data și originea geografică ale acestor citate, având astfel un mijloc comod de a ne face o idee despre textul neotestamentar folosit într-o epocă precisă într-un sector sau altul din Biserică. Aceste citate trebuie totuși folosite cu precauție. Atunci când un citat al unui Părinte al Bisericii diferă de textul Noului Testament folosit în țara în care trăia, diferența nu reprezintă în mod automat o variantă autentică, o mărturie a unui manuscris pe care nu-l cunoaștem, ci se poate datora citării textului din memorie¹⁷.

De îndată ce a fost inventariată și analizată masa de documente care cuprind manuscrisele grecești, vechile traduceri și citatele patristice, critica textuală încearcă să le așeze în ordine pentru a le putea utiliza cât mai bine cu scopul de a se apropia atât cât este posibil de textul original. Astfel, specialiștii au constatat că anumite variante sunt reproduse într-o serie întreagă de manuscrise foarte diferite ca dată și proveniență. Se putea deci presupune că aceste manuscrise derivă dintr-un model comun¹⁸. Pe această bază s-au stabilit mai multe familii de texte. Cu alte cuvinte, critica poate să se bazeze astăzi nu pe o masă de copii individuale, ci pe grupe de copii care reprezintă fiecare un tip de text, a cărui origine poate fi datată și localizată cu mai multă sau mai puțină certitudine.

Principalele tipuri de texte puse în evidență de critică sunt următoarele :

- un text numit « antiohian » sau « sirian » datorită locului de origine (Antiohia), datat în jurul anului 300. Este atestat de imensa majoritate a manuscriselor grecești, mai ales cele mai recente, căci a devenit destul de repede textul cel mai utilizat în lumea bizantină. De aceea, mai este numit « bizantin » sau « koine ekdosis » (ediția comună). El vădește eleganță și claritate, armonizează pasaje mai mult sau mai puțin paralele și amestecă variantele unui aceluiași pasaj. Din punctul de vedere al criticii textuale, calitatea textului « antiohian » este mediocră. Din păcate, plecând de la variante tardive ale acestui text, au fost realizate primele ediții tipărite ale Noului Testament al căror text avea să se impună pe durata a mai mult de trei secole, ca și « textus receptus » sau textul Noului Testament acceptat de toți¹⁹.
- un text numit « alexandrin » sau « egiptean ». Este din Egipt, mai precis din Alexandria, fiind reprezentat în primul rând de *Vaticanus* și *Sinaiticus*. Datează din jurul anului 300 sau chiar de mai înainte. Îl numim adesea textul « neutru », căci nu pare a fi produsul unei revizuirii, cu adevărat sistematică și tendențioasă. El are o înaltă valoare critică, pentru că la originea sa stă o tradiție manuscrisă fidelă sau o restaurare textuală de calitate (specifică lumii alexandrine)²⁰. Începând cu a doua jumătate a secolului XIX, edițiile Noului Testament urmează acest tip de text, care nu trebuie totuși să fie considerat o copie infailibilă.

¹⁷ Vezi Cullmann 1993, p. 18.

¹⁸ Ibidem, p.19.

¹⁹ T.O.B. 1989, p. 26.

²⁰ Ibidem, p. 27.

- un text numit « occidental ». Această denumire, datând din secolul XVIII, s-a dovedit a fi cel puțin în parte inexactă. El provine de fapt din regiunea Antiohiei, de unde se va răspândi înainte de secolul III în toată creștinătatea. Vechile versiuni latine ale Noului Testament și câteva manuscrise greco-latine, cum este *Codex Bezae* de exemplu, atestă larga utilizare a acestui tip de text în Occident (dar este clar că a existat și în Orient). În multe cazuri, acest text « occidental » se prezintă ca și forma cea mai veche și universal atestată a Noului Testament, fapt ce se vedește în tendința pronunțată de a oferi explicații, precizări, parafraze și armonizări ce se îndepărtează în general de textul original. În mai multe cazuri însă, variantele sale vechi, mai ales când sunt scurte, sunt totuși demne de a fi luate în considerare²¹.

Aceste mari familii de manuscrise nu sunt singurele pe care le putem identifica. Există de asemenea forme intermediare între tipurile cele mai pronunțate care au fost deja menționate.

Alături de critica verbală, cea care descoperă cum s-a transformat în timp textul Noului Testament, mai amintim două tipuri de operațiuni critice, fiecare cu metoda ei de lucru : critica externă și critica internă. Critica externă este cea care se ocupă cu compararea caracteristicilor (calităților) diferitelor copii ale Noului Testament : numărul lor, vechimea și originea lor. Această comparare încearcă să evalueze fiabilitatea unei lecțiuni-variantă²². Critica internă dorește să evalueze diferitele variante bazându-se pe criterii de stil, coerență și chiar autenticitate doctrinară pentru a elimina modificările secundare și a propune textul cel mai aproape posibil de origine.

Evaluarea variantelor textului Noului Testament, așa cum este făcută de critica internă, reprezintă o chestiune delicată, unul dintre principiile directoare ale acestei aprecieri fiind așa-numitul *lectio difficilior*, adică principiul variantei celei mai dificile, explicat, printre alții, și de O. Cullmann : « între două variante ale unui text unic, varianta cea mai greu de admis, fie datorită formei sale gramaticale, fie datorită ideilor pe care le exprimă, are șanse să fie cea autentică, întrucât corecțiile copiștilor vizau întotdeauna eliminarea ori reducerea elementelor incompreensibile, suspecte sau șocante din text »²³. Acestui principiu i se adaugă un altul, și anume *lectio brevior potior*, adică « varianta scurtă este cea mai bună ». Mai exact, ținând cont de faptul că scribii aveau tendința de a preciza, explicita și înflori textul biblic pentru a fi mai ușor de înțeles, o variantă scurtă are adesea șansa de a fi mai veche și mai apropiată de original²⁴. Principiile *lectio difficilior* și *lectio brevior potior* sunt doar niște linii directoare. Ele nu pot fi aplicate textului ca o teoremă matematică²⁵.

Manualele de specialitate mai amintesc alte două principii : *potior lectio difformis a loco parallelo* și *potior lectio quae alias explicat*²⁶. *Potior lectio difformis a loco parallelo* vrea să spună că trebuie să preferăm varianta de text diferită, găsită într-un loc paralel. Acest criteriu dorește să scoată la iveală armonizările prezente în

²¹ Ibidem.

²² Vezi Dupont-Roc – Mercier 1997, p. 18.

²³ Cullmann 1993, p. 15.

²⁴ Dupont-Roc – Mercier 1997, p. 23.

²⁵ Vezi Cazelles 1970, p.130.

²⁶ Dupont-Roc – Mercier 1997, p. 23.

unele variante ale textului Evangheliilor sinoptice. *Potior lectio quae alias explicat* vrea să sugereze faptul că trebuie preferată varianta de text care le explică pe celelalte. După părerea textualiștilor (dintre care îl amintim pe renumitul L. Vaganay), acest ultim criteriu este cu adevărat cel mai important pentru critica internă, înglobându-le pe cele precedente. Aplicat textului biblic, el urmărește regăsirea variantei-izvor care le explică cel mai bine pe toate celelalte.

Rezultatele obținute de 150 de ani de critică textuală a Noului Testament sunt remarcabile. Textul său poate fi considerat actualmente ca și bine stabilit. El nu va mai fi pus în discuție decât dacă se vor descoperi noi documente. Aceste rezultate au făcut posibile extraordinarele progrese pe care le putem constata comparând edițiile moderne ale Noului Testament cu cele care fuseseră realizate între 1520 și 1850, înainte de folosirea și aplicarea riguroasă a regulilor criticii textuale. Totuși, nu ar fi lipsită de interes trecerea sumară în revistă a edițiilor vechi mai importante.

Printre primele cărți apărute în tipografia se numără și Noul Testament. Primele ediții critice ale Noului Testament în limba greacă apar în perioada Renașterii. Amintim în primul rând ediția *Poliglotă din Alcalá*, opera cardinalului Francisco Ximenes de Cisneros, arhiepiscop de Toledo (1436-1517). Ea a fost tipărită după moartea cardinalului (prin 1520), deși era terminată încă din 1517. Poliglota din Alcalá (Complutensis) este numită așa după orașul Complutum (Alcalá) din Spania, unde a fost tipărită. Este o ediție critică a Noului Testament grecesc²⁷. Textul Bibliei complutene este împărțit în două coloane : coloana din stânga cuprinde tipărit textul grecesc, iar cea din dreapta o traducere latină care prezintă unele diferențe față de textul grecesc²⁸.

În 1516, Erasmus din Rotterdam (1464-1536) publică un text al Noului Testament având ca punct de plecare doar șase manuscrise tardive. Lucrarea a fost redactată în grabă și calitatea ei, după părerea specialiștilor, este slabă. Tipograful Robert Estienne (1503-1559) revizuieste ediția lui Erasmus folosindu-se de ediția Alcalá. El va publica, împreună cu fiul său Henri (1528-1578), patru ediții ale Noului Testament grecesc, în 1546, 1549, 1550, 1551²⁹. O dată cu această ultimă ediție (cea din 1551), apare pentru prima dată împărțirea capitolelor în versete. Acest text, defectuos și de slabă calitate (reluat și retipărit de Theodore de Beze, 1519-1605), a stat la baza tuturor edițiilor tipărite după secolul XVI. Cunoscând multe reeditări, el se va utiliza până la sfârșitul secolului XIX, cu titlul pretențios de *textus receptus*, adică textul primit și acceptat de toți.

Odată cu apariția lucrărilor savantului german J.J. Griesbach (1745-1812) se pun bazele criticii textuale ca știință³⁰. În 1859, Constantin von Tischendorf (1815-1874) descoperă manuscrisul *Sinaiticus* și publică manuscrisul *Vaticanus*. Aceste două manuscrise stau la baza textului actual al bibliilor noastre. Opera considerabilă a doi oameni de știință englezi, B.F. Westcott (1825-1901) și F.J.A. Hort (1828-1892), va oferi fundamentele moderne ale criticii textuale din secolul XX. Perfecționând metodele critice ale predecesorilor lor, ei le vor aplica noilor

²⁷ Ibidem, p. 47 ; 55.

²⁸ Tofană 1997, p. 148.

²⁹ Cullmann 1993, p. 22.

³⁰ Dupont-Roc – Mercier 1997, p. 56.

manuscrise descoperite și vor distinge principalele tipuri de texte (familii) ale Noului Testament, amintite mai sus.

Textul Noului Testament editat în mod curent astăzi (sau «textul standard») este singurul care apare sub egida United Bible Societies și a serviciilor corespondente din Biserica Catolică. Textul critic al Noului Testament îngrijit de Eberhard Nestle (1851-1913), apărut în 1898, reluat și modificat de fiul său Erwin Nestle și G.D.Kilpatrick, a fost reeditat de Kurt Aland (a 21- a ediție în 1952). Această ediție *Novum Testamentum Graece* este cunoscută sub numele Nestle-Aland (a 27- a ediție în 1993)³¹.

Începând cu 1963, un comitet internațional, format din K. Aland, M. Black, B.-M. Metzger, A. Wikgren, apoi C. M. Martini, a pregătit o ediție revizuită a textului lui Nestle, care a fost tipărită în 1966 de către United Bible Societies. Această ediție, al cărei text grec este identic celui al lui Nestle-Aland începând cu 1979, este cunoscută de acum înainte cu numele *Greek New Testament* (GNT)(a 4-a ediție în 1994). Aparatele critice ale ultimelor ediții sunt deosebit de bogate, facilitând folosirea textului grec standardizat al Noului Testament. Cu toate acestea, trebuie să ne ferim de un nou dogmatism care ar impune acest text ca singurul canonic. Membrii comitetului internațional, chiar dacă sunt savanți eminenți, nu sunt totuși autori inspirați. Munca pe care ei o depun pentru a îmbunătăți aparatul critic arată clar dorința lor de a pune la dispoziția cititorului lecțiunile- variante și de a lăsa textului un caracter deschis. Oricând acesta poate fi revizuit. Edițiile curente Nestle-Aland și GNT sunt considerate până la ora actuală cele mai bune.

Abrevieri și bibliografie

Cazelles 1970	H. Cazelles, <i>Ecriture, Parole et Esprit ou trois aspects de l'herméneutique biblique</i> , Paris, 1970.
Charpentier 1999	E. Charpentier, <i>Să citim Noul Testament</i> , București, 1999.
Cullmann 1993	O.Cullmann, <i>Noul Testament</i> , București, 1993.
Dupont-Roc – Mercier 1997	R. Dupont -Roc, P. Mercier, <i>Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle</i> (Cahiers Evangile nr. 102), Paris, 1997.
Harrington 1971	W. Harrington, <i>Nouvelle introduction à la Bible</i> , Paris, 1971.
Léon-Dufour 1996	X. Léon-Dufour, <i>Dictionnaire du Nouveau Testament</i> , Paris, 1996.
T.O.B. 1989	<i>Nouveau Testament - Traduction Oecuménique de la Bible</i> , Paris, 1989.
Tofană 1997	S.Tofană, <i>Introducere în studiul Noului Testament</i> , vol. I, Text și canon. Epoca Noului Testament, Cluj-Napoca, 1997.

³¹ Ibidem, p. 9.

IMPLICAȚIILE METODEI ÎNVĂȚĂRII ÎN CATEHEZĂ. RELAȚIA DE COMUNICARE ÎNTRE PROTAGONIȘTII ACTULUI CATEHETIC

Nicoleta MARȚIAN

Résumé. Les implications de la méthode d'apprentissage en catéchèse. La relation de communication entre les protagonistes de l'acte catéchétique. La catéchèse est un enseignement qui expose, explique, fait comprendre, développe le message chrétien. Le propos de cette réflexion est celui de percevoir la manière dont les nouvelles acquisitions pédagogiques ouvrent de nouvelles perspectives pour la catéchèse.

La communication dans la catéchèse est un aspect qui touche la dimension intime, personnelle de chaque catéchisé. C'est pourquoi la rencontre catéchétique doit être plus qu'une information ou instruction. La catéchèse doit s'appuyer sur les méthodes d'interaction et de communication et l'existence d'une communication authentique en catéchèse suppose l'utilisation des méthodes spécifiques parmi lesquelles la méthode d'apprentissage est la plus pertinente.

Cateheza este un învățământ care expune, explică, predă, face să se înțeleagă, dezvoltă mesajul creștin. Este un discurs metodic care se pliază legilor învățării. Cateheza trebuie să urmeze o ordine didactică proprie cu etape succesive și cu metode alese în funcție de obiectivele precizate. În acest sens cateheza este necesar să profite de aportul științelor pedagogice contemporane, integrând în demersul său descoperirile acestora și arta de a învăța. Dar în același timp va ține întotdeauna cont de pedagogia divină adică, diferitele metode aplicate în cateheză vor respecta maniera proprie în care Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat și continuă să se înscrie în sfera comunicării umane. În cateheză, interacțiunea diverselor curente pedagogice a provocat uneori rezistență. Cu timpul s-a constatat că pentru a prezenta cât mai clar conținutul credinței este nevoie de un parcurs pedagogic și de metode adecvate¹.

Obiectul prelegerii de față este acela de a vedea în ce manieră problematica și noile achiziții ale recentelor cercetări pedagogice deschid noi perspective pentru cateheză și pentru predarea religiei. Principiul pe care-l vom adopta este cel potrivit căruia profesorul de religie/ catehetul, ca și oricare alt profesor, exercită meseria de învățător și, potrivit acestui titlu, trebuie să exceleze în arta de a învăța folosind limbaje adecvate, metode și tehnici conforme cerințelor pedagogice.

O primă idee ce se degajă ar fi următoarea: într-o relație educativă, ceea ce este important nu sunt în primul rând motivațiile subiecților ci metodele de predare. Desigur că elementele de ordin psihologic, sociologic sau instituțional sunt de luat în seamă, dar înainte de toate trebuie avut în vedere aspectul didactic, metoda folosită. Fiecare metodă exprimă un tip determinat de relații umane, de comunicări. Tocmai de aceea problema comunicării în cateheză este foarte importantă, catehetul trebuind să

¹ A. Fossion, Recherches pédagogiques contemporaines et enseignement religieux, Bruxelles, Lumen Vitae, curs litografiat, 1996/1997, p. 1

știe să trezească elevilor dimensiunea religioasă favorizând schimbul de opinii, dialogul și colaborarea între aceștia.

Comunicarea în cateheză este un aspect ce atinge dimensiunea intimă, personală, ascunsă a fiecărui participant sau elev. O structură comunicativă presupune un feed-back, o anumită reciprocitate. Întâlnirea catehetică trebuie să fie ceva mai mult decât o simplă informare sau o instruire. Cateheza trebuie să se sprijine pe metode de interacțiune și de comunicare într-un continuu du-te-vino între profesor și elev. Acest fapt exclude învățământul de tip frontal: pe de o parte profesorul care deține toate cunoștințele, iar pe de altă parte elevii atenți la el pentru a asculta și a înregistra tot ce spune. Acest învățământ de sus în jos, într-un sens unic, se ghidează după principiul potrivit căruia credința este un “sac plin de dogme” pe care elevul trebuie să le asimileze pentru a cunoaște adevărul.

Existența unei comunicări autentice în cateheză presupune folosirea unor metode specifice. O metodă pedagogică poate fi definită ca “modul de a gestiona, într-un cadru dat, relațiile dintre profesor, elevi și conținutul de predat”². Omiterea unuia dintre aceste trei elemente sau accentuarea unuia în defavoarea celorlalte duce la derivate pedagogice.

O primă derivă pedagogică se produce atunci când există o accentuare excesivă asupra catehetului. Aceasta dă naștere unei tendințe demiurgice, adică maestrul crede în puterea absolută a cuvântului său și în maleabilitatea completă a spiritului elevilor, unica sa preocupare fiind calitatea formală a unei prestații în care conținutul nu este decât pretextul iar auditorii sunt simpli receptori manipulați sau magnetizați³. Logica educativă a acestei metode este cursul magistral. Relația catehet-destinatari este frontală, disimetrică și cunoștințele au un circuit unilateral. Acest stil de predare nu ține seama de interesul elevilor sau de diversitatea formelor de inteligență.

În cateheză acest model este aplicat de “catehetul doctrinar” ale cărui principii sunt apologetice și moralizatoare: conținutul predării sale va fi întotdeauna doctrinar și moral; metoda folosită va fi cea deductivă; limbajul utilizat constă în întrebări și răspunsuri; sursele utilizate se axează pe Magisteriul Bisericii .

Limitele acestui stil:

- cunoștințe exagerate (abundență de informații)
- dihotomie între viață și credință
- propune o Biserică piramidală

Acest model nu presupune însă că elevii rămân inactivi. Uneori un curs magistral poate fi pasionant, instructiv și stimulat.

O altă derivă se produce atunci când predarea este redusă la enunțarea unor programe de cunoaștere care, în ciuda preciziei lor, nu vor putea niciodată să fie înțelese dacă nu sunt prelucrate de formator. Altfel spus, demersul predării este centrat pe experiențele și resursele elevilor. În acest caz catehetul nu ia poziția celui care știe, ci adoptă un rol de animație și de gestionare a schimburilor de idei. Cunoștințele sunt considerate ca știute deja, fiind vorba doar de a le exprima, de a

² Ph. Meirieu, *L'ecole, mode d'emploi. Des « methodes actives » a la pedagogie differenciee*, Paris 1985, p. 106.

³ Aceste caracterizări sunt preluate din J. Tilquin, *Approche pedagogique et methodologique du cours de religion*, în *Lumen Vitae*, XLIV, 2, 1989, p. 155-162

trece de la implicit la explicit, de la virtual la actual. Achiziționarea de noi cunoștințe se face prin dezbateri, prin confruntarea diferitelor puncte de vedere, a diferitelor cunoștințe. Acest model dezvoltă aptitudinea de intercomunicare însă această predare riscă să nu permită elevilor achiziționarea altor cunoștințe în afara celor avute deja.

În domeniul catehezei este vorba de *“catehetul-animator”*: conținutul predării va fi experiența personală; metoda folosită va fi cea psihologică, bazată pe sentimente; limbajul va consta în sloganuri emoționale; sursa utilizată va fi experiența religioasă.

Limitele acestui stil:

- superficialitate
- subiectivism
- vorbărie
- minimalizarea doctrinei

Metoda învățării este un al treilea model de predare cel pe care îl propunem pentru orele de cateheză/religie, model ce favorizează o structură comunicativă. În acest model relația pedagogică nu este centrată nici pe activitatea catehetului care dictează sau expune niște cunoștințe străine elevului, nici pe reorganizarea conținutului prezent în elevi. El este centrat pe confruntarea elevului cu un conținut sau o manieră de a lucra care îi este străină, cel puțin parțial, și pe care elevul și-l va apropria într-o manieră activă. Accentul se pune pe exercițiul pe care elevul trebuie să-l efectueze, pe problemele de rezolvat, pe sarcinile de îndeplinit sau pe analiza unor documente.

Această metodă de predare, în ciuda aparențelor, nu marginalizează rolul profesorului. El este cel care precizează obiectivul, obiectul și durata cercetărilor, furnizează elevilor informații, le oferă un conținut, alege o tehnică, supraveghează desfășurarea acesteia, rectifică greșelile, evaluează rezultatele. Precum observăm, această metodă nu neagă celelalte două prezentate anterior ci le integrează: profesorul intervine în planul conținutului (primul model) și favorizează exprimarea elevilor (al doilea model).

Pentru ora de cateheză/religie este vorba de *“catehetul profet”* a cărui predare se bazează pe principiul democratic participativ: rolul profesorului este de a însoți, de a ghida; conținutul predării este inspirat din situații concrete de credință; metoda se bazează pe principiul educației permanente; sursele folosite sunt Biblia, Tradiția, Magisteriul, viața concretă/istoria umană.

Limitele acestui model:

- catehetul trebuie să fie atent la coordonarea comunicării și la faptul că prin cuvintele sale vorbește întreaga Biserică și nu “omul”.

Important pentru catehet este de reținut că atât cunoștințele sale, cât și el însuși ca educator sunt în serviciul elevului și nu invers. Din acest punct de vedere trebuie să-l vadă pe elev ca pe un altul capabil de a fi partener într-o dinamică a comunicării, și nu numai ca și cineva care trebuie să primească. Cu cât cursul este mai activ cu atât el își atinge finalitatea. Cu cât este mai pasiv, cu atât comunicarea este mai redusă. De aceea, pentru a exista o comunicare autentică “în clasă” și nu doar “spre clasă” (din partea profesorului) este necesar ca aceasta să devină activă ea însăși prin intermediul unei cercetări comune, al unei dorințe comune. Această cercetare comună este concretizată în cazul catehezei/orei de religie de căutarea lui

Dumnezeu, a lui Cristos sau a aproapelui. La acest nivel putem vorbi de un adevărat mesaj de credință pentru că ceea ce cercetăm este universul creștin iar dorința comună este de a-l găsi pe Dumnezeu.

Elevul devine astfel partener, ascultarea sa este activă și nu urmărește doar o simplă înregistrare de informații. Din această perspectivă “elevul cel mai capabil” nu este cel care reușește să restituie cât mai fidel informația primită ci acela care dă dovadă de competență.

În pedagogia contemporană cuvântul “competență”⁴ a devenit un cuvânt cheie. Competența este mai mult decât calificarea profesională (diploma); este ceea ce așteptăm de la o persoană într-o situație de competitivitate.

Noțiunea de competență implică alte noțiuni:

- de orientare spre acțiune
- de inventivitate
- de potențialitate
- de strategie
- de capacități integratoare

Iată câteva implicații ale acestor perspective pentru catehet/profesorul de religie.

1. Considerarea cunoștințelor ca niște resurse de mobilizat. A-i face pe elevi să dobândească competențe înseamnă a considera cunoștințele ca resurse pe care subiectul trebuie să le poată mobiliza și utiliza corect într-o situație dată pentru a rezolva o anumită problemă sau pentru a îndeplini o sarcină anumită. În această optică învățământul nu mai înseamnă a preda elevilor conținuturi succesive pentru a “epuiza materia dată”, ci dimpotrivă este vorba de a-l învăța pe elev să facă ceea ce nu știe încă, arătându-i.

Aceasta presupune ca profesorul însuși să fie angajat în acțiune, aceasta dând naștere învățaturii; profesorul să pună cunoștințele în raport cu acțiunea, să sublinieze utilitatea acestora arătând aplicațiile lor în viață (este vorba despre utilizarea itinerariului experiențial⁵); profesorul să se estompeze pentru a lăsa loc învățării de către elevul însuși, prin exercițiu; profesorul să renunțe a oferi un conținut gata făcut și complet, predând un minimum de cunoștințe în vederea constituirii unei competențe necesară aprofundării temei date.

2. A preda prin intermediul unor situații-problemă. O problemă este o chestiune reală și complexă care pentru a putea fi rezolvată necesită mobilizarea unor cunoștințe multiple și realizarea unor operații succesive. Învățământul înseamnă a pune elevul în fața unor situații-problemă pe care trebuie să le rezolve. În mod concret o situație problemă poate lua forma unui joc scenic, forma unei cercetări biblice. Poate fi vorba și de compunerea unei rugăciuni sau de interpretarea unui tablou cu subiect religios. În general va fi vorba de o problemă de genul: “De ce există patru Evanghelii și nu una singură?” sau “Despre originile lumii pe cine trebuie să credem : Biblia sau știința?”⁶

⁴ Propuneri inspirate de Ph. Perrenoud, *Construire des competences des l'école*, Paris 1997.

⁵ Vezi M. Goția, *Înnoirea catehezei. Elemente de metodologie*, Cluj-Napoca 1998, p. 77 et passim.

⁶ H. Herbreteau, *Pedagogie scolaire et pedagogie catechetique*, în *Catechese*, 1989, p.137 și urm.

3. Crearea sau utilizarea altor mijloace de învățământ decât cele clasice școlare. Situațiile-problemă trebuie să fie semnificative pentru viață. De aceea este necesar ca materialul ce va constitui suportul procesului de învățare să fie extras din situații de viață și în acest sens să nu se limiteze numai la mijloace “școlare”. Aceasta cere ca profesorul să găsească în situații reale obiecte, elemente, mijloace care pot constitui suportul procesului de învățare.

4. Adoptarea unei planificări suplă. A-i face pe elevi să dobândească anumite competențe prin rezolvarea unor situații-problemă implică, în același timp, planificare și improvizație. Dobândirea unor competențe este întotdeauna într-o oarecare măsură o aventură. Astfel, profesorul trebuie să aibă capacitatea: unei planificări a procesului învățării deschisă unor modificări; de a discerne esențialul, “sâmburele” dintr-o noțiune, dintr-o teorie, dintr-o acțiune, necesar achiziției unor competențe; de a îmbina armonios secvențe de predare bazate pe situații-problemă cu un învățământ clasic organizat în jurul unui conținut bine structurat și fixat

5. Stabilirea unui nou contract didactic. Într-o pedagogie centrată asupra cunoștințelor contractul propus elevului este ca acesta să poată restitui aceste cunoștințe într-un test final (teză, examen, lucrare de control etc.). Într-o pedagogie centrată asupra dobândirii unor competențe contractul propus elevului este ca acesta să dea dovada însușirii unor competențe realizând o sarcină complexă. Acest contract necesită punerea în valoare a inițiativei elevului, o pedagogie a exercițiului, dreptul unor încercări sau al unor erori, un efort de comunicare cu profesorul, o reflecție asupra însuși procesului învățării .

Această perspectivă implică din partea profesorului disponibilitatea: de-a ghida procesul de tatonare experimentală a elevului; de-a considera erorile ca surse esențiale ale progresului; de-a valoriza cooperarea elevilor în realizarea unei sarcini complexe; de-a se implica alături de elevi în procesul de învățare .

6. Practicarea unei evaluări formative. În dobândirea competențelor evaluarea nu se face doar la finalul învățării. Ea este un element permanent. În acest sens spunem că evaluarea este formativă (formatoare) pentru că ea participă într-o manieră constructivă la însuși procesul dobândirii competențelor. Această evaluare este operația prin care profesorul precum și elevul caută să ia cunoștință de obstacolele întâlnite, de operațiile ce s-au efectuat, de aptitudinile achiziționate, de aptitudinile ce încă nu s-au deprins etc.

Evaluarea formativă implică din partea profesorului: renunțarea la considerarea evaluării ca un mijloc de intimidare; renunțarea la evaluări pur și simplu formale și favorizarea evaluărilor personalizate și dialogate precum și auto-evaluarea individuală și colectivă; considerarea erorilor ca sursă de progres

7. A invita elevii să-și îmbunătățească “meseria de elev”. Este vorba de a convinge elevii că este necesară dobândirea unor competențe pentru a trăi mai bine și a-i ajuta și pe alții să trăiască mai bine în perspectiva iubirii lui Dumnezeu. Această perspectivă presupune din partea elevului: implicarea imaginației și a ingeniozității în propria lui formare; transparentă adică inversul jocului tradițional de-a șoarecele și pisica între elev și profesor; cooperare; tenacitate (o pedagogie centrată pe competențe cere din partea elevului răbdare pe termen lung); responsabilitate. A-ți însuși competențe înseamnă a te pregăti să-ți asumi anumite responsabilități.

Această metodă a învățării presupune așadar un raport de comunicare între partenerii actului catehetic. Trei atitudini fundamentale definesc relația între destinatari și catehet⁷:

- necesitatea unui raport relațional ce respectă libertatea celor doi . CT 14 afirmă: “orice persoană umană are dreptul să caute adevărul religios și să adere liber, adică fără nici o constrângere din partea nici unui individ sau grupare socială, ori oricare altă putere umană”. Prin urmare asentimentul liber al celui catehizat este o condiție necesară a catehezei.
- un raport relațional disponibil unei cercetări serioase și reale a adevărului. Ambii parteneri trebuie să fie dispuși să afle adevărul, fapt ce implică o atitudine de primire și de umilință, de rigoare și de seriozitate. Munca în cateheză presupune că cel catehizat se străduiește să-l cunoască mai bine pe Isus iar catehetul expune cu rigoare și obiectivitate credința Bisericii. CT dorește ca învățământul catehetic să fie un învățământ de calitate (67) serios (22) riguros din punct de vedere intelectual care să-i facă pe catehizați competenți în a-și justifica credința în fața celor ce le-o cer (25).
- un raport relațional fratern. O relație ce respectă libertatea fiecăruia și care este disponibilă spre un studiu serios este în același timp o relație ce dă naștere unei afecțiuni mutuale. Cateheza trebuie să se desfășoare într-un climat de caritate. Această caritate nu este elementul unei strategii pedagogice ci este esențială din punct de vedere teologic. CT 24 ”o persoană ce aderă la Isus Cristos prin credință și se străduiește să-și consolideze credința prin cateheză simte nevoia de a trăi în comuniune cu cei care au ales același demers”.

O cateheză caracterizată prin aceste trei trăsături fundamentale creează un raport spiritual autentic. De altfel, în cateheză este Cristos cel care învață și este Spiritul Sfânt cel care inspiră orice operă catehetică (“Spiritul pe care-l va trimite tatăl vă va învăța toate lucrurile și vă va aduce aminte de tot ce v-am spus Eu” vezi In 14,26).

O dată admise principiile raționale de bază, iată în continuare căile concrete prin care se efectuează comunicarea catehetică⁸ din perspectiva metodei învățării.

Primul model propus de CT este *cercetare și recunoaștere*. Obiectul esențial și primordial al catehezei este Misterul lui Cristos. A catehiza înseamnă într-o oarecare măsură a scruta acest mister în toate dimensiunile, adică a pune în lumină (Ef 3, 9.18-19) taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu și a înțelege, împreună cu sfinții, largimea, lungimea, înălțimea și adâncimea iubirii lui Cristos, cea care depășește cunoștința, și astfel să ne umplem de plinătatea lui Dumnezeu. A catehiza înseamnă a căuta să înțelegi semnificația gesturilor și cuvintelor lui Cristos, a semnelor făcute de El. În acest sens scopul definitiv al catehezei este de a-l pune pe cel catehizat nu numai în contact cu Isus Cristos, ci în comuniune, în intimitate cu El, singurul care ne poate conduce la iubirea Tatălui prin Spiritul Sfânt și să ne facă să participăm la viața Sf. Treimi.

Al doilea model este *învățământ și cunoaștere* adică prin cateheză nu se transmite propria doctrină, ci învățătura lui Isus Cristos, Adevărul pe care El îl

⁷ A. Fossion, *La catechese dans la champ de la communication*, Paris 1990, p. 121 et passim.

⁸ A. Fossion, op. cit. p. 126

comunică sau mai exact care El este. Preocuparea constantă a catehetului este de a transmite prin învățământul și comportamentul său doctrina și viața lui Isus. Astfel, catehetul nu va căuta să inoculeze în cei catehizați opiniile personale, ca și cum ar exprima doctrina și lecțiile de viață ale lui Cristos. Fiecare catehet trebuie să fie capabil de a aplica lui însuși misteriosul cuvânt al lui Isus ("învățătura mea nu este a mea, ci a Celui care m-a trimis", vezi In 7, 16).

Aceste configurații terminologice presupun pe axa didactică din partea catehetului a explica și a învăța, iar din partea catehizatului a înțelege și a cunoaște, iar pe axa teologală din partea catehetului a revela, și din partea catehizatului a crede și a se maturiza în credință⁹.

Acest caracter didactic antrenează o cateheză de calitate adică o cateheză ce oferă un studiu serios al doctrinei creștine, făcând apel la rațiune și menținând un contact permanent cu textele biblice și evanghelice. Această metodă a învățării facilitează atingerea obiectivelor mesajului catehetic: convertirea și atașamentul față de persoana lui Isus Cristos, o viață de comuniune filială și fraternă în numele lui Cristos, integrarea în structura eclezială văzută ca edificare a Trupului lui Cristos, înțelegerea creștină a existenței și istoriei, suscitarea unui dinamism misionar. Pe de altă parte permite catehezei să-și păstreze particularitatea printre celelalte forme ale proclamării Cuvântului lui Dumnezeu și anume: evidențierea esențialului credinței, adaptarea la destinatari și la cultura lor prin procesul de inculturare, precum și didactismul.

Metoda învățării îi ajută pe destinatarii catehezei să devină ei înșiși. Ea urmărește schimbarea în bine a acestora și achiziționarea unor noi competențe ca urmare a interacțiunii lor cu noul conținut. Schimbarea aceasta, survenită în urma unui proces de învățare, îi face pe destinatarii catehezei să afirme: " înainte vedeam altfel lucrurile, acum le văd mai clar "¹⁰. De exemplu: dacă citim o carte și nu se produce nici o schimbare în noi față de ceea ce eram înainte, înseamnă că nu am învățat nimic. Probabil că a fost o carte interesantă și agreabilă, dar dacă nu ne-am schimbat nu am învățat. Învățarea presupune o trecere de la "un înainte" la "un după". Învățarea presupune un deznă. În cazul nostru, elevii trebuie deznăți de ideile eronate pe care le-au dobândit în familie sau în anturajul lor.

Metoda învățării expusă mai sus pare astfel cel mai de preferat în cateheză. Ea favorizează o întâlnire serioasă cu învățătura Tradiției creștine, fructificând-o în cel care o primește deschis¹¹. Această metodologie îi pune pe elevi să cerceteze documentele care exprimă învățătura de credință creștină, impulsionându-i, printr-un demers metodic, să le confrunte cu propriile lor experiențe, astfel încât ei să poată descoperi în mod personal ceea ce oferă mesajul creștin pentru viață și să facă în deplină libertate o alegere.

Metoda învățării, aplicată în cateheză, răspunde cel mai bine dorinței elevilor de a descoperi și verifica ceea ce li se transmite, într-o manieră care favorizează autonomia și exprimarea convingerilor personale¹². Acest model articulează ușor elementele de doctrină creștină cu cele existențiale, integrându-le într-o perspectivă

⁹ Ibidem, p. 132.

¹⁰ P.A. Giguere, Une foi adulte, Hull 1991, p. 43.

¹¹ Cf. A. Fossion, Guide methodologique pour l'enseignement religieux au cycle secondaire, Bruxelles 1990, p. 26.

¹² Ibidem, p. 27.

ce le prezintă ca fiind elemente culturale semnificative, în care elevul poate să găsească un sens pentru propria viață. Astfel, elementele de doctrină creștină și cele existențiale se întâlnesc, se confruntă și intră în dialog în cateheză punând în lumină căutarea unui sens.

Elementele de doctrină creștină nu se mai prezintă astăzi asemeni unor cunoștințe teoretice care trebuiesc folosite în viață, ceea ce îi sperie pe elevi, nici ca o morală ce trebuie aplicată, nici ca niște soluții oferite întrebărilor fără răspuns ale omului. Ele se prezintă și sunt abordate astfel încât să pună în evidență un aspect sau altul al iubirii lui Dumnezeu pentru om. Dacă elementele de doctrină religioasă accentuează iubirea lui Dumnezeu și planul de mântuire pregătit oamenilor, ele pot îngloba și aspirațiile elevului care este el însuși într-o căutare continuă.

De fapt, integrarea modelului de învățare în cateheză cere mai întâi însușirea noilor reflexe și noilor competențe, atât din partea elevilor, cât și din partea profesorilor, pentru ca maniera pedagogică de desfășurare a acestuia să fie în deplină concordanță cu finalitățile lui. "Nu îl vestim oricum pe Dumnezeu care ne oferă tuturor eliberarea; dinamica pedagogică propusă participă ea însăși la eliberarea oferită elevilor și la zidirea lor sufletească. Fiind rezultatul unor cercetări ale didacticii contemporane, ea este în același timp fructul unei opțiuni teologice: credința într-un Dumnezeu care consideră omul ca un partener"¹³.

Bibliografie:

Lucrări generale

- | | |
|-----------------|--|
| Meirieu, Ph., | L'ecole, mode d'emploi. Des "methodes actives" a la pedagogie differenciee, Paris, 1985. |
| Giguere, P. A., | Une foi adulte, Hull, 1991. |
| Perrenoud, Ph., | Construire des competences des l'ecole, Paris, 1997. |

Lucrări speciale

- | | |
|-----------------|---|
| Fossion, A., | Guide methodologique pour l'enseignement religieux au cycle secondaire, Bruxelles, 1990. |
| Fossion, A., | La catechese dans le champ de la communication, Paris, 1990. |
| Fossion, A., | Recherches pedagogiques contemporaines et enseignement religieux, Bruxelles, (curs) 1996/ 97. |
| Goția, M., | Înnoirea catehezei. Elemente de metodologie, Cluj-Napoca, 1998. |
| Herbreteau, H., | <i>Pedagogie scolaire et pedagogie catechetique</i> , în Catechese, 1985, p. 137-142. |
| Tilquin, J., | <i>Approche pedagogique et methodologique du cours de religion</i> , în Lumen Vitae, XLIV, 2, 1989, p. 155-162. |
| Wiame, B., | Pour une inculturation de l'enseignement religieux, Bruxelles, 1997. |

¹³ B.Wiame, Pour une inculturation de l'enseignement religieux, Bruxelles 1997, p. 230.

CHEMINER AVEC DES JEUNES COUPLES ROUMAINS . POUR UNE PASTORALE DE L'ACCOMPAGNEMENT DES JEUNES COUPLES

Nicoleta MARȚIAN

Rezumat. Familia este numită Biserica domestică. Având în vedere acest aspect, considerăm că este necesar ca Biserica să acorde o atenție specială cuplurilor, în particular tinerelor cupluri, și să-i însoțească în maturizarea vieții lor de credință, dar și de cuplu.

Plecând de la aceste considerente, articolul de față propune un demers pastoral și catehetic pentru tinerele cupluri.

În prima parte studiul analizează problemele cu care se confruntă familia românească a zilelor noastre (sentimentul unei insecurități economice și sociale, preferința tinerelor cupluri pentru o viață de familie liberă, fără angajamentul căsătoriei, problema copiilor străzii, a avorturilor etc.) și maniera în care ele se răsfrâng în viața cuplurilor, afectându-le calitatea relației. Această analiză demonstrează că, din ce în ce mai mult, apare din partea cuplurilor imposibilitatea de a înțelege noțiunile de încredere și autonomie în foaierul familiei.

Având în vedere această concluzie, a doua parte se concretizează într-o reflecție teologică pe marginea valorilor de încredere și dragoste, încredere și autonomie, valori ce stau la baza oricărei relații de cuplu. Reflecția care evidențiază aceste valori în raportul lui Dumnezeu cu omul subliniază faptul că este important să vedem relația cu celălalt dintr-o perspectivă a conștientizării diferenței și prin acceptarea ideii că un cuplu este o întâlnire în dragoste a două libertăți.

Aceste orientări teologice ne oferă premisele unui demers pastoral al tinerelor cupluri. Printre modalitățile concrete propuse se numără : grupul restrâns, sub îndrumarea unui preot sau a unui cuplu mai matur care poate ajuta cuplul să-și gestioneze mai bine problemele, rugăciunea, integrarea eclezială ce se poate realiza prin sesiuni, zile sau week-end-uri organizate pentru tinerele cupluri etc. Conținutul acestei cateheze a tinerelor cupluri poate aborda tema Creației, văzută ca un exemplu al încrederii și autonomiei, tema Patimilor ce prezintă faptul că încrederea trebuie să existe chiar și în dificultăți etc. Preocuparea nu trebuie însă să fie cea de a prezenta multe exemple biblice, citate, vieți ale sfinților... ci de a face ca mesajul acestora să pătrundă viețile celor cărora li se adresează (mai bine o ploaie mică ce te pătrunde decât o furtună care trece repede).

În concluzie, putem afirma că important este ca Biserica să ia în considerare prezența acestor tinere cupluri, să știe că ele există și să le susțină, ajutându-le să facă față mai ușor perioadei dificile pe care o trăiesc. Nu este adevărat că nu se poate face nimic altceva decât ceea ce s-a făcut până acum. Problema care se pune însă este aceea de a avea curajul unui început.

Introduction

L'Eglise s'appuie sur la famille l'Eglise "domestique" qu'elle considère très important pour l'avenir de la grande Eglise. A partir de cela il semble qu'une attention spéciale aux jeunes couples de la part de l'Eglise on est plus que nécessaire. Car le cheminement dans la foi ne doit pas s'arrêter au moment où on se marie ou au moment où on passe dans un âge qui n'est plus l'âge de l'adolescence. Cette attention peut se concrétiser dans une pastorale d'accompagnement de jeunes couples. On va essayer de montrer que cette priorité est impérative en analysant la situation des jeunes ménages dans la Roumanie post-communiste.

Analyse : les jeunes couples dans la période de la transition

Des "symptômes familiales"

La famille roumaine, (comme d'ailleurs toute la société) et davantage la jeune famille, est confrontée au passage du système communiste vers un système démocratique. Il s'agit d'une période de transition, période que nous vivons encore, huit années après l'effondrement du communisme. Le début de cette période est l'année 1989, année qui restera dans l'histoire comme celle de la chute des régimes communistes d'Europe de l'Est. En quelques mois, tout l'édifice du communisme s'effondrera "*comme un château de cartes*"¹. Ces événements constituent une première cause de tout ce que la famille roumaine vient de vivre maintenant, du point de vue économique, social, spirituel, etc. et qu'on va essayer d'analyser par la suite.

Ces événements se ressentent dans la vie des couples qui sont confrontés maintenant aux incertitudes et aux exigences d'une période dont le propre est de mettre en place des arrangements et des dispositions qui s'enracinent et débouchent sur des configurations durables. Il s'agit de tout l'effort fait pour échapper anciennes structures totalitaires pour mieux entrer dans la démocratie. Cet aspect influence assez bien la relation en couple, et surtout au début, car, face aux incertitudes de la vie sociale, le sentiment de confiance à l'intérieur du couple devient faible et on commence à accuser le partenaire des conséquences qui nous échappent (l'impossibilité d'avoir un emploi, les difficultés économiques, difficultés de trouver un logement, etc). En effet, après quarante ans de communisme, les gens désiraient un échange économique rapide qui puisse leur assurer une vie honnête. Et, en face de la réalité dure du redressement économique et du chômage, les gens réagissent maintenant avec beaucoup d'impatience, voire de suspicion. Ainsi, les changements économiques se ressentent en famille, où les partenaires sont de plus en plus désunis à cause de cela.

On pourrait parler même de certains "symptômes familiaux" qui viennent nous montrer que dans la vie du couple se passe quelque chose, que le sentiment de sécurité est de moins en moins présent, que la confiance dans l'autre n'est plus comme avant. Parmi ces "symptômes familiaux" de la transition post communiste, notre

¹ J.Lesourne, B. Lecompte, L'après communisme, Paris 1990, p.114.

regard porte sur quelques traits² qui nous semblent être des éléments pertinents pour notre réflexion³:

Le sentiment d'insecurité économique et sociale est une des causes qui entraîne la peur d'une relation stable, l'augmentation de la suspicion et du conflit familial. Les jeunes n'est font plus confiance l'un à l'autre et ils n'ont pas envie de s'engager dans une relation stable où le futur n'est pas non plus assuré. Ou s'ils se sont déjà mariés, ils abandonnent le partenaire au moment qu'ou les difficultés économiques interviennent et ils se réfugient au sein de leur famille de provenance, lieu où les parents donnent le sentiment de sécurité économique et, pourquoi pas, sociale.

En lien direct avec cet aspect, le phénomène de l'amour libre et de la prostitution sont des conséquences de l'impact avec des difficultés d'ordre économique, mais on voit aussi des sources d'information pornographique penetrent le marché post-communiste. Cela met en évidence le fait que, pour échapper à la précarité économique, on met en péril la relation avec le conjoint et, à ne plus lui faire confiance, on trouve d'autres moyens qui peuvent assurer un vie confortable (par exemple, des liaisons extraconjugales avec des hommes riches ou influents).

Dans la même ligne s'inscrit **la préférence des jeunes couples, de plus en plus nombreuse, pour une vie d'union libre**, sans mariage. Selon des statistiques le nombre des mariages a été de 6,5/1000 en 1997 par rapport à 6,7/1000 en 1996. D'ailleurs, les difficultés économiques auxquelles le jeune couple est confronté en général, diminue les attentes, la confiance et l'espérance dans une vie familiale.

Une autre aspect qui a des conséquences négative est **une certaine réticence psychologique des couples** en général **à utiliser les moyens contraceptifs**. Cette réticence est vue comme une conséquence d'un déficit éducationnel et peut-être aussi des inerties psychologiques. Ainsi le nombre des avortements a augmenté, la Roumanie se trouve à la première place dans le monde, avec 197 avortements pour 100 accouchements⁴ bien avant la Russie et les pays d'Afrique (dans l'Afrique par exemple l'avortement ne se pratique pas à cause des raisons religieuses)⁵. En plus c'est un aspect qui a comme conséquence des frustrations dans le cadre familial, des accusations réciproques accompagnées par une perte de confiance en son partenaire qui peuvent parfois amener des conflits et même la séparation.

Les tensions familiales et les dissensions familiales du jeune couple, dont la durée de la vie est en baisse continue constitue donc une autre problématique qui attire notre attention.

Le phénomène "les enfants de la rue" – victimes de l'abandon familial et de la désorganisation des familles – est de plus en plus présent chez nous. Cette désorganisation touche surtout les jeunes familles. En perdant la confiance en leur

² Il est certainement qu'il y a encore d'autres aspects, mais l'espace étant limité nous analysons seulement celles-ci.

³ Ces aspects ont été analysée plus en détails par chercheur scientifiques dr. Iolanda Mitrofan et N. Mitrofan, *Familia româneasca în perioada de tranzitie* dans Psihologia (Psihologia cuplului), număr special, sept.1994, p.3-5.

⁴ Cf. V. Vâlcu, *România – pe primul loc în lume la avorturi*, dans Adevărul, n° 2273, 11 sept. 1997, p.16.

⁵ Ibidem, p.16.

partenaire et en cherchant la réalisation personnelle hors de la famille, les membres des jeunes couples sont mis en une situation de négliger l'éducation de leurs enfants et même de les abandonner dans la rue. La présence de ces enfant est aussi une conséquences de l'aspect dont nous avons parlé plus haut celui de l'amour libre et de la prostitution. Les enfants sont donc des victimes de la crise familiale dans laquelle se trouvent les parents.

Face à ces défis, la jeune famille d'aujourd'hui est extrêmement vulnérable, car elle est soumise à un bouleversement de son espérance d'autoréalisation, conséquence d'une augmentation du chômage et de l'absence d'un support matériel nécessaire pour une vie de couple (logement, précarité financière, etc.). On perçoit donc, que la transition d'un système totalitaire à un système de démocratie crée non seulement des changements d'attitudes, de valeurs et de comportements, mais en même temps elle augmente le risque de tensions familiales, en diminuant la confiance. La problématique tourne autour des jeunes couples, plus précisément sur la question de bien gérer la confiance au début du mariage et de ne pas abandonner aux premières difficultés.

Conclusion. Les partenaires sont engagés ensembles sur un chemin qui n'est pas facile à gérer tout seul, surtout au début. Ce phénomène de perte de confiance qui entraîne la rupture des jeunes ménages, n'est pas du tout un phénomène marginal dans la société roumaine puisqu'il attire de plus en plus l'attention de ceux qui sont chargés de la vie sociale dans notre société⁶. Il me semble que le soutien aux jeunes couples peuvent les aider à se retrouver et à retrouver l'un dans l'autre la confiance nécessaire pour se redresser sur leur cheminement. Davantage, l'attention de l'Eglise aux jeunes couples peut se concrétiser dans un accompagnement qui aurait comme tâche d'offrir aux couples la possibilité de regagner la confiance l'un dans l'autre et de cimenter leur unité.

Reflexion theologique: La prise en compte de la différence

A partir de ce que nous avons déjà constaté, la question est de voir comment la confiance et l'autonomie sont des pôles décisives pour la vie en couple. Prendre en compte la différence de l'autre, assumer l'autonomie du conjoint, dans un esprit d'amour et de confiance, tout cela fait que le couple devienne conscient de ce qui est la vie en deux. "Je t'aime et je t'aimerai toujours", l'affirmation de la durée, fait partie du discours de l'amour que se dit et se vit dans le couple, et surtout au début. Le problème intervient quand, après la période du commencement, on ne comprend pas pourquoi on dit qu'on aime mais que cela reste au niveau du langage. On voit que le conjoint n'est pas comme dans nos rêves, qu'il est différent de nous, qu'il n'est pas notre miroir. Et cela est difficile à accepter.

Si on cherche à expliquer cela, on trouve l'amour narcissique de l'affirmation de la durée. Cet amour n'est pas de l'ordre du désir d'être aimé par un autre, il est de

⁶ Voir les nombre croissant d'articles et de livres qui viennent de paraître chez nous et qui abordent cette problématique: Iolanda et Nicolae Mitrofan, Familia românească în perioada de tranziție; Adelina Dobre, Despre familia de proveniență; Rodica Baciulescu, Secretele longevității cuplului; Cristian Ciupercă, Divorțul și opinia publică etc.

l'ordre du besoin. Besoin que l'autre est le miroir dans lequel on trouve une réciprocité. Et si notre besoin n'est pas satisfait, si on ne trouve pas en autre "l'objet" après lequel on court, alors on tire la conclusion que l'autre n'aime pas. C'est alors que l'on trompe, parce qu'on s'est trompé. En fait il s'agit du moment quand nous nous rendons compte de la différence du partenaire. C'est le moment quand il faut comprendre la différence de l'autre, de respecter son autonomie, sa manière autonome d'aimer. C'est le moment difficile d'essayer de faire le passage de dimension du besoin à la dimension du désir, celle qui est capable de laisser l'espace nécessaire pour que l'autre devienne soi-même, pour comprendre que l'union conjugale n'est pas possession d'un bien stable mais une rencontre, dans l'amour, de deux libertés.

*"La prise en compte de la différence et du manque ne peut être que radicale, et c'est par là seulement, dans la nuit et l'absence où l'on accepte d'entrer, que pourra surgir autre chose, la vérité même d'un désir mutuel et d'un amour inimaginables avant, passés par la mort."*⁷

La création – confiance et autonomie

Ce thème de la rencontre de deux libertés, de deux différences on le retrouve dans le récit de la création. Dans ce dynamisme, le Dieu créateur ne se présente pas à l'homme comme une puissance hyperprotectrice. Lui, en créant, lâche prise, s'absente, accordant ainsi à l'humanité son espace d'autonomie, de liberté et de créativité. Par la création

*"Dieu se donne non pas comme un point fixe où viendraient s'abolir les différences, mais, à l'inverse, comme une unité de communication dans la différence, comme une communauté de Personnes «qui va sans cesse à l'unité et qui, au sein même de l'unité reconnaît, recrée et refait exister la différence, différence nécessaire à l'amour»"*⁸.

La création révèle la confiance que Dieu met en l'homme. Animé par son désir de l'autre, la Parole de Dieu n'en reste pas dans le sein de la Trinité, mais elle prend *"le risque de l'histoire qu'elle a mise en route par le biais d'une Alliance sans cesse renouvelée"*⁹. Dieu a créé par l'amour et l'amour rend vulnérable. Mais en même temps l'amour fait parler ("caritas capax verbi" affirme Saint Augustin). Il s'engage comme un vase pour une parole d'abondance, il prend le risque. Il s'engage dans une communication avec sa création sans nier l'homme dans la spécificité même de son désir d'autonomie et dans son individualité que celui-ci a acquis à la force du langage. Reconnaître l'autre comme autre, en effet, permet de mieux l'aimer.

"L'amour fait parler, certes, mais c'est au sens strict où il constitue une

⁷ L. Beirnaert, *L'indissolubilité du couple*, dans Etudes, juillet, 1977, p.12.

⁸ A. Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (coll. Cogitatio Fidei n°156), Paris 1990, p.384.

⁹ P. Arnold, *Dieu sur parole*, Paris 1990, p.187.

*capacité pour la parole de sortir de l'indifférenciation, et pour le sujet, de s'extraire définitivement des rets de la fusion*¹⁰.

Confiance et amour

La confiance est sans doute, à l'image de Dieu créateur, la dimension dynamique de l'amour vers l'autre dans un mouvement de don gratuit, échange sans calcul au-delà de l'utile et de l'inutile, c'est l'Alliance de Dieu avec l'homme. "Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance" (Gn 1,26). Pour la Bible, l'homme ressemble à Dieu. Et cependant cette ressemblance n'est qu'une icône, une image qui ne réduit en rien l'indicible altérité de Dieu ou de l'homme. Cette ressemblance n'est pas identité, ni assimilation. C'est une ressemblance dans laquelle la distance, la séparation, le mystère de l'altérité sont la condition pour vivre. C'est la création dans une logique d'amour, "amour qui ne peut naître et se nourrir que du fait que l'autre est différent, indéfinissable, irréductible.(...)C'est pour cela que tout amour implique un renoncement; le renoncement à assimiler l'autre, à l'asservir, à le posséder. L'amour est cette pulsation qui va sans cesse à l'unité et qui, au sein même de l'unité, reconnaît, recrée et refait exister la différence, différence nécessaire à l'amour"¹¹.

Cet engagement constant de la Parole dans l'histoire la fait ainsi passer d'un rôle créateur à une fonction libératrice. Fonction libératrice parce qu'elle révèle un Dieu libérateur, celui qui a l'origine nous a créés. Il avait mis la parole au centre des perspectives pour garantir la place de l'autre dans la différence et en même temps la chance de l'unité. Car, en disant "Voici que je vous donne..." (Gn 1,29) il ouvre à langage de don, d'alliance, de responsabilité. Il se donne et, en donnant, fait advenir la créature dans une "autonomie responsable"¹². Il prend le risque de faire confiance à l'homme et s'en remettant au choix de sa liberté.

Mais cet espace d'autonomie devient l'espace dans lequel peuvent s'insinuer le mal, le doute et le péché comme rupture et refus de l'alliance avec Dieu et avec autrui. La logique du doute est décrite dans le chapitre 3 de la Genèse par la déformation de mots que le serpent fait subir. C'est la crise de la confiance qui s'installe, car le langage est déformé et il ne fonctionne plus comme un support de la communication, mais il est porteur de doute. Le péché devient l'inverse du mouvement de la création car il est rêve de totalité (d'être comme des dieux Gn 3,5), d'assimilation, de domination de l'autre. Par le péché, l'homme ignore la confiance que Dieu a mis en lui.

Mais Dieu est celui qui ouvre de nouveau le dialogue avec l'homme "Où es-tu? (Gn 3,9). Le Dieu créateur ouvre à une parole qui recrée et refait exister la différence, différence nécessaire à l'amour. Le Dieu créateur offre toujours à l'homme la chance à travers une alliance toujours recommencée, toujours gratuite et toujours surprenante qu'à l'aube de la création. Dieu ne se lasse pas, ne se désespère pas et garde confiance en l'homme puisqu'il n'hésite pas à confier entre ses mains son Fils unique.

¹⁰ J.F. Gregoire, *Parler pour le meilleur et pour le pire*, dans Crefot-Recherche (Bulletin du Centre de recherche et de formation théologique), n°42, juin 1991, p.17.

¹¹ Aubin, dans *Croire aujourd'hui*, n°2, 1979.

¹² Cf. A. Fossion, *L'intercommunication: anthropologie et théologie*, cours donné à Lumen Vitae dans l'année universitaire 1997/1998, p. 23.

Ainsi, la vie dans l'Alliance devient une manière de marcher et de se frayer un chemin de l'existence, d'accepter le risque. La prise en compte de la différence et la mutation de leur désir (le passage du besoin au désir) est la grande affaire de l'homme et de la femme. Et s'il est vrai que leur différence même les constitue comme sujets désirants, alors le couple où ils se conjoignent a pour enjeu l'enjeu inéluctable de leur existence.¹³ Car, à supposer que l'on fonde quelque nouveau couple, on y rencontrera de nouveau la même différence et les mêmes problèmes à nouveau.

Alors, responsable l'un de l'autre, dans la différence et l'autonomie, par l'alliance du mariage, les partenaires construisent au sein de leur couple une confiance renouvelée, celle qui fait l'unité du couple.

Proposition catechetiques et pastorales

A la fin de notre analyse nous avons abordé le problème qui se pose autour de l'accompagnement des jeunes couples, plus précisément la gestion de la confiance et de l'autonomie au début du mariage. Ensuite, la réflexion sur la confiance et l'autonomie dans le rapport de Dieu avec l'homme nous a montré qu'il est important de voir la relation dans la perspective de prise en compte de la différence et par l'acceptation qu'un couple est une rencontre dans l'amour à deux libertés .

A partir de cela notre réorientation propose une pastorale qui repose sur l'accompagnement des jeunes couples, accompagnement dont la qualité de la présence est le coeur. Le souci c'est, en effet, moins le contenu que ce que les jeunes couples font avec ce contenu, comment ils peuvent se l'approprier pour en tirer avantage pour leurs problèmes.

Le groupe restreint

Parmi les conditions qui favorisent la mise en route d'une démarche pour les jeunes couples, je signale plus particulièrement l'importance du groupe restreint. Du groupe restreint car celui-ci permet de créer un climat qui facilite la prise de parole personnelle et vraie, la solidarité entre tous les membres du groupe et, bien sûr, un climat d'intériorité. Je propose donc, qu'un groupe soit formé de 3 – 4 jeunes couples qui sont animés soit par un prêtre soit par un couple mûr, qui se réunissent régulièrement. Le groupe est celui qui détermine d'autres conditions, notamment la place que tiennent la convivialité et l'accompagnement personnalisé des formés, le langage qui se joue dans l'intérieur du groupe et surtout les événements personnels qui ponctuent toute la traversée.

Dans ce groupe l'espace, l'ambiance, la stabilité sont aussi importantes. Toutes ces éléments peuvent offrir un cadre et un lieu sécurisant. Un pareil espace est nécessaire pour les couples qui sont dans des moments de dérive. Car, par exemple, un événement ou un changement est fréquemment vécu comme menaçant par le couple et seul un climat relationnel favorable permet d'accepter et de vouloir celui-ci. Le groupe peut avoir le rôle de "«laboratoire de vie commune», de lieu de

¹³ Cf. L. Beirmaert, L'indisolubilité..., p.13.

partage, de stimulation, de confrontation"¹⁴, un lieu souvent déterminant pour la maturation d'un jeune couple.

Le groupe permet aussi d'aider le couple à gérer ses conflits. Ces groupes sont comme des groupes de construction, de maturation, car ils permettent une communication. Il s'agit plus que du simple partage d'un repas vécu en commun, ou des discussions. La maturation d'un couple s'opère avant tout à l'aide et avec les autres au moyen d'une parole libérée. En ce sens, le climat de liberté, d'affection ou d'écoute mutuelles, le lien fraternel où chacun, quelle que soit son histoire, est reconnu pour lui-même, tout ceci fait partie intégrante de la pédagogie catéchétique de notre foyer.

Le groupe permet de vivre la confiance car celle-ci est relationnelle; elle désigne une qualité de relation. De plus, la "confiance" est nécessairement liée à l'espérance et à l'amour. Avoir foi en quelqu'un, c'est, en effet, envisager l'avenir de manière positive. C'est aussi reconnaître la bienveillance de l'autre et se prendre à l'aimer à son tour¹⁵.

Il s'agit, ensuite, de l'aspect de la communication qui peut être un modèle à apprendre et à vivre dans le cadre intime du couple. Car, la communication à travers "le langage est d'abord cette rectitude de moi à toi, cette droiture du face à face, droiture de la rencontre par excellence, relation, ou, mieux encore, exposition à autrui"¹⁶. Le critère de communion et de participation invite à promouvoir les activités de communication en petits groupes, ce qui favorise la prise de parole, la coresponsabilité communautaire. Donc, la dimension communicationnelle dans la vie d'un couple est très importante.

Perspectives catechetiques

Le contenu catéchétique veillera à aborder des thèmes qui peuvent aider les jeunes couples à mieux cheminer ensemble, à avoir confiance l'un dans l'autre, à apprendre à gérer les difficultés et les conflits, tout en s'inspirant par des événements quotidiens. Un critère catéchétique est celui de l'interaction entre la vie et la foi, de façon à ce que les jeunes couples apprennent à percevoir la présence active de Dieu, dans les expériences quotidiennes. Des discussions libres à partir des problèmes qui viennent de la part des participants au groupe sont aussi bienvenus.

Les thèmes peuvent être des thèmes bibliques, comme par exemple la thème de la Création comme récit de la confiance et de l'autonomie, la thème de la Passion – Pourquoi m'as-tu abandonné- qui présente le fait qu'il faut avoir confiance même dans des difficultés, etc. Mais, en tout cas, le souci n'est pas de présenter trop d'exemples bibliques, de citations, de vies de saints,... La préoccupation va être de mettre moins mais faire que cela pénètre (mieux une petite pluie qui pénètre qu'un orage qui passe).

L'accompagnement

L'accompagnement de manière individuelle est un autre facteur de soutien

¹⁴ Cf. A. Binz, *Formation, transformation et institution*, dans *Le Point Théologique*, 48, 1987, p.84.

¹⁵ Cf. A. Fossion, *Catéchèse et modernité*, dans *Lumen Vitae*, n°1, mars 1996, p.49.

¹⁶ Cf. D. banon, *La lecture infinie*, apud J. Caillot, *Evangile de la communication* (coll. *Cogitatio Fidei* n° 152), Paris1989, p.64.

efficace pour la vie en couple. Pour la pertinence de celui-ci, il y a des raisons soit pratiques (peut-être que la multiplicité des tâches des uns ne leur permet pas de participer à un groupe) ou bien des raisons plus profondes. C'est-à-dire, il y a des personnes qui préfèrent la discrétion et qui ne sont pas capables de faire face, au moins pour un certain temps, aux exigences d'un groupe et il est clair qu'on ne peut pas participer dans un groupe comme simple observateur. Alors, pour ceux-ci nous proposons l'accompagnement qui peut être fait soit par un prêtre (dans notre culture les prêtres étant mariés, leur expérience comme couple est pertinente) soit par des couples qui ont une expérience d'années de vie en commun. En tout cas des personnes qui peuvent assurer une présence dans une paroisse et qui peuvent aider le couple qui s'ouvre, ou bien l'orienter vers des ressources plus compétentes si besoin est. Car, être en relation avec des personnes qui font preuve de disponibilité, qui vivent d'ouverture, qui sont capables d'accueil inconditionnel de l'autre, c'est une occasion de soutien¹⁷. Mais, il est nécessaire de veiller à ne pas confondre l'accompagnement avec un paternalisme. Il s'agit tout simplement d'une qualité de présence, de quelqu'un qui est là pour aider, pour écouter.

L'intégration ecclésiale

Les uns et les autres ne vivent pas en vase clos. Les couples sont intégrés dans une église locale concrète: celle-ci est celle qui va essayer de veiller à considérer les jeunes couples et à les intégrer dans son projet. Il s'agit du lien avec la communauté. Elle va essayer de mettre en corrélation la Parole de Dieu et la vie humaine concrète de ces couples. A mon avis, celle-ci peut se réaliser à travers des actions initiées par la communauté, avec une orientation spécifique pour des jeunes couples et en relation avec elles. Par exemple des sessions, des journées, des weekends.

Ce rapport entre la communauté et les jeunes couples peut réussir s'il se vit dans une dynamique de confiance réciproque où chaque partenaire est reconnu dans son statut, comme un partenaire et non dans un rapport inégalitaire. Car, "des couples chrétiens ont joué un grand rôle dans l'histoire de l'Eglise primitive, comme Prisca et Aquilas, comme Apphia et Philémon, comme Junie et Andronicus, comme Evodie et Syntyché"¹⁸.

Cette dimension communautaire invite les couples à insérer leur vie dans la vie de l'Eglise car, la foi qui relie l'homme à Dieu, le relie aux autres croyants et cela peut ainsi contribuer à la construction de la confiance dans l'Eglise domestique.

La prière

La prière dans un couple est un moment privilégié de la rencontre des époux, le lieu où s'articule la rencontre de nous et de Dieu, de nous et d'autrui. La prière peut être aussi communautaire ou dans des petits groupes. La prière est essentiellement entretien et rencontre: pour s'émerveiller, pour prendre confiance, pour apprendre à écouter, pour être avec.

¹⁷ Cf. P.A. Giguere, Soutenir la croissance des adultes dans la foi, Lumen Vitae, 1997/1998, p.34.

¹⁸ Cf. P.Mourlon Beernaert, Marthe, Marie et les autres, Bruxelles, 1992, p.244.

"Le premier élément porteur pour une démarche familiale est assurément l'écoute: initié à écouter autrui, à s'écouter en famille permet une éventuelle ouverture vers une autre écoute, dans la prière. Mais, l'écoute, c'est aussi apprendre à s'écouter soi-même, à se prendre en charge, à faire des choix, à mettre à jour sa vie intérieure"¹⁹.

La prière inclut aussi la dimension liturgique, l'espace par lequel le couple vive son espérance dans la dimension festive de la célébration liturgique. Les signes liturgiques, la dimension de joie de la liturgie, sont une réelle pédagogie pour la vie en couple étant donné qu'ils nous mettent en rapport avec la vie concrète de chaque jour, lieu où se vit la présence de Jésus-Christ.

Conclusion

On le voit donc, l'important est de tenir compte que les jeunes couples sont là et qu'ils ont besoin que l'Eglise les soutienne pour mieux intégrer la période difficile qu'ils vivent maintenant. Il n'est pas vrai que rien ne peut être fait d'autre que ce qui a déjà été fait. C'est une question d'avoir le courage de commencer.

BIBLIOGRAPHIE

- Arnold, P. Dieu sur parole, Paris 1990.
- Beirmaert, L., Binz, A. *L'indissolubilité du couple*, dans Etudes, juillet, 1977, p.7-17.
- Binz, A. *Formation, transformation et institution*, dans Le Point Théologique, 48, 1987.
- Caillot, J. *Evangile de la communication* (coll. *Cogitatio Fidei* n°152), Paris 1989.
- Fossion, A. *Catéchèse et modernité*, dans Lumen Vitae, n°1, mars, 1996, p. 39-53.
- Fossion, A. *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour pour l'inculturation de la foi* (coll. *Cogitatio Fidei* n°156), Paris 1990.
- Fossion, A. *L'intercommunication: anthropologie et théologie*, Bruxelles, 1997/1998.
- Giguere, P.A. *Soutenir la croissance des adultes dans la foi*, Bruxelles, 1997/1998.
- Gregoire, J.F. *Parler pour le meilleure et pour le pire*, dans Crefot-Recherche, n°42, juin 1991.
- Lesourne, J., Lecompte, B. *L'après communisme*, Paris, 1990.
- Mitrofan, Iolanda et N. *Familia româneasca în perioada de tranzitie*, dans *Psihologia cuplului*, număr special, sept.1994, p.3-5
- Mourlon Beernaert, P., Truchis, Ghislaine de, Valcu, V. *Marthe, Marie et les autres*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1992.
- Truchis, Ghislaine de, Valcu, V. *Eveil à la foi en famille*, dans Lumen Vitae, XLIV, 1989.
- Truchis, Ghislaine de, Valcu, V. *România – pe primul loc în lume la avorturi*, dans Adevărul, n° 2273, 11 sept., 1997, p.16.

¹⁹ Ghislaine de Truchis, *Eveil à la foi en famille*, dans Lumen Vitae, 44, 1989, p.34.

EXPERIENȚA MISTICĂ. CONSIDERAȚII TEOLOGICE

Anton RUS

Riassunto. L'esperienza mistica. L'articolo si propone, partendo da alcuni cenni sul termine "mistica", di considerare prima l'evoluzione storica dell'esperienza mistica, nella Scrittura e nella tradizione patristica, e poi di trattare le differenze teologice tra esperienza religiosa e quella cristiana, tra esperienza mistica e spiritualità. Ci fermiamo su alcuni punti che riguardano l'esperienza mistica vista come sapienza divina, passando poi alla trattazione di alcune tipologie dell'esperienza mistica, concludendo con uno sguardo sul soggetto mistico visto nel cuore stesso della storia come testimonianza concreta del Dio di Gesù Cristo.

I. Note istorice asupra termenului "mistica"¹

Adjectivul *mystikós* provine de la verbul *meo*, care înseamnă a tăcea, a închide ochii; de aici derivă, în primul rând, *mysterion*, mister, în sensul elenistic al termenului, adică ritul secret de inițiere care pune omul în contact cu divinitatea. În schimb, termenul *mysticós*, este folosit în general legat de ideea de mistere, adică de riturile inițiatice ale diferitelor religii, din cauza aceasta numite "misterice". Rămânând deci la înțelesul comun al termenului *mysterion*, câmpul mistic implică întodeauna existența unei realități secrete, tainice, ascunsă cunoașterii ordinare și care, deci, se reveală prin intermediul unei inițieri. În aria greco-elenică, prin termenul *mysticos*, care era folosit mai rar, se subînțelegea ideea de mister, dar într-un sens limitat și dificil de precizat.²

Mai apoi, același termen, dar în cadrul creștinismului, a însemnat întâi o exegeză spirituală, deci alegorică, a textelor scripturistice și liturgice. Mai târziu a început să însemne efortul sufletului care descoperă prezența lui Christos în Biblie și în liturghie și, aproape în același timp, experiența interioară a cunoașterii lui Dumnezeu. În scurt timp, de la un înțeles obiectiv și exegetic al termenului, se ajunge la un înțeles subiectiv și experimental.

De fapt, mistic-mister, adică realitatea divină, întodeauna ascunsă, tainică, a ajuns să indice obiectul credinței comune tuturor creștinilor. În Pavel, Misterul mântuirii devine obiect al experienței, în urma întâlnirii cu Christos (Cf. *Gal* 1,15-16) pe calea Damascului.

Pentru Părinții greci, Misterul sau misterele indică în special diferitele sacrameinte: în spatele simbolurilor sensibile este prezentă o realitate divină. De exemplu, în Euharistie pâinea și vinul ascund prezența lui Christos.

Părinții latini folosesc mai ales termenul *mysterion*, tradus de obicei cu *sacramentum* în sens paulin. Pe scurt, în mediul creștin, se vorbește despre o realitate tainică, adică Dumnezeu însuși, care transcende orice lucru; tainice

¹ Cf. L. Bouyer, «*Mystique*». *Essai sur l'histoire d'un mot*, in *VSpS* 3, 1943, p. 3-23.

² Cf. U. Rahner, *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani*, Brescia 1952.

rămân de-asemenea diferitele aspecte ale Misterului mântuitor, cunoscute prin credință, dar într-un mod imperfect. Cu Marcel din Ancyra (aprox. 374) apare o sintagmă care, preluată de Dionisie Areopagitul, va rămâne consacrată în creștinism: *teologia mistică*. Prin această expresie, Marcel vroia să indice o cunoaștere a lui Dumnezeu "inefabilă și mistică, diferită de cunoașterea comună.". Dionisie Areopagitul în a sa *Teologia mistică* adaugă o precizare determinantă: că această cunoaștere misterioasă a lui Dumnezeu constituie culmea experienței religioase.³ Chiar dacă prima întrebuintare a termenului "mistică" aplicat unui anumit mod de cunoaștere a lui Dumnezeu în mod direct și într-o manieră aproape experimentală, pare să se găsească în Origen, este, totuși, Dionisie Areopagitul cel care vorbește despre mistică în sensul de experiență. În tratatul său despre *Numele divine*, vorbind despre Ierotei, presupusul său maestru, și despre interpretarea Scripturilor, declară că "pe de-a-ntregul răpit înafara sa în Dumnezeu, el participa din interior și în întregime la obiectul însuși pe care-l celebra". Apoi trece la un alt subiect amintind o expresie legată de exegeza lui Ierotei și de experiența sa spirituală: *tá exei mistică*. În acest context al experienței trebuie privită cartea intitulată *Teologia mistică*, prin care Areopagitul devine teologul normativ al misticii. Ideea decisivă pe care el o dă operei sale este aceasta: esența-ființa lui Dumnezeu rămâne un mister care nu se poate atinge nici prin știință nici prin experiență; se poate doar, precum Moise pe Muntele Sinai, intra în norul întunecos al misterului.

Această învățătură a experienței de Dumnezeu ascuns în tainicul întuneric va trece prin tot Evul Mediu. În teologia precedentă anului 1900, studiul psihologic al experienței (ca fenomen al conștiinței), comparația superficială a conceptelor creștine occidentale cu acelea ale Extremului Orient, mai apoi unele experiențe "paroxiste" (*peak-experience* = experiența extremului sau limitei) sau anumite stări îmbătătoare provocate de droguri, reduc mistica la o fuziune cu divinul sau la un sentiment sublim fără conținut și fără obiect.

În teologia occidentală posteroară anului 1900 s-a impus într-o manieră puternică chestiunea dacă mistica constituie o prelungire sau o intensificare a experienței credinței (R. Garrigou Lagrange) sau este un dar al lui Dumnezeu (Foullain). Strâns legată acesteia, s-a pus altă chestiune tot la fel de importantă: dacă esența misticii se reduce la mistica fenomenelor extraordinare. Această chestiune se poate reduce la următorul interogativ: mistica depinde de o metodă sau este un dar gratuit? Se pare că răspunsul cel mai legitim este acesta: fiind conștienți de utilitatea metodelor, mistica creștină insistă mai ales pe caracterul darurilor gratuite ale Spiritului (J. Maritain). Experiența mistică, înțeleasă ca *plinătate* a vieții creștine, se referă întodeauna la gratuitatea lui Dumnezeu, cu care se intră într-o intimă comuniune de iubire, în planul existențial.

Un alt termen cu care s-a denumit mistica în cursul istoriei este *misticism*, termen care în diferite limbi europene are un înțeles mai degrabă negativ, de pseudo-mistică, în timp ce în engleză și italiană are în general un sens pozitiv și care e sinonim cu cel de mistică. La români, în perioada comunistă, termenul de misticism era folosit ca sinonim de obscurantism. În general cu acest termen se

³ Cf. Dionisio Areopagita, *Teologia mistica*, în idem, *Tutte le opere*, Milano 1981, p. 406-407.

indică tendința, aspirația, expresia unei nevoi, unei căutări, pe scurt, un dinamism vital.⁴ Uneori, autorii catolici, îl contrapun misticii pentru a indica orice deviere care-și ia aparențele de mistică, cum ar fi teosofia, spiritismul, quietismul, etc. În orice caz, este evident faptul că prin “mistică” se subînțelege întodeauna ideea unei experiențe interioare a divinului.

II. Experiența religioasă și experiența creștină

Mai întâi trebuie definit conceptul de “experiență”, concept, în realitate, plin de înțelesuri. Îndică, în primul rând, experiența concretă, înțeleasă ca experimentare științifică, suma achizițiilor realizate de un individ sau de un grup, sau experiența comună a simțurilor sau, în sfârșit, experiența psihologică, care poate fi filosofică, teoretică, estetică, sentimentală, religioasă. De la verbul latin *experior*, termenul înseamnă a traversa, a trece prin și tocmai prin această trecere se ajunge la a *cunoaște* o situație vitală, ceva până atunci necunoscut și ascuns.⁵ După J.P. Jossua există câteva calități care caracterizează experiența propriu-zisă: perceperea propriei *relații* cu lumea, cu oamenii, cu sine însuși și cu Dumnezeu; *participarea* în primă persoană la acest lucru; *conștientizarea subiectivă*, ca distanță obiectivă care să permită comuniunea, și deci convertirea, adică schimbarea atitudinii vitale în subiectul care face experiența; această conștientizare este întodeauna însoțită de o *interpretare*, adică de o descifrare inteligentă a ceea ce s-a perceput; în sfârșit, o astfel de experiență *include* într-un întreg perceperea conștientă și unificată.⁶

În schimb, experiența religioasă este “o experiență afectivă, care izvorăște dintr-o dorință “naturală” de Dumnezeu. Este un amalgam de religiozitate, emoții, sentimente confuze”,⁷ prin care Dumnezeu este perceput ca necesar.

Dacă, apoi, religia este concepută în sens larg, ca legătură cu sacrul, atunci experiența religioasă este percepție a absolutului interpretat ca sacru. Absolutul în experiența religioasă se exprimă ca inefabil. Experiența creștină, dimpotrivă, este experiență de cunoaștere oferită nouă de Spiritul Sfânt prin Christos. Este vorba de o cunoaștere experimentală a realităților divine, care trece dincolo de cunoașterea speculativă a adevărului divin.

Toți creștinii, fără distincție, sunt chemați să trăiască această experiență care tinde înspre plinătatea vieții creștine ca anticipare a celei viitoare. Din acest motiv, termenului “experiență” îi este adesea asociat un alt termen, acela de “plinătate”: desăvârșirea creștinului constă în experiența deplinei comuniuni cu Dumnezeu. Într-o astfel de plinătate, omul se realizează în totalitatea sa, împlinind în acest mod planul mântuitor al lui Dumnezeu asupra lui.

⁴ Cf. R. Moretti, *Mistica e misticismo, oggi*, in ***, *Mistica e misticismo oggi*, Roma 1979, p. 28-41.

⁵ Cf. L. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona 1979, p. 39.

⁶ Cf. J.P. Jossua, *Expérience chrétienne et communication de la foi*, în Con 9, 1973, p. 74-75.

⁷ J.R. Armogathe, *Esperienza dello Spirito e tradizione cristiana*, in Con 30, 1977, p. 18.

Prima Epistolă a Sf. Ap. Ioan oferă un criteriu esențial pentru a discerne o adevărată de o falsă experiență creștină: "...orice spirit care mărturisește că Isus Christos a venit în trup, este de la Dumnezeu. și orice spirit, care nu mărturisește pe Isus Christos, nu este de la Dumnezeu" (4,2-3).

Atunci este mai bine să se vorbească despre experiența Misterului creștin decât despre "experiență mistică",⁸ întrucât obiectul experienței creștine, care se bazează pe

credință, este Dumnezeu, perceput nu așa cum se percepe un om sau un obiect oarecare.⁹ Revelația creștină înseamnă o cunoaștere a Misterului, Spiritul lui Dumnezeu a manifestat Bisericii sale ceea ce înainte era ascuns (Cf. 1 Cor 2,10).

În acest mister Pavel vede înainte de toate manifestarea clară a înțelepciunii lui Dumnezeu (Cf. 1 Cor 2,7; Rom 16,27; Col 2,3) și, în al doilea rând, *pleroma* (= plinătatea) (Cf. Col 1,19 și 2,9). Calea cunoașterii mistice este Christos mort și înviat. Se poate afirma că mistica creștină este în mod esențial celebrarea misterului lui Christos mort și înviat, deci participarea la plinătatea dumnezeirii, în Christos, prin mijlocirea Spiritului Sfânt.

III. Experiența religioasă-mistică în Scriptură

Experiența religioasă, în Biblie, nu este atât o experiență a poporului despre Dumnezeu ci mai ales de Dumnezeu. Autorevelarea lui Dumnezeu: "Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău" (Ex 20,2) stă la baza experienței religioase biblice. Este Dumnezeu cel care, în îndurarea sa maternă, se îngrijește de om (Cf. Is 49,14-16). Înainte ca omul să plece în căutarea lui Dumnezeu, Dumnezeu stă deja la poarta inimii sale pentru a intra (Ap 3,20).

Experiența religioasă regăsită în Biblie pune întodeauna în relief predominanța autorevelării lui Dumnezeu asupra căutării omului. Pe scurt, această experiență religioasă este mesajul Dumnezeului lui Christos care mântuiește chiar înainte ca omul să ceară să fie mântuit; începe cu epifania lui Dumnezeu în istoria umană, pentru ca aceasta să fie smulsă temporalității și să devină istoria mântuirii.¹⁰

⁸ Cf. privitor la aceasta H. De Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979, mai ales la p. 7 unde cunoscutul teolog afirmă: «Dacă trebuie să înțelegem prin "mistică" o anumită desăvârșire atinsă în viața spirituală, a anumită uniune efectivă cu Divinitatea, atunci, pentru un creștin, nu poate fi vorba decât despre uniunea cu Dumnezeu Întreit al revelației creștine».

⁹ «Dumnezeu nu este o ființă între altele, care se pot experimenta cu simțurile umane sau printr-o experiență [A experimenta înseamnă: "a evalua călătorind, mergând la locul întâmplării", precum în latină *ex-per-ientia* = experiență dobândită făcând încercări; în greacă: *peira* = experiență, *periao* = a încerca, a cunoaște] care se poate câștiga în cursul unei vieți». De aceea este de știut a priori că Dumnezeu nu se poate experimenta așa cum se experimentează un om sau un obiect oarecare. (H.U. von Balthasar, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, p. 20); Cf. V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*.

¹⁰ L. Borriello, *Esperienza mistica*, în *Dizionario di mistica*, (a cura di L. Borriello), Città del Vaticano 1988, p. 467.

Experiența religioasă în Biblie se prezintă deci ca experiență de Dumnezeu, un Dumnezeu care se numește "Emanuel", adică Dumnezeu-cu-noi (*Is* 7,14;8,10); un Dumnezeu care, răspunzând căutării omului, se lasă întâlnit în Fiul Întrupat. Se naște în acest mod acea relație de cunoaștere a lui Dumnezeu, unde credința și iubirea omului au un rol important. Scopul ultim al acestei cunoașteri este împărtășirea cu Dumnezeu, îndumnezeirea, când se va concluda căutarea umană. Experiența religioasă în Biblie este deci un itinerar spre tăcerea plină doar de acea inefabilă comuniune cu Dumnezeu, în care omul nu se mai adresează lui Dumnezeu, ci îl iubește; nu-l mai caută, ci-l contemplă. În consecință, atunci când Scriptura vorbește despre experiența religioasă indică o cunoaștere trăită, indică o cunoaștere concretă unită vieții, o cunoaștere prin iubire care este substratul vieții mistice.¹¹ Din acest motiv Pavel va vorbi despre o cunoaștere prin iubire, despre acea "iubire a lui Dumnezeu, cea mai presus de cunoștință" (Cf. *Ef* 3,19).¹²

IV. Experiență mistică și spiritualitate

Înainte de a descrie natura și trăsăturile fundamentale ale misticii creștine, este oportună clarificarea distincției între spiritualitate și experiența mistică. Studiul spiritualității, sau al Teologiei spirituale consideră evoluția existențială a vieții în Spirit, experimentată de omul în cale spre plinătatea comuniunii cu Dumnezeu. Mai exact, are scopul de a reflecta asupra acestui drum, în dezvoltarea sa, potrivit planului particular al lui Dumnezeu, cu care creștinul a intrat într-o relație personală de iubire. Așadar, metoda sa, nu poate să facă abstracție de experiența generală, din care se pot deduce anumite reguli ale acțiunii divine în suflet, nici de experiența acelora care au atins plinătatea vieții în Dumnezeu, și nici de istoria concretă a acelora care tind spre ea.¹³ Deși este aproape imposibilă sau cel puțin dificilă surprinderea exactă a acestei vieți interioare, teologia spirituală încearcă să fixeze anumite puncte precise: originea, creșterea-dezvoltarea, mijloacele de maturizare a acestei vieți, scopul său ultim, ajutându-se în aceasta în primul rând de Scriptură, de tradiție și de experiența ratificată de Magister, de mistici autentici.¹⁴

Toți creștinii, în virtutea Botezului, sunt chemați să trăiască această viață în Spirit, conform propriei stări și propriei condiții de viață, într-o continuă creștere fără să ajungă la desăvârșirea definitivă atâta timp cât se află pe pământ.

¹¹ Cf. D. De Pablo, *Amor y conocimiento en la vida mística*, Madrid 1979.

¹² Acest «principiu a fost reluat de multe ori în diferitele formulări ale autorilor spirituali ai Orientului și a devenit unul din fundamentele monahismului. Voi cita un text recent care este sugestiv. Autorul este un teolog rus, B. Vyseslavcev: "Este profetică pentru orice formă de intelectualism recent această expresie a lui Leonardo da Vinci: O mare iubire este fiica unei mari cunoașteri". Noi, creștinii Orientului putem să afirmăm contrariul. O mare cunoaștere este fiica unei mari iubiri. Acest principiu, după cum observăm, este în mod universal valid pentru toți creștinii. Reiese clar elementul mistic. Cunoașterea de Dumnezeu este dincolo de noțiunile intelectuale. Se presupune experiența vitală cu Dumnezeu în dragoste» (T. Spidlik, *La mística*, în ***, *Mistica e scienze umane*, Napoli 1983, p. 21.)

¹³ Cf. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo 1983³, mai ales în cap. III.

¹⁴ Cf. privitor la aceasta L. Bouyer, *Mysterion. Dal mistero alla mística*, Citta del Vaticano 1988.

Mistica înseamnă *conștientizarea* acestei experiențe a Spiritului trăită în lăuntru credinciosului. Este vorba despre *interiorizarea* Misterului creștin. Se poate vorbi atunci despre o mistică *experimentală*. În acest caz viața mistică este "viață în Spirit, trăită conștient, cunoscută prin experiență".¹⁵

Există două moduri pentru a tinde spre o astfel de experiență. Primul este calea spre desăvârșire, parcursă pe etape, sau grade, divizate potrivit unei tradiționale clasificări în începători, avansați și perfecți, traversând trei stări-faze: purificativă, iluminativă și unitivă. Al doilea mod, este acordat direct de Dumnezeu la cine vrea și când vrea, dincolo de orice schemă logică și cronologică. Amândouă aceste moduri sunt daruri gratuite dăruite de Dumnezeu. În amândouă modurile de experiență mistică este necesară colaborarea omului care, în acest punct al vieții sale spirituale, se face instrument în mâinile lui Dumnezeu. Este important de amintit cum activității sau colaborării omului la acțiunea lui Dumnezeu trebuie să-i corespundă o stare de pasivitate, care constă în a-l lăsa pe Dumnezeu să lucreze. Este tot atât de adevărat că viața spirituală recere un efort ascetic voluntar, dar pe de altă parte este tot atât de adevărat că aceasta ia, în anumite cazuri, un caracter pasiv¹⁶ întrucât cunoașterea mistică este întodeauna o inițiativă a lui Dumnezeu.¹⁷

Dar pasivitate în experiența mistică autentică nu înseamnă deloc inactivitate; dimpotrivă, întrucât persoana se simte "lucrată" de Spiritul Sfânt, este mai mult ca oricând angajată în acțiune.¹⁸ Din ceea ce s-a spus reiese *gratuitatea* experienței mistice, în sensul că suntem conștienți de neputința de a ne-o procura doar cu forțele umane.

O altă caracteristică a experienței mistice este aceea că ea se desfășoară întodeauna în cadrul ortodoxiei: întrucât este fructul Spiritului Sfânt, experiența mistică nu poate să conducă la acțiuni contrare Bisericii, care este Trupul Mistic al lui Christos.

Dezvoltarea individuală a experienței mistice este legată de peculiaritățile subiectului și de epoca în care este trăită. De aici interdependența între experiența mistică obiectivă, și condiționamentele personale, sociale, culturale. Din acest motiv trebuie luată în considerare și dimensiunea psihologică a experienței mistice,¹⁹ empiric controlabilă, precum examinarea realităților tipice ale misticii, cum ar fi de exemplu viziunile, extazul, stigmatetele.

¹⁵ V. Bainvel în *Introducere* III, 12 la Poulain, *Des grâces d'oraison*, Paris 1922.

¹⁶ Cf. Ch. A. Bernard, *Structure et passivité dans l'expérience religieuse*, în *NRTh* 110, 1978, 643-678.

¹⁷ De aici tentația de a privilegia o astfel de cunoaștere «pasivă» în defavoarea vieții spirituale comune. Astfel este poziția acelor care înclină înspre cvietism, renunțând la colaborarea omului în a-și disciplina și conforma propria voință celei divine. Acesta este motivul pentru care, începând din '600, a intrat în uzanța comună contrapunerea celor două expresii «teologia mistică» și «teologia ascetică». Si tot din acest motiv s-a ajuns să se distingă tot mai mult ascetica, activă, de mistică, care este esențial contemplativă, pasivă.

¹⁸ H.U. Von Balthasar, *Au-de-là de l'action et de la contemplation*, în *Vie consacrée* 45, 1973, p. 65-74.

¹⁹ Cf. în legătură cu aceasta L. Ancona, *Interpretazione clinica del comportamento religioso*, în *Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria*, gen-feb. 1961, p. 7-28; M. Bellet, *Psychologie et spiritualité*, în *Christus* 16, 1969, p. 495-509; Fr. Gabriele di S.M. Maddalena, *Indole psicologica della teologia spirituale*, în *Rivista di filosofia neoscolastica* 32, 1940, p. 31-42.

V. Experiența mistică ca înțelepciune divină

Plecând de la mistica creștină și de la lectura mai mult sau mai puțin dionisiană a experienței mistice, teologia misticii enunță ideea că experiența mistică este o “cunoaștere” chiar dacă are aspectul și de “necunoaștere”.

Teologia actuală tinde să identifice această “cunoaștere-necunoaștere”²⁰ cu “cunoașterea” proprie și caracteristică a vieții spirituale, văzută ca viața de credință lucrătoare în iubire. În alte cuvinte, credința este “cunoașterea” tipică a creștinului, adică o cunoaștere referitoare la adevărurile revelate, pe care el le crede “orbește” și în mod liber, pentru că le recunoaște ca manifestări ale unicului Adevăr revelator. Din acest motiv, și în experiența mistică reușim să înțelegem doar o mică parte din Adevărul absolut care, precum o prismă, prezintă nenumărate fațete. Îndată ce se ajunge la limita cunoașterii umane și teologice, se întrezăresc în depărtare orizonturi nemărginite unde domnește întunericul cel mai absolut. Ajunși la acest punct ne convingem că “Dumnezeu este mai mare decât inima noastră” (1 In 3,20), mai exact că Adevărul este atât de imens încât pretinde o căutare care niciodată nu se termină. Referitor la acest lucru, Ecclziastul afirmă: “Unde este multă înțelepciune este și multă amărăciune, și cel ce își înmulțește știința își sporește suferința” (1,18). Deci scrutarea adâncurilor lui Dumnezeu (Cf. 1 Cor 2,10) înseamnă, pentru cine trăiește experiența mistică, descoperirea propriei limite creaturale, trecerea prin deșert, tăcere, întuneric, unde Dumnezeu se “arată” ca *Deus absconditus* deuterо-isaian (Cf. Is 15,45).

Pe scurt, experiența mistică se mișcă nu atât în planul judecății, cât în acela al iubirii. Dumnezeu poate fi experimentat și cunoscut doar prin practicarea iubirii. În această căutare-întâlnire suntem favorizați de faptul că spiritul uman este structural deschis spre Dumnezeu.²¹ De aici îndemnul lui Pavel adresat tuturor acelor care sunt în căutarea Înțelepciunii veșnice: “Căutați cele de sus” (Col 3,1) și “Ca Dumnezeu Domnului nostru Isus Christos, Tatăl mării, să vă dea vouă spiritul înțelepciunii și al descoperirii, spre deplina Lui cunoaștere” (Ef 1,17).

Cunoașterea mistică desăvârșită, o adevărată pelegrinare dincolo de hotarele limitelor umane înspre infinitul lui Dumnezeu, merge înspre veșnicie, unde se va cunoaște misterul dumnezeesc. Structura cognitiv-religioasă se revelă, așadar, complet nepotrivită, deoarece experiența mistică se găsește între uman și divin, existențial și metaistoric, adică la intersecția cu limita creaturală, dincolo de care domnește misterul divin. Este teritoriul tăcerii lui Dumnezeu, care tulbură mai mult decât abandonarea sau decât absența. Această tăcere dumnezească este Cuvântul cel mai convingător pe care Dumnezeu poate să-l pronunțe, în fața căruia misticul își recunoaște propriul destin creatural, deschis spre a primi, chiar dacă parțial, chipul lui Dumnezeu transcendent și imanent în același timp. Reluând ideea paulină a creștinului ca templu al Spiritului Sfânt (Cf. 1 Cor 3,16) și aceea ioniană a sălășluirii Treimei în sufletul credinciosului (Cf. In 14,23), tradiția creștină a subliniat această prezență misterioasă a lui Dumnezeu în om, și a reamintit prin urmare valoarea îndumnezeirii, care este punctul central al experienței mistice.

²⁰ Sau «a ști neștiind, cunoaștere necunoscând».

²¹ Cf. C. Tresmontant, *La mistica cristiana e il futuro dell'uomo*, Casale 1988.

Dumnezeu, din trascendența sa diafană, se comunică și se manifestă în spațiul imanent al omului. Se naște, în felul acesta, o uniune cu Dumnezeu, care "reduce" cea mai abisală diferență: aceea dintre Dumnezeu și om. Într-o astfel de uniune cu Dumnezeu, misticul trăiește bucuria de a sta aproape de Dumnezeu, cultivând în același timp speranța de a-L vedea față către față, într-o iubire fără de sfârșit.²²

VI. Tipologii ale experienței mistice

În trăirea creștină au fost identificate diferite forme de experiențe mistice. Este imposibilă clasificarea tuturor într-o catalogare completă și exhaustivă, deoarece Spiritul lui Dumnezeu se comunică sufletului în diferite și tainice moduri, unele fiind prea inefabile pentru a fi înțelese de inteligența umană. Cu toate acestea se pot identifica anumite tipologii consemnate în istoria misticii pe care le propunem aici în manieră sintetică.

Înainte de toate, *mistica esenței și mistica sponsală*. Prima este reprezentată de misticii renano-flamanzi ai sec. XIII-XIV, care se vor exprima după modelul "misticii esenței" (*Wesensmystik*) diferit de modelul "sponsal" (*Brautmystik*).

În aceasta din urmă, uniunea cu Dumnezeu se efectuează conform analogiei logodnei și căsătoriei, după modelul propus de *Cântarea Cântărilor* și de simbologia nupțială a Legământului, care sunt modele biblice. Comuniunea omului cu Dumnezeu este văzută precum comuniunea sufletului (mireasa) cu Mirele (Dumnezeu).

În schimb, în *mistica esenței* uniunea cu Dumnezeu este concepută ca experiența unității existenței create în Existența necreată. Participarea ontologică la Divinul esențial se înfăptuiește în punctul radical al spiritului uman (centrul sufletului). O astfel de experiență mistică constă, din partea omului, de a se găsi sau stabili în permanență în acest "loc", unde regăsește fondul existenței sale umane, legată de Dumnezeu.

Mistica luminii constă în iluminarea norului întunecos al necunoașterii prin lumina divină care se arată și se lasă experimentată prin fragmente de lumină. În Scriptură Dumnezeu este reprezentat ca lumină și epifaniile Sale se petrec sub formă de iluminări, viziuni, lumini strălucitoare. Mai ales în Biserica răsăriteană²³ se insistă pe *mistica luminii*, prin care e posibilă obținerea vederii Luminii necreate (de exemplu în isihasm), scopul ultim al vieții spirituale.

În sfârșit, *mistica contemplativă* este o trăire spirituală care urmează experienței spirituale a rugăciunii. Într-adevăr, rugăciunea începe într-un mod discursiv și, în faza contemplativă, se reduce la un act simplu, la sfârșitul aceluia proces de sfințire din partea Spiritului.

²² Cf. L. Borriello, *Esperienza mistica*, în *Dizionario di mistica*, (a cura di L. Borriello), Citta del Vaticano 1988, p. 471.

²³ Cf. V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 247-263.

VII. Pelerin al absolutului pe căile lumii

Experiența mistică descrisă până aici nu este o realitate exterioară istoriei, ci una care se situează prin subiectul mistic în inima istoriei ca mărturie concretă despre Dumnezeu. Așadar, misticul nu este un spirit îndestulat în sine însuși, închis în sine însuși pentru a fugi de împreună-trăirea umană și a rămâne într-o solitudine sterilă. Dimpotrivă, el este deschis altora, trăiește pe căile lumii în solidaritate cu ceilalți oameni, împărtășește aspirațiile lor, bucuriile lor. Pe căile lumii, misticul, precum Cel Înviat la Emaus, devine tovarășul de drum al oamenilor pentru a face din viața sa mistică o slujire umilă de mediere între Mântuitor și umanitate.

În concluzie, experiența sa mistică este o fărâmă din veșnicia lui Dumnezeu în istoria trăită a fiecărui om, pentru a cânta prin viața sa *Cântarea "Tu"* a rabinului hashidic Berditschev din '700: "Oriunde merg, Tu, oriunde mă opresc, Tu. Doar Tu, iar Tu, mereu Tu. Oriunde mă întorc, oriunde privesc, Tu, Tu, Tu!"²⁴

Bibliografia

- Rahner, U., *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani*, Brescia 1952.
 Moretti, R., *Mistica e misticismo oggi*, în ***, *Mistica e misticismo oggi*, Roma 1979.
 De Lubac, H., *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.
 Borriello, L., *Esperienza mistica*, în *Dizionario di mistica* (a cura di L. Borriello), Citta del Vaticano 1988, p. 467.
 Bernard, Ch. A., *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo 1983.

²⁴ Cf. M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Milano 1979, p. 257.

SINTEZA FILOSOFIEI AUGUSTINIENE IN VIZIUNEA LUI ETIENNE GILSON

Alin TAT

Résumé. La synthèse de la philosophie augustinienne chez Etienne Gilson.

Etienne Gilson a tenté une synthèse de l'oeuvre augustinienne sous l'angle philosophique surtout dans son *Introduction à l'étude de S. Augustin*. Travail classique du grand historien de la philosophie médiévale, cette étude développe les thèmes importants de l'augustinisme selon le schéma intelligence – volonté, structuré en plusieurs étapes : de la foi à la liberté chrétienne, à travers la connaissance rationnelle mise en pratique par la sagesse.

Introducere

Obiectul filosofiei este, pentru Augustin, ca și pentru întreaga tradiție a filosofiei grecești, dobândirea înțelepciunii. La această teză generală se adaugă nuanța specifică școlilor filosofice elenistice și postelenistice/romane, și anume orientarea către practică. Astfel, augustinismul filosofic se structurează după tema fericirii (*beatitudo*). Acest eudemonism este însoțit de un demers speculativ clar¹, subordonat, însă, finalității practice a « sistemului ». Idealului socratic al autocunoașterii, Augustin îi adaugă un corectiv, *de anima et de Deo*. Atingerea fericirii necesită o concepție definită asupra adevărului, care se opune scepticismului. Relația dintre morală și cunoaștere sau raportul fericire-adevăr poate fi rezolvat doar la nivel « transfilosofic »² : doctrina aparține planului filosofic, dar principiile acesteia se originează în credință. Pentru a elucidă statutul filosofiei la Augustin, trebuie, în prealabil, să stabilim în mod riguros care este raportul dintre rațiune și credință ca să putem decide, apoi, dacă avem de a face doar cu o gândire teologică sau există, în cazul augustinismului, o concepție filosofică decelabilă.

Calea inteligenței

Prima treaptă : credința

Problema filosofico-teologică a cunoașterii lui Dumnezeu se bazează, în gândirea augustiniană, pe prealabilul credinței. Gilson numește credința primul grad al minții în parcursul ei esențial³. Gnoseologia augustiniană consideră că orice act de cunoaștere se sprijină pe facultatea fundamentală de a crede, de a credita surse de cunoaștere diferite de propria experiență : *credere est cum assensione cogitare*⁴. Un caz particular, dar eminent, al acestei presupuziții îl constituie chestiunea cunoașterii

¹ Ceea ce ar legitima sintagma "eudemonism intelectual".

² Cf. Gilson 1949, p. 9.

³ Cf. ibidem, p. 31.

⁴ Cf. DPS II, 5.

lui Dumnezeu. Încrederea care precede actul epistemic propriu-zis vizează doar acele posibile surse credibile, și anume acceptarea revelației ca fundament al credinței. Credința este numele pe care îl ia încrederea acordată sursei de cunoaștere transfilosofice atunci când se chestionează posibilitatea de raportare cognitivă la Dumnezeu⁵.

Credința (religioasă) nu se reduce la nivelul infrarațional sau irațional, ci se fondează pe credibilitatea surselor. Această poziție de plecare în investigarea problemei subliniază complexitatea soluției augustinene. Fără a avea precizia terminologică necesară sau univocitatea unui vocabular tehnic adecvat, răspunsul lui Augustin se dovedește extrem de fecund. Nevoia de *intellectus fidei* va străbate istoria reflecției creștine. Pornind de la propria experiență existențială, Augustin accentuează caracterul pasiv al subiectului « cunoscător » în momentul inițial al primirii revelației, diferit de demersul exclusiv rațional, care avansează prin « cucerirea » răspunsurilor la întrebările filosofice. Adevărul religios presupune o aderare a credinței, care face posibilă doar apoi desfășurarea dialectică⁶. Raportul dintre rațiune și credință în actul gândirii augustinene comportă trei momente : 1. pregătirea rațională pentru actul de credință, 2. actul de credință, 3. inteligența sau înțelegerea conținutului de credință. Rațiunea apare așadar ca o condiție de posibilitate a credinței înseși. Antropologia teologică la care Augustin subscrie identifică în facultatea cunoașterii *chipul* divin înscris în ființa umană. *Mens*, facultatea inteligibilului, se exercită ca *ratio*, iar rezultatul acestei operații se numește *intellectus*. Antropologia de inspirație biblică comportă aici o explicitare filosofică prin suprapunerea temei *chipului* divin din om și a actului cunoscător.

Credința include o componentă noetică, deși incompletă din punctul de vedere al actului normal/normativ de cunoaștere. Acest adevăr al credinței constituie obiectul unui act secund al inteligenței⁷, și anume *crede ut intelligas*.

A doua treaptă : evidența rațională

Combaterea scepticismului precede dovedirea existenței lui Dumnezeu. Posibilitatea cunoașterii în general înseamnă depășirea scepticismului, ceea ce Augustin va analiza în *Contra academicos*. Această primă dezbateră a problemei cunoașterii va fi considerată ulterior drept o probă suficientă în respingerea doctrinei Noii Academii⁸.

A treia treaptă : sufletul și viața

Certitudinea propriei existențe îl conduce pe Augustin la aprofundarea analizei referitoare la suflet. Care este natura sufletului ? Deși pare să susțină doctrina aristotelică a unității substanțiale dintre trup și suflet, Augustin subsumează deja sufletul categoriei substanței, în manieră platoniciană⁹. În loc să definească sufletul în

⁵ Cf. Cayré 1927, pp. 216-233.

⁶ Cf. Ser 118, I : *Si non potes intelligere, crede ut intelligas ; praecedat fides, sequitur intellectus*.

⁷ Cf. E 120, II, 8.

⁸ Cf. DT XV, 12, 21.

⁹ Cf. QA XIII, 22 : *Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*.

raport cu omul integral, el îl descrie în sine însuși, ca substanță rațională făcută să guverneze un trup. Așa cum arată Gilson¹⁰, această situație nu rămâne lipsită de dificultăți, dat fiind că omul, ca substanță, rezultă din unirea altor două componente cu statut substanțial, a trupului cu sufletul, așadar trei substanțe într-o compoziție metafizică insuficient elucidată¹¹. Suntem aici în prezența uneia dintre acele « indeterminări augustiniene », așa cum le-a numit același Gilson¹².

Omul, definit în primul rând ca suflet, demonstrează o tendință constantă a augustinismului¹³ de a accentua transcendența ierarhică a sufletului în cadrul compusului uman. Aceeași orientare explică identificarea vieții spirituale cu nivelul imaterial al facultăților umane superioare, cunoașterea și voința. Predilecția terminologică a lui Augustin pentru sufletul-substanță poate avea și o explicație biografică în nevoia de depășire a materialismului perioadei sale anterioare printr-un spiritualism mai marcat.

Esența gândirii constă în cunoaștere, astfel încât aceasta își percepe în același timp existența și substanța. Pentru Augustin gândirea are un caracter ontologic, ca substanță cognitivă care își explică propriul statut în ierarhia ființei. Autosesizarea originară a *cogito*-ului, pentru a utiliza *avant la lettre* sintagma carteziană, echivalează cu o comprehensiune interioară, cu o prezență la sine a spiritului¹⁴.

Acest punct de plecare al filosofiei augustiniene justifică raportul problematic dintre trup și suflet, aporiile sale fiind aceleași cu ale cartezianismului, în special problema comunicării substanțelor. Augustin mărturisește propria incapacitate de a înțelege în profunzime această relație¹⁵. Pe de altă parte, spiritul este conatural lumii ideilor divine, gândite platonician, iar sediul acestora se află în intelectul suprem. Corpul, întrucât este de natură spațială și, deci, eterogen în raport cu nivelul imaterial, necesită intermedierea sufletului pentru a putea participa la viața spirituală. Forma trupului – dotat cu ordine și viață – semnifică măsura participării acestuia la Idei, prin intermedierea sufletului¹⁶. De aici derivă o parte a problematicii estetice augustiniene, referitoare la frumusețea, armonia și unitatea corpurilor fizice, ca reflexii ale frumuseții spirituale¹⁷.

Originea sufletului constituie o altă « indeterminare augustiniană ». Ceea ce Augustin afirmă însă cu certitudine, este caracterul creat al acestuia, conform

¹⁰ Cf. Gilson 1949, p. 57.

¹¹ Cf. DCD XIX, 3, unde Augustin își manifestă preferința pentru limbajul platonician.

¹² Ibidem, p. 62.

¹³ Termenul *augustinism* semnifică aici doctrina filosofică augustiniană privită ca ansamblu, așa cum s-ar putea numi platonism nucleul concepției platoniciene sau tomism doctrina lui Toma de Aquino și nu a continuatorilor acestora.

¹⁴ Cf. DT X, 10, 15-16.

¹⁵ Cf. DCD XXI, 10, 1 : *Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendere ab homine potest, et hoc ipse homo est.*

¹⁶ cf. DIA XV, 24.

¹⁷ Cf. DVR XLI, 77.

doctrinei biblice. Sufletul face parte din categoria substanțelor finite, iar ca statut ontologic este inferior principiului prim¹⁸.

Imortalitatea sufletului se bazează pe argumentele platoniciene tradiționale, mai ales indestructibilitatea adevărului. *Cogito*-ul devine o formă a argumentului ontologic, și nu concluzia unui demers dialectic sau demonstrativ : caracterul imortal al sufletului derivă din existența Adevărului suprem.

A patra treaptă : cunoașterea sensibilă

Teoria senzației constituie un element important în augustinism. Deși ocazionalismul sau ineismul au fost formulate de gânditori care se raportează la sursa augustiniană, soluția formulată de Augustin însuși apare diferită de acestea. Cunoașterea sensibilă înseamnă simultan o dublă concepție, mai întâi geneza obiectului de cunoscut ca « deschidere » a lucrului, apoi rolul activ al subiectului cunoscător în actul cognitiv¹⁹. Relația de cunoaștere este o aplicația a concepției metafizice privitoare la unirea dintre suflet și trup. Corpul are un rol instrumental în raport cu cauza eficientă care este sufletul²⁰.

Se numește senzație acea pasiune pe care o suferă corpul împreună cu sufletul²¹. Cunoașterea se desfășoară ca un act unic și simultan trup-suflet pentru că facultatea inteligibilului se activează în momentul contactului corporal²² :

sentire non est corporis sed animae per corpus.

Sufletul apare drept principiu al acțiunii, se află în spatele organelor de simț, fără de care însă nu poate exercita cunoașterea²³. Trupul nu doar transmite informații sufletului ca unui principiu exterior, ci acesta din urmă percepe din interior modificările corporale.

Teoria augustiniană a senzației include la acest nivel cel puțin trei operații : 1. judecăți sensibile, 2. senzații propriu-zise și 3. o memorie sensibilă.

A cincea treaptă : cunoașterea rațională

Gilson rezumă noetica lui Augustin, precum și miza ei metafizică, în două etape semnificative :

« L'analyse de la connaissance sensible vient de mettre en évidence l'existence de l'âme et de la pensée pure, l'analyse de la pensée pure va mettre en évidence l'existence de Dieu. »²⁴

Argumentele augustinieni în favoarea existenței lui Dumnezeu sunt mai puțin probe de virtuozitate dialectică sau de analiză rațională, cât încercări de constatare

¹⁸ Cf. E 166, II : *Non est itaque natura incommutabilis, quae aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est : Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei.*

¹⁹ Cf. DT IX, 12, 18 : *Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito.*

²⁰ Cf. DGAL XII, 24 : *corpus quo (anima) velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus annuntiat.*

²¹ Cf. QA XXIII, 41 : *Sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus.*

²² O posibilă sursă este Plotin, *En. IV, 4, 23.*

²³ Cf. DM VI, 5, 10.

²⁴ Gilson 1949, p. 88.

« experimentală » a cauzei prime. Demersul ia forma argumentului ontologic, formulat în diferite moduri, în funcție de exemplele investigate. După cum corpul nu constituie originea gândirii, nici gândirea însăși nu este autosuficientă, ci se raportează la ideile preexistente. Mijlocul de transmitere al ideilor este limbajul, iar acesta se compune din semne²⁵. Unirea dintre limbaj și gândire cunoaște disocieri, fie din cauză că aceleași semne trimit la semnificații diverse, fie pentru că nu semnifică suficient de precis obiectele desemnate.

Procesul pedagogic, dacă este posibil, presupune transmiterea de la magistru la elev nu doar a unor nume sau semne, ci a ideilor sau noțiunilor corespondente. Augustin introduce aici tema noetică a iluminării : cunoașterea este posibilă întrucât subiectul declanșează procesul cognitiv datorită unei lumini interioare. Intimitatea ontologică participă la constituirea adevărilor raționale²⁶. Soluția problemei gnoseologice a cunoscut o evoluție în gândirea lui Augustin. Dacă în anii 387-389 înclina către o rezolvare în termenii platonismului strict²⁷, adică pe baza ipotezei reminiscenței, la care se asocia teza metafizică a preexistenței sufletului, nu aceeași va fi atitudinea sa ulterioară²⁸. Doctrina iluminării presupune un grad de spontaneitate a conștiinței în demersul de cunoaștere, ceea ce face superfluă ingenioasa ipoteză platoniciană a reamintirii. Acesteia i se adaugă tema unicului maestru interior :

« Ebauchée dès la conclusion du *De beata vita* ; suggérée dans les « Soliloques », cette doctrine se déploie dans le *De magistro* tout entier et s'affirme explicitement dans sa conclusion. »²⁹

Noetica își găsește împlinirea în ideea creștină a supremului magistru, Cristos, sursa iluminării interioare³⁰.

Analiza oricărei cunoașteri devine, în augustinism, probă a existenței lui Dumnezeu. Teoria reminiscenței este resemnificată, iar memoria (platoniciană) a trecutului se metamorfozează într-o memorie (augustiniană) a prezentului. Cunoașterea reprezintă mișcarea continuă a spiritului de a aduna și combina acele cunoștințe latente pe care Maestrul interior, prin iluminare, le propune sufletului³¹. De aceea Augustin numește acest demers învățare, amintire sau, pur și simplu, gândire, fără a fixa riguros accepțiunea termenilor. Totuși, doctrina augustiniană nu poate fi desemnată drept ineism, întrucât conținuturile de gândire provin din activitatea senzorială. Gilson preferă termenul de *intrinsicism* pentru a justifica non exterioritatea radicală ce caracterizează cunoașterea, recunoscând, în același timp, limitele unei astfel de metafore³².

Doctrina augustiniană a iluminării divine constituie o altă metaforă privilegiată : *menti hoc est intelligere, quod sensui videre*³³. Lumina inteligibilă care

²⁵ Cf. DM II, 3 : *Constat ergo inter nos verba signa esse ? – Constat.*

²⁶ Cf. ibidem XII, 40.

²⁷ Cf. S II, 20, 35.

²⁸ Cf. R VIII, 2.

²⁹ 1949, p. 99.

³⁰ Cf. Mt. 23, 10.

³¹ Cf. Conf X, 11, 18 ; DT XIV, 6, 8.

³² Cf. Gilson 1949, p. 102.

³³ Cf. DO II, 3, 10.

face posibil actul cognitiv este Dumnezeu însuși³⁴. De proveniență platoniciană – Binele ca soare al lumii spirituale³⁵ – imaginea integrează și tema evanghelică a luminii divine, *pater intelligibilis lucis*³⁶.

Rolul elementului uman și al celui divin în actul unic al cunoașterii, chiar dacă reprezintă o altă parte obscură și insuficient elucidată de autor, constituie aspecte distincte ale procesului noetic. Omul participă cu a sa *mens intellectualis*, alteori numită *intelligentia* sau *intellectus*³⁷. Această *lumen* divină realizează condițiile cunoașterii naturale, iar atunci când este privită în ea însăși devine obiect al experienței mistice.

Ideile divine, arhetipuri ale tuturor lucrurilor create, sunt numite *ideae, formae, species, rationes* sau *regulae*³⁸. Intelectul uman se află în proximitatea gândirii divine, prin intermediul lumii ideilor, care participă la atributele esențiale ale ființei prime. Iluminarea noetică nu dispensează subiectul uman de activitatea la nivel senzorial, întrucât lucrurile nu sunt cunoscute în ideile divine. Pe de altă parte, demersul cognitiv nu se face nici după model aristotelic, prin abstragerea inteligibilelor din concretul sensibil, ci însăși senzația și forma de reprezentare (imaginea) sunt concepute de către suflet. Din cauza transcendenței sufletului în raport cu trupul, acesta din urmă nu poate furniza integralitatea obiectului sensibil, fără participarea celui dintâi. În orice caz, doctrina augustiniană a iluminării diferă de teoria aristotelică a abstracției, deși ambele vizează explicarea aceluiași proces noetic.

Viziunea ierarhică proprie ontologiei augustiniene permite o comunicare a substanțelor doar în direcția suflet-trup, întrucât inferiorul nu poate acționa asupra superiorului. Scopul doctrinei iluminării este acela de a explica accesul uman la adevăr și nu de a descrie demersul cognitiv în toate etapele sale, inclusiv formarea verbului mental sau a conceptului. Intelectul creat trebuie să accepte pasivitatea fundamentală privitoare la adevărul judecăților. Iluminarea noetică se referă la rezultatul procesului cognitiv (judecata), pe care Augustin îl atribuie elementului divin. Din cadrul iluminării propriu-zise este exclus orice concept de origine empirică. Pentru a preciza domeniul de aplicabilitate al doctrinei iluminării trebuie să decidem dacă ea se referă la facultatea de a genera noțiuni sau la cea de a judeca. Gilson consideră că în augustinism, evitând orice ontologism, ideile divine funcționează ca principii regulatoare (*regulae numerorum, regulae sapientiae*³⁹) și nu furnizează nici un conținut conceptual actului cognitiv⁴⁰.

Omul, înzestrat cu intelect, nu este decât receptorul adevărului, la care se raportează prin iluminare. Augustin distinge, în cadrul cunoașterii, sectorul natural –

³⁴ Cf. S I, 6, 12 : *Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae ; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia : Deus autem est ipse qui illustrat.*

³⁵ Cf. Platon, Republica 517 b.

³⁶ cf. DCD X, 2, unde apare ideea convergenței dintre tradiția filosofică greacă și Evanghelie, *consonans Evangelio.*

³⁷ Cf. E 147, 18, 45.

³⁸ Cf. DDQ 83, q. 46, 1-2.

³⁹ Cf. DLA II, 10, 29.

⁴⁰ Cf. Gilson 1949, p. 123 sq.

adevărurile « filosofice » – și domeniul mistic, *supra mentem*, vederea rațiunilor divine sau a luminii spirituale⁴¹.

Gilson sintetizează în trei teze doctrina iluminării referitoare la cunoașterea naturală⁴² :

1. Lumina inteligibilă, care face posibilă cunoașterea, nu aparține intelectului uman.
2. Dumnezeu, care se identifică cu sursa cunoașterii, creează în subiectul cunoscător un reflex al acestei lumini, însă actul cognitiv nu are loc *în intelect*, ci *în Dumnezeu*.
3. Cunoașterea naturală nu înseamnă o vedere a lui Dumnezeu însuși, și nici chiar a ideilor divine.

Primul aspect al demersului cognitiv este opinia, care precede cunoașterea și asupra căreia se exercită interogația. Actul de investigație al rațiunii poartă asupra unei minime precomprehensiuni, rezultate din interesul subiectului cunoscător pentru obiectul său⁴³. Autoelucidarea sufletului are un punct de plecare dublu : gândirea și viața, adică a ști că este o ființă gânditoare și înzestrată cu viață, « însuflețită »⁴⁴.

Precomprehensiunea, încă obscură, necesită transcenderea nivelului senzorial pentru a sesiza sursa vieții și a rațiunii⁴⁵. Acest prealabil apare ca o formă a reminiscenței, absență și prezență în același timp⁴⁶. Amintirea naturii sufletului presupune existența unei memorii metafizice, care, activată, reface legătura cu finalitatea omului, identificând adevărata fericire⁴⁷.

Binele, ca aspect obiectiv al beatitudinii, înseamnă și adevăr, în termenii cunoașterii : *beata quippe vita est gaudium de veritate*⁴⁸. Etica și noetica se află într-un cerc al condiționării reciproce. Adevărul vizat de cercetarea metafizică reprezintă scopul ultim, față de care chiar cunoașterea sufletului (*de anima*) are statut de mijloc⁴⁹. Memoria, la nivel sensibil sau inteligibil, apare drept facultatea privilegiată a adevărului, raportată la fundamentul său, care este Dumnezeu. Fără a fi obiectul direct al memoriei, ființa absolută a lui Dumnezeu se prezintă ca temei al acesteia⁵⁰.

Căutarea de sine devine prilej de aprofundare metafizică :

*Quamodo ergo te quaero, Domine ? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beata quaero*⁵¹.

Sufletul accede la principiul său ultim, *vita vitae meae*⁵² și *interior intimo meo et superior summo meo*⁵³.

⁴¹ cf. DGAL XII, 31, 59.

⁴² Cf. Gilson 1949, p. 128.

⁴³ Cf. DT X, 1-2.

⁴⁴ Cf. ibidem X, 3, 5.

⁴⁵ Cf. ibidem X, 5, 7.

⁴⁶ Cf. Conf X, 19, 28.

⁴⁷ Cf. DT X, 3, 5.

⁴⁸ Cf. Conf X, 23, 33.

⁴⁹ Ibidem : *Amant enim et ipsam (veritatem), quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum.*

⁵⁰ Cf. DT XIV, 15, 21.

⁵¹ Conf X, 20, 29.

⁵² Cf. ibidem VII, 1, 2.

⁵³ Cf. ibidem III, 6, 11.

Doctrina augustiniană a iluminării, în pofida sursei plotiniene incontestabile⁵⁴, nu poate fi concepută în afara ideii biblice a creației. Spre deosebire de emanația lumii din Unul originar, trecând prin ipostazele intermediare, în gândirea lui Plotin, doctrina creației implică o separație netă între cele două registre ale realității, Dumnezeu și ordinea creaturii. Naturii divine a sufletului în plotinism i se opune un statut dependent al creaturii de Creator în gândirea augustiniană.

Căutarea lui Dumnezeu prin voință. Înțelepciunea

Cunoașterea, în augustinism, este motivată de dobândirea fericirii, care o finalizează: *nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit*⁵⁵. Diferența specifică a acestei doctrine față de eticile antichității târzii constă în mijloacele propuse pentru a o atinge⁵⁶. Relația dintre înțelepciune și fericire trebuie precedată de elucidarea termenilor aflați în raport. Înțelepciunea este o specie a științei, așadar o cunoaștere apodictică⁵⁷. Facultatea interiorității se numește *mens* și implică în activitatea sa omul întreg⁵⁸.

Actul gândirii se aplică, pe de o parte, sferei mundane, adică lumii temporalității, dar are ca obiect, pe de altă parte, și adevărurile eterne. Gilson, pe urmele tradiției augustinismului medieval, le numește rațiune inferioară și rațiune superioară, în funcție de domeniul vizat⁵⁹. Deși obiectul cercetat este dublu, intelectul investigator rămâne identic cu sine, astfel încât gândirea exercită două oficii fără a se dedubla: *duo in mente una*⁶⁰. Dualitatea funcțiilor fundează diferența genurilor de viață, activă și contemplativă⁶¹. Viața activă apare ca un stadiu propedeutic în vederea contemplației. Astfel, rațiunea inferioară care constituie dinamismul vieții active, se subordonează rațiunii superioare, care reprezintă finalitatea omului prin actul contemplativ. Ideile divine captează inteligența în exercițiul său pentru a-i conferi înțelepciunea. Rațiunea superioară, în actul contemplativ, participă la înțelepciune.

Pe de altă parte, rațiunea inferioară vizează reflexia Ideilor divine în lucruri, după modelul platonician al celor două registre ontologice, cel al prototipurilor ideale, aflate în intelectul divin, și lumea sublunară a obiectelor-còpii. Ideile supreme orientează interlectul spre divin și universal, în timp ce lucrurile create îl rețin la nivelul individualului⁶². Exercițiul rațiunii superioare fondează înțelepciunea, iar actul rațiunii inferioare se numește știință.

⁵⁴ Cf. DCD VIII, 6-7.

⁵⁵ Ibidem, XIX, 1, 3.

⁵⁶ Cf. ibidem, XVIII, 39.

⁵⁷ Cf. QA XXVI, 49 : *Quid ? Hoc nonne concedis, scientia non esse nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est ? – Concedo.*

⁵⁸ Cf. DT XII, 1-2.

⁵⁹ Cf. Gilson 1949, p. 152.

⁶⁰ DT XII, 3, 3.

⁶¹ Cf. DCE I, 5, 8.

⁶² Cf. DT XII, 12, 17 : *scientia, id est, cognitio regnum temporalium atque mutabilium navandis vitae jujus actionibus necessaria.*

Inversarea raportului dintre rațiunea inferioară și cea superioară manifestă o dezordine morală, care are drept consecință subordonarea Ideilor divine și a actului contemplativ față de lucrurile sensibile și, în final, față de propriul ego⁶³. Această ordine trebuie respectată și în relație derivată înțelepciune – știință, cunoașterea lucrurilor fiind doar un mijloc în vederea spiritului însuși⁶⁴ :

« Dans les deux cas, l'orgueil est à l'origine ; une avarice le suit, dont le corps est à la fois l'instrument et le bénéficiaire, si bien que la pensée qui veut la science pour la science s'asservit progressivement à la matière et se détourne des idées. »⁶⁵

Totuși, înțelepciunea în exercițiu necesită, în prealabil, știința pentru a se putea actualiza. Contemplarea eternului presupune depășirea temporalului prin asumare sau integrare⁶⁶. Știința nu este doar un instrument al înțelepciunii, ci chiar un mijloc necesar pentru a o obține⁶⁷.

Augustinismul impune paralelismul înțelepciune – știință întrucât obiectul celei dintâi, fiind etern, nu se pretează la un act deficient din punct de vedere moral, în timp ce rațiunea inferioară, orientată spre lucrurile materiale, poate fi deturnată de la acțiunea sa firească printr-un abuz al sensibilității. Pentru Augustin, înțelepciunea se referă exclusiv la Ideile divine, iar cunoașterea omului devine obiectul științei⁶⁸.

Înțelepciunea creștină integrează ciclul științelor antichității conform tocmai acestui raport elucidat anterior. În plus, Augustin distinge științele de origine umană și cele de instituție divină, acestea din urmă direct orientate către Revelație⁶⁹.

Elementele actului moral

Ideile divine au funcție regulativă atât în ceea ce privește cunoașterea speculativă, cât și viața practică. După cum există legi ale numerelor, tot așa există și reguli imuabile ale înțelepciunii⁷⁰. Aceasta este mai rară decât cunoașterea numerelor și, deci, are o natură mai înaltă. Totuși, numărul are aceeași natură inteligibilă ca și înțelepciunea. Inferior este numărul sensibil, adică realizat într-o materie, însă legile numerice semnifică posibilitatea corpurilor de a participa la înțelepciunea necreată.

« Il y a donc, dans l'augustinisme, une illumination physique et une illumination morale comparable en tous points à l'illumination intellectuelle, et qui repose sur les mêmes bases métaphysiques. »⁷¹

⁶³ Cf. ibidem, XII, 8, 13.

⁶⁴ Cf. ibidem, XII, 12, 17.

⁶⁵ Gilson 1949, p. 155.

⁶⁶ Cf. DT XII, 14, 21.

⁶⁷ Cf. ibidem, XII, 14, 23.

⁶⁸ Definiția din DT XIV, 1, 3 : *sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia* nu este valabilă în augustinism.

⁶⁹ Cf. DDC II, 40, 60.

⁷⁰ DLA II, 10, 29 : *Jam hujusmodi plura non quaeram : satis enim est quod istas tanquam regulas et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis quis haec valent sua quisque, ratione ac mente conspiceret, pariter necum vides certissimumque esse concedis.*

⁷¹ Gilson 1949, p. 167.

Teoria iluminării comportă așadar trei niveluri de aplicație, cel intelectual, mai întâi, dar și cel cosmic sau cel moral, fundament al vieții practice.

Lumina naturală a inteligenței reprezintă aportul divin la actul cunoașterii speculative, iar *conștiința* (*conscientia*) constituie pandantul acestei lumini în planul acțiunii. Legea eternă (*lex aeterna*), identificată cu Dumnezeu însuși, apare ca sursă iluminatoare a conștiinței. Ceea ce sunt principiile prime ale cunoașterii pentru rațiune, în ordinea științei, sunt principiile prime ale moralei pentru conștiință, în ordinea acțiunii. Acestea din urmă constituie legea naturală⁷². Legea eternă se transcrie în conștiință sub forma acestei legi evidente pentru suflet⁷³.

Iluminarea divină nu se reduce la prescrierea unor reguli de acțiune prin subordonarea conștiinței față de legea naturală, ci furnizează și mijloacele efective pentru a acționa.

« Comme notre vérité n'est qu'une participation de la Vérité et notre béatitude une participation de la Béatitude, de même aussi chaque homme ne devient vertueux qu'en conformant son âme aux règles immuables et aux lumières des vertus, qui vivent éternellement dans la Vérité et la Sagesse communes à tous les hommes. »⁷⁴

Aceasta presupune includerea virtuților în cadrul doctrinei iluminării. Cele patru virtuți cardinale provin din sursa iluminatoare a conștiinței⁷⁵, iar viciile reprezintă deturnarea de la realitățile inteligibile comune.

Universul lui Augustin este dominat de ideea de ordine, ideal care se regăsește în considerațiile sale etice. Voința reprezintă facultatea umană care prelungește ordinea cosmologică la nivelul creațiilor spirituale⁷⁶. Capacitatea volitivă nu se restrânge la o funcție îngust psihologică, ci are valențe metafizice, definitorii pentru sfera umanului⁷⁷. Voința se manifestă mai întâi în palierul afectivității sau al sentimentelor, dar și la nivelul cunoașterii propriu-zise.

Sensibilitatea se compune din patru pasiuni fundamentale: 1. dorința (*cupiditas*), 2. bucuria (*laetitia*), 3. teama (*metus*) și 4. tristețea (*tristitia*). Dorința înseamnă acordul față de mișcarea voinței către un obiect considerat dezirabil, plăcerea sau bucuria, cu o conotație mai marcat spirituală, semnifică acceptarea sau complacerea în posesia unui bine, teama este actul voinței care evită un obiect detestabil, iar tristețea înseamnă neacceptarea unui rău actual. Așadar, orice pasiune a sufletului presupune fie tendința către un bine, fie mișcarea contrară, de îndepărtare de un rău perceput⁷⁸. Mobilitatea însăși a actului constituie specificul voinței: *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*⁷⁹.

⁷² Cf. EP 57, I.

⁷³ DO II, 8, 25 : *Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur ; ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius.*

⁷⁴ Gilson 1949, p. 169.

⁷⁵ Cf. DLA II, 19, 52.

⁷⁶ Cf. E 140, 2, 4.

⁷⁷ Cf. Conf VIII, 5, 11.

⁷⁸ Cf. DCD XIV, 6.

⁷⁹ DDA X, 14.

În ordinea cunoașterii, voința însoțește fiecare act al demersului cognitiv. La nivelul sensibilității, atenția – care este o formă a voinței – menține fixat organul senzorial asupra obiectului de cunoscut⁸⁰. Fără colaborarea facultății practice care este voința, intelectul nu ar putea comanda declanșarea activității senzoriale⁸¹. Obiectele sensibile percepute fără conlucrarea atenției furnizează informații imposibil de regăsit în memorie. Voința apare ca un prealabil al memoriei și, în egală măsură, al sensibilității interne sau al imaginației⁸². Nivelul cunoașterii propriu-zise este de asemenea predeterminat de operațiile voluntare.

În augustinism principiul voinței îl constituie iubirea (*amor*). Aceasta este gândită prin prisma unei idei din fizica aristotelică, conform căreia fiecare lucru tinde spre un presupus loc natural al său, mișcat fiind de un motor interior. La nivel antropologic acest motor intim este identificat cu sufletul și mai ales cu facultatea practică a acestuia, voința :

*pondus meus, amor meus ; eo feror quocumque feror*⁸³.

Voința apare constitutivă ființei umane, ca un dinamism permanent care alimentează acțiunea și orientează omul spre binele său natural⁸⁴. Forma concretă a capacității volitive corect exercitate o reprezintă iubirea (*amor*), care se măsoară după valoarea obiectului dorinței⁸⁵ : *recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*⁸⁶.

Evaluarea morală a actelor trebuie să țină cont și de intenția care le animă. Astfel, imoralitatea unei acțiuni poate să decurgă din pervertirea unei dorințe legitime pentru un bine, prin transgresarea ordinii înscrise în natura lucrurilor⁸⁷. O altă consecință a caracterului intenționat al actului moral o constituie dependența reciprocă a virtuților în cadrul iubirii propriu-zise :

« Si donc l'amour est la volonté même, la vertu suprême est aussi le suprême amour. »⁸⁸

Activarea fiecărei virtuți particulare nu este altceva decât manifestarea aceluiași act de iubire-voință sub diversele sale aspecte⁸⁹. Ideea centrală a eticii augustiniene se regăsește în noțiunea creștină de *caritas*, cu varianta frecventă *dilectio*, ca o conversie a *eros*-ului grec⁹⁰.

Fenomenologia iubirii cunoaște apogeul în ideea de iubire-caritate, care reprezintă figura perfect ordonată a apetitului sau a dorinței⁹¹. Iubirea-prietenie, bazată pe egalitate, tinde progresiv către unirea celor două persoane : *quid est ergo*

⁸⁰ Cf. DT XI, 2, 2.

⁸¹ Cf. ibidem, XI, 2, 5.

⁸² Cf. DM VI, 8, 21.

⁸³ Cf. Conf XIII, 9, 10.

⁸⁴ Cf. EP 31, II, 5.

⁸⁵ Cf. DT XI, 6, 10.

⁸⁶ DCD XIV, 7, 2.

⁸⁷ Cf. ibidem, XII, 8 : *Ac per hoc qui perverse amat cujuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus.*

⁸⁸ Gilson 1949, p. 176.

⁸⁹ Cf., de exemplu, DME I, 15, 25.

⁹⁰ Cf. DCD XIV, 7, 2.

⁹¹ Cf. E 167, 4, 15 : *Et ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, virtus est charitas, qua id quod diligendum est diligitur.*

*amor nisi quadam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens*⁹². Raportul cu Dumnezeu, chiar gândit prin prisma noțiunii de iubire, necesită o inversare a condițiilor, inegalitatea funciară rămânând temeiul ultim al acestei relații: *ipse ibi modus est sine modo amare*⁹³. Caracterul absolut al raportului teologic (Creator-creatură) se traduce în consecințe etice concrete: *charitas... ubi fuerit necesse est ut operetur*⁹⁴.

Viața morală apare drept un acces privilegiat la realitatea ultimă. Iubirea constituie numele predilect al lui Dumnezeu, nume pe care Augustin îl explicitează utilizând categoriile eticii. Circularitatea carității cuprinde atât pe Creator, care ia chipul donatorului absolut, sursă a ființei înseși, cât și pe om, care traduce preceptul pur în acțiune morală⁹⁵.

Libertatea creștină

Etica augustiniană face apel la presupuziții metafizice atunci când explică deficiența actului moral, care este corelată cu existența răului, ca o condiție de posibilitate a acestei insuficiențe⁹⁶.

Dumnezeu este supremul bine și, în același timp, posedă atributele eternității și imuabilității. Creatura, întrucât provine *ex nihilo* printr-un decret suveran al libertății divine, nu se raportează la ființă decât prin participare. Această mediere la nivel ontologic, dublată de consecința mutabilității, reprezintă premisa metafizică a nevoii de plenitudine, precum și posibilitatea realizării ei⁹⁷.

Grandoarea unei ființe o constituie atributele pe care aceasta le posedă, sintetizate în trei note distincte: 1. măsura (*modus*), 2. forma (*species*) și 3. ordinea (*ordo*). Orice lucru apare în mod original ca un bine, proporționat esenței pe care o realizează⁹⁸. Răul constă în coruperea uneia dintre aceste perfecțiuni, manifestată în natura care le susține⁹⁹. Din punct de vedere ontologic, răul reprezintă o lipsă, o existență privată de calitățile inerente¹⁰⁰.

⁹² DT VIII, 10, 14.

⁹³ E 109, 2.

⁹⁴ EP 31, 5.

⁹⁵ Cf. Ser 163, I, 1: *Deambulat autem in nobis praesentia majestatis, si latitudinem invenerit charitatis... Si dilatetur, deambulat in nobis Deus: sed ut dilatetur, operetur ipse Deus.*

⁹⁶ Cf. Conf VII, 3, 4-5.

⁹⁷ Cf. DNB I: *Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt.*

⁹⁸ Cf. ibidem, III.

⁹⁹ Cf. ibidem, IV.

¹⁰⁰ Cf. Conf III, 7, 12: *...quia non noverum malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est.*

Grefat pe o substanță preexistentă, răul presupune cu necesitate primatul ființei, convertibile în bine și adevăr¹⁰¹. La nivel volitiv, funcționarea deficientă constă în inadecvarea acesteia la ordinea prestabilită a naturii bune¹⁰².

Augustin distinge răul moral, al cărui purtător este voința failibilă, și răul natural, consecință a firii limitate. Acesta din urmă nu vizează lucrurile ca atare, considerate bune în ele însele, ci faptul că sunt supuse coruptibilității și distrugerii. Totuși, chiar în condiția perpetuei transformări, natura creată atinge un anumit grad de perfecțiune și de frumusețe¹⁰³. %nscrisă în timp, aceasta reprezintă un echilibru instabil, care participă la Idealul de frumusețe și perfecțiune aflat în rațiunea creatoare¹⁰⁴.

Problema răului moral se asociază cu existența liberului arbitru. Voința se orientează după diferite tipuri de obiecte, printre care și cele corporale, inferioare capacității apetitive, de natură spirituală¹⁰⁵. Libertatea apare, pe de altă parte, drept o condiție necesară a fericirii (*beatitudo*), atunci când se exercită în conformitate cu rațiunea¹⁰⁶.

Posibilitatea alegerii deficiente rezidă, din punct de vedere metafizic, în atracția neantului (*nihil*) și în inversarea ordinii preexistente exercițiului voinței¹⁰⁷.

Liberul arbitru nu poate funcționa eficient decât prin colaborarea harului (*gratia*)¹⁰⁸. Etica augustiniană presupune o doctrină teologică despre har și viața supranaturală, care face posibilă acțiunea morală¹⁰⁹.

Augustinismul

Pentru a defini actul filosofic în presupusa lui puritate, precum și limitele unui atare concept în cazul augustinismului, Gilson scrie :

«Dans la mesure où la philosophie se définit : un effort purement rationnel et théorique pour résoudre les problèmes les plus généraux que posent l'homme et l'univers, la doctrine d'Augustin proclame à chaque page l'insuffisance de la philosophie.»¹¹⁰

Pe de o parte, la nivel strict filosofic, omul este incapabil să ajungă la acele concluzii certe pe care credința le conferă, iar pe de altă parte, augustinismul accentuează dimensiunea practică a vieții "filosofice" : regula de viață pe care religia o propune depășește stadiul de simplă problemă căreia i se caută soluții :

¹⁰¹ cf. S II, 3, 3.

¹⁰² Cf. DCD XIV, 11, 1 : *Porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est ; tamen ejus naturae est, cujus est vitium, quod nisi in natura non potest esse, sed in ea quam creavit ex nihilo.*

¹⁰³ cf. DCD XII, 4-5.

¹⁰⁴ cf. DNB VIII.

¹⁰⁵ cf. LA II, 18, 48.

¹⁰⁶ LA II, 19, 51 : *Noli ergo mirare, si caeteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse ; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur caeteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et caetera.*

¹⁰⁷ cf. DCD XII, 7.

¹⁰⁸ Conf X, 29, 40 : *Da quod jubes, et jube quod vis.*

¹⁰⁹ cf. EP 70, I, 20.

¹¹⁰ Gilson 1943, p. 311.

«La vraie philosophie présuppose un acte d'adhésion à l'ordre surnaturel, qui libère la volonté de la chair par la grâce et la pensée du scepticisme par la révélation.»¹¹¹

Critica lui Goulven Madec

G. Madec atrage atenția asupra unei corecte evaluări a sintezei gilsoniene, al cărei centru de interes se află în problematica filosofică a secolului al XIII-lea, de unde are loc o primă analiză a augustinismului :

« c'est en médiéviste et pour mettre en évidence l'originalité du thomisme qu'il a étudié la doctrine augustinienne et ses vicissitudes médiévales. »¹¹²

Această premisă hermeneutică, utilizată necritic, influențează concluziile istoricului filosofiei. Astfel, referitor la raportul lui Augustin cu neoplatonismul, Gilson scrie :

« ce qu'il y a de philosophiquement neuf dans (sa) doctrine est né de son effort pour transformer en une doctrine créationiste la doctrine émanatiste de Plotin. »¹¹³

Din perspectiva filosofiei thomiste, gândirea augustiniană apare încă insuficient rafinată conceptual, cel puțin din punctul de vedere al unui instrumentar categorial, care se dovedește inadecvat plenitudinii adevărului creștin :

« ne disposant que d'une technique plotinienne pour justifier des intuitions chrétiennes, il a légué au moyen âge des problèmes redoutables dont saint Thomas seule a trouvé la réponse. »¹¹⁴

Realitatea *augustiniană* infirmă, însă, parțial, concluziile lui Gilson. Convergența dintre *Libri Platoniorum* și *Prologul* ioaneic, pe care Augustin se bazează – indiferent de judecata istoriografică actuală, care explică *altfel* relația dintre cultura greco-romană și cea creștină, eventual incluzând o dependență conceptuală a patristicii față de tradiția filosofică – suprimă necesitatea acelei sinteze platonico-creștine, al cărei reprezentant ar fi Augustin. Nuanțarea lui Madec conduce la un alt raport între platonism și gândirea augustiniană decât cel utilizat de vulgata istorico-filosofică :

« Il (Augustin) a soumis le platonisme à une simplification radicale, qui lui permettait d'en souligner la conformité avec la doctrine chrétienne de Dieu, dans un esprit à la fois apologétique et polémique (à cause du polythéisme et du refus du dogme de l'incarnation du Verbe). Mais il ne me paraît pas avoir pensé à traiter le platonisme ou le plotinisme suivant une sorte de neutralité philosophique qui permettrait de les accommoder aux exigences de la doctrine chrétienne. »¹¹⁵

Concluzia lui Gilson poate fi, însă, susținută, respectând orizontul conceptual al lui Augustin, utilizând propria sa înțelegere a filosofiei :

« Quelques nombreuses que soient les sources plotiniennes ou platoniciennes de l'augustinisme, il resterait toujours aux yeux d'Augustin une différence fondamentale et une distance infranchissable entre sa doctrine et celle des philosophes grecs dont il s'inspire. Plotin voit la vérité et il la désire ; Porphyre sait que la tâche de la

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Madec 1994, p. 181.

¹¹³ Gilson 1943, p. 310.

¹¹⁴ Ibidem, pp. 62-63.

¹¹⁵ Madec 1994, pp. 184-185.

philosophie est la libération de l'âme, et il y tend de toutes ses forces ; mais ni l'un ni l'autre ne connaissent la seule route qui conduise au but : Jésus-Christ, modèle et source de l'humilité. »¹¹⁶

Operele augustiniene. Abrevieri :

BV	De beata vita
CA	Contra academicos
CEP	Contra epistulam Parmeniani
CFM	Contra Faustum Manichaeum
CIP	Contra Iulianum Pelagianum
Conf	Confessiones
DB	De baptismo
DBC	De bono coniugali
DCD	De Civitate Dei
DCE	De consensu Evangelistarum
DCG	De correptione et gratia
DCR	De catechizandis rudibus
DDC	De doctrina christiana
DDP	De dono perseverantiae
DDQ	De diversis quaestionibus ad Simplicianum
DGC	De gratia Christi et de peccato originali
DGL	De Genesi ad litteram
DLA	De libero arbitrio
DM	De magistro
DME	De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum
DNB	De natura boni
DNG	De natura et gratia
DO	De ordine
DPM	De peccatorum meritis
DSL	De spiritu et littera
DT	De Trinitate
DVR	De vera religione
E	Epistulae
EI	In epistulam Ioannis
EP	Enarrationes in Psalmos
IA	De immortalitate animae
QA	De quantitate animae
R	Retractationes
S	Soliloquia
Ser	Sermones
TIE	Tractatus in Ioannis Evangelium

¹¹⁶ Gilson 1943, pp. 319-320.

Bibliografie :

- Cayré, F., *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927.
- Gilson, E., *L'idée de philosophie chez S. Augustin et chez S. Thomas d'Aquin*, in *Acta hebdomadae augustiniana-thomisticae*, Roma, 1930, pp. 75-87.
- Idem, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932.
- Idem, *Christianisme et philosophie*, Paris, 1936.
- Idem, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1943², 1949³.
- Idem, *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin*, Paris-Montréal, 1947.
- Idem, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris-Louvain, 1952.
- Idem, *La philosophie chrétienne de S. Augustin*, Paris, 1961.
- Idem, *Notes sur l'être et le temps chez S. Augustin*, in *Recherches augustinienes*, vol. 2, Paris, 1962, pp. 205-223.
- Madec, G., *Petites études augustinienes*, Paris, 1994.
- Idem, *S. Augustin et la philosophie*, Paris, 1996.

Ioan Moldovan, Psihologia vieții religioase, Editura Logos '94, Cluj-Napoca, 2001, 188 p.

Cartea domnului profesor Moldovan este o apariție inedită în acest domeniu, în ultimii 60 de ani după cartea cu un nume similar scrisă în 1942 de către Lucian Bologa.

Structurată în trei mari capitole "Motivație și viață religioasă", "Despre experiența religioasă", "Credincioși și necredincioși", lucrarea pune în discuție principalele aspecte ale unei vieți religioase, încercând să scoată în evidență mecanismele psihologice ce stau la baza acesteia. O particularitate demnă de remarcat este modul în care sunt abordate problemele, aspect ce plasează cartea domnului Moldovan în contextul postmodernismului găsindu-și astfel ecou și la generația tânără, aflată mereu în căutare de răspunsuri la întrebările vieții.

Primul capitol "Motivație și viață religioasă" prezintă diferite teorii referitoare la aceste aspecte. Asemenea tuturor celorlalte comportamente, și cel religios se supune legilor generale ale vieții și conduitei psihice. Referitor la comportamentul religios autorul îl citează pe A. Vergote care susține că "acesta este atât de universal încât psihologul presupune o spontaneitate care vine din surse psihologice profunde, nu numai din simple convingeri ale credinciosului". Momentul psihologic al motivației se găsește în motivul care precede un comportament specific vieții religioase, care îl pregătește și îl condiționează, care îl împinge, însă în același timp nu se interiorizează în intenția sa. Pentru a cunoaște motivația religioasă, trebuie să cunoaștem mai întâi motivația generală a omului, mai ales ce anume îl conduce spre o credință și o conduită religioasă.

Una dintre explicații ar putea fi aceea că toți, bărbați și femei deopotrivă, avem o dimensiune socială și toți încercăm să ne găsim împlinirea în raport cu celălalt. Toți căutăm să stabilim relații cu un altul. Prin credință, omul stabilește o relație unică și personală cu o Ființă Transcendentă, care pentru creștini este Dumnezeu, și care este relația perfectă. Această relație îl împlinește, îl spiritualizează, îl apropie de Dumnezeu și-l umple de iubire pe cel care se implică în totalitate. Această relație care presupune stimă, recunoaștere, încredere, iubire și dispoziție devine calea spre sfințenie. Sfințenie care nu este rezervată doar personalităților remarcabile sau sfinților, ci unuia fiecăruia dintre noi, oameni ai zilelor noastre.

Al doilea capitol vorbește despre experiențele religioase și despre procesele psihologice implicate în aceste experiențe, precum și despre ocaziile care pot declanșa o viață religioasă, sau, acolo unde ea există, pot constitui factori de progres sau dimpotrivă, de negare a credinței.

Ni se pare interesantă explicația de către psihologi, a proceselor psihologice implicate în experiențele religioase. După opiniile unora dintre aceștia, trăirea unor experiențe religioase este condiționată de anumite stări interne, stări ce constituie condiții ce implică atât factori de natură intelectuală, cât și factori de natură emoțional-afectivă.

În capitolul III intitulat "Credincioși și necredincioși", autorul menționează că trăirea credinței se structurează în mod diferit pe baza a două forme de dorințe, forme ce se regăsesc atât la bărbat cât și la femeie. Existând două forme de dorință, se poate vorbi de două feluri de iubire rezultate din specificul dorinței respective (dorința de unire la femeie și dorința ce se naște

din conștiința responsabilității față de Dumnezeu în cazul bărbatului).

În ce privește necredința există diferite moduri de interpretare a acesteia: ea poate fi percepută ca păcat, greșeală sau nenorocire și poate fi cauzată de imperfecțiunile credincioșilor sau de setea de absolut a necredinciosului. Văzute prin prismă psihologică, credința și necredința își au cauzalitatea psihică în psihismul și dorințele fiecăruia.

Trebuie menționat că înțelegerea acestor fenomene și a mecanismelor psihologice ale vieții religioase este de folos nu numai pentru a înțelege propriile trăiri, dar și celor care sunt îndrumători spirituali și care activează în pastorație, cartea putându-se constitui într-un ghid de lucru pentru aceștia.

Nicoleta MARȚIAN

* * *

Tobias Hoffmann, *Creatura Intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius, Aschendorff Verlag, Münster 2002, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge. Band 60), 356 p.*

O prejudecată des întâlnită în legătură cu filosofia medievală e aceea conform căreia aceasta nu există de fapt, ea fiind mai degrabă teologie, de aici și straniețea pe care o simțim în fața operelor acestei perioade, totala lor alteritate. Lucrarea lui Tobias Hoffmann ne arată că și dacă lucrurile ar sta astfel, unele din problemele teologiei își pot găsi un loc binemeritat în filosofie.

Punctul de plecare al cercetării autorului nostru este întrebarea cu privire la modul în care Dumnezeu cunoaște creatura. O problemă care ține de teologie, am putea spune, însă autorul arată că ea trădează atât o presupuție filosofică, și anume că realitatea pentru a fi cunoscută trebuie să aibă o structură rațională, cât și, în cazul lui Duns Scotus, un interes filosofic, acela cu privire la statul ontologic al ființei gândite.

Lucrarea are două părți, prima (capitolele 1-5) care tratează despre răspunsul scotist, cea de a doua (capitolele 6-7) despre destinul soluției scotiste la trei autori, Franz von Mayronis (elev al lui Scotus), Johannes Poncius și Bartholomäus Mastrius (reprezentanți ai scotismului târziu, secolul XVII). Cea de a doua parte este importantă prin modul în care dezvoltă soluția scotistă, relevându-i potențialitățile, dar și ambiguitățile. Pe lângă acestea, lucrarea mai conține o transcriere a manuscrisului de la Oxford Merton 59 (M), fol. 182v-184r, (în unele locuri textul este comparat cu manuscrisul de la Viena ÖNB cod. lat. 1453 (V)) a textului Reportatio I A d.43 q.1, o bibliografie, un index al locurilor, al numelor și al conceptelor.

Problema inteligibilității lucrurilor și-a primit răspunsul clasic odată cu Platon, căci postulând existența unor Idei, el le-a conferit acestora funcții ontologice, gnoseologice, axiologice și cosmologice.

Preluând acest răspuns pe filieră augustiniană, medievalii l-au transformat prin *Sentințele* lui Petrus Lombardus într-o temă canonică. Dar dacă în lucrarea acestuia din urmă ele sunt discutate în legătură cu teologia creației, odată cu redescoperirea lui Aristotel (și a problemei intelectului), Ideile vor fi puse în legătură cu cunoaș-

terea lui Dumnezeu. Ele vor trimite la problema raportului Unu-Multiplu, căci cum poate Dumnezeu în simplitatea sa să cunoască multiplicitatea și s-o producă? Rijk observa că începând cu Heinrich von Gent și Duns Scotus avem de a face cu o cotitura epistemologică, în sensul în care se face trecerea de la interpretarea ontologică a Ideilor la cea gnoseologică. Tobias Hoffmann completează, spunând că avem de a face cu o cotitură epistemologico-modală la Duns Scotus, căci autorul franciscan tematizează caracterul ontologic al ființei gândite, aceasta fiind o *esse possibile*.

Opinio communis era că Dumnezeu cunoaște lucrurile particulare în măsura în care acestea au imitat esența divină, lucrurile sunt cunoscute doar atunci când Dumnezeu își privește esența din punctul de vedere limitat al creaturilor, iar aceste puncte de vedere sunt Ideile, văzute ca relații conceptuale. Ideile sunt atunci principii ale cunoașterii, subordonate unei științe speculative, dar și idei practice, întrucât sunt imagini ale lucrurilor.

Scotus critică această opinie, propunând un alt răspuns. Tobias Hoffmann recunoaște două presupoziii ce stau la baza soluției scotiste, și anume ideea infinității lui Dumnezeu, precum și ideea superiorității absolutului asupra relativului. La Scotus Ideile nu mai contribuie la capacitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu, fiind acum nu relații conceptuale, ci conținuturi de gândire, reprezentând posibilele creaturi. Deja cu Heinrich von Gent, remarcă autorul, este afirmat faptul că Dumnezeu cunoaște creatura în posibilitatea sa, neținând cont de existența sa reală. Cu această nouă poziție apar și noi întrebări, ca de exemplu: ce fel de ființă are creatura ca obiect al cunoașterii, ca

posibilitate? prin ce se deosebesc posibilele de imposibile? La Scotus, Ideile nu mai au decât această funcție de a reprezenta creaturile în posibilitatea lor. Ele sunt creații ale lui Dumnezeu, astfel încât cunoașterea divină nu este o preluare pasivă a unor Idei, ci, cum spune Tobias Hoffmann, o producție originală a unor obiecte ale cunoașterii. Ele sunt absolute și nu relate, ca în cazul opiniei comune a teologilor din a doua jumătate a secolului XIII. Ele sunt *creatura intellecta*. Care este atunci diferența dintre inteligibile și posibile? Autorul ne atrage atenția asupra faptului că ele se deosebesc formal, primele sunt creaturile în măsura în care sunt obiecte ale intelectului divin, posibilele sunt creaturile în măsura în care pot exista. Reîntorcându-ne la întrebarea cu privire la distincția dintre posibile și imposibile, aceasta este dată de principiul non-contradicției. Posibilele idei sunt ca un fel de *a priori* care nu sunt limitate nici de intelectul divin, nici de voința divină. Nu sunt limitate de voința divină fiindcă ele țin de cunoașterea teoretică a lui Dumnezeu și nu de cea practică. Voința lui Dumnezeu privește posibilitatea de a exista, intelectul cunoaște creatura indiferent dacă aceasta există sau nu. Deci ele nu sunt limitate de intelectul divin, fiindcă, chiar dacă sunt produse de acesta, posibilitatea lor le vine de la principiul non-contradicției.

Cu aceasta este afirmată și distincția dintre structura intelectuală a lucrurilor și existența lor contingentă. În acest context autorul aduce în discuție unul dintre reproșurile care i se fac lui Duns Scotus, și anume că ar fi un esențialist. Hoffmann respinge această caracterizare, întrucât ea se aplică mai mult soluțiilor ulterioare, ce țin de istoria scotismului. Esențialistul susține

absolutizarea esenței creaturii, care este în posibilitatea, inteligibilitatea și conținutul ei eidetic independentă de Dumnezeu și care apare ca obiect al cunoașterii Acestuia. La Scotus, Dumnezeu cunoaște lucrurile, spune Hoffmann numai în măsura în care le dă o anumită existență reală și în măsura în care existența nu le este contradictorie (nu le repugnă). Prima condiție stă în legătură cu cunoașterea practică, cea de a doua cu cea teoretică. Dacă ar avea doar o cunoaștere teoretică, el nu ar putea cunoaște ceva ce nu va exista niciodată. Aceasta ar conduce la acceptarea principiului plenitudinii, conform căruia tot ce Dumnezeu a cunoscut, a existat sau va exista mai devreme sau mai târziu. Această consecință ar încălca principiul lui *potentia Dei absoluta*. De unde urmează că Ideile nu au o ființă esențială eternă, ci doar una obiectivă, și anume cea a unui obiect al gândirii, în măsura în care e o reprezentare a unei ființe reale sau posibile. Cea de a doua condiție stă în legătură cu principiul non-contradicției. Am putea vedea aici o alunecare spre esențialism, căci cum s-a spus Ideile nu sunt limitate nici de intelectul divin, nici de voința divină. Hoffmann arată însă clar că acest lucru nu este posibil. Dacă Dumnezeu nu ar exista, atunci nici Ideile nu ar exista, fiindcă nu ar avea cine să le producă, ba mai mult nici omul nu ar mai putea cunoaște, căci obiectul predicăției – Ideile – nu ar mai exista; iar pe de altă parte Scotus nu afirmă niciodată și niciunde că Ideile ar fi independente de intelectul divin.

Acestea ar fi doar câteva din problemele pe care le lucrează lui Tobias Hoffmann le supune atenției noastre, ele constituind nucleul tare al argumentării sale. Ele sunt reluate și

dezvoltate mai apoi pornind de la patru lucrări ale lui Scotus, *Lectura*, *Ordinatio* și *Reportatio I A* și *De primo principio*.

În ciuda dificultății temei, autorul reușește cu o nemaipomenită abilitate să prezinte lucrurile clar, simplu și elegant. Este o carte care ne arată că filosofia medievală poate fi citită și înțeleasă și fără a avea senzația că ea este un tărâm pe care doar aleșii pot intra. Totodată cartea se poate constitui și ca o bună introducere la metafizica medievală, fiind foarte utilă celor care doresc să se familiarizeze cu problemele acesteia, fără însă să i se poată reproșa că rămâne doar o introducere.

Simona VUCU

Lista abrevierilor:

- Catechése, Paris.
- Chicago Studies, Chicago.
- Christus, revue de formation spirituelle, Paris.
- Communio, revue catholique internationale.
- Études, Paris 1897 sqq.
- Irenikon, Amay-Chevetogne 1926 sqq.
- La vie spirituelle, Paris 1869 sqq.
- Le point theologique, Paris.
- Louvain Studies, Louvain.
- Lumen Vitae, Bruxelles 1946 sqq.
- Psihologia, Bucuresti.
- Rivista di filosofia neoscolastica, Milano 1909 sqq.
- Rivista internazionale di filosofia del diritto, Organo della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica e dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma "La Sapienza".
- Vie consacrée, Namur.