

# STUDIA

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### THEOLOGIA CATHOLICA

## 2

---

EDITORIAL OFFICE: Gh. Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

---

### SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

#### **STUDIA THEOLOGIA**

- Ioan ARIEȘAN, Che cos'è la teologia? ♦ Ce este teologia? ..... 3
- Ioan ARIEȘAN, Dio e l'uomo: i costruttori della storia ♦ Dumnezeu și omul: constructorii istoriei. .... 19
- Ioan ARIEȘAN, Il metodo esegetico nelle regole per i monaci di San Basilio di Cesarea (Tra lettera e spirito) ♦ Metoda exegetică în Regulile pentru călugării sfântului Vasile de Cezarea..... 37
- William BLEIZIFFER, Metode exegetice folosite de Grigore de Nissa în *Omeliile Cântării Cântărilor* ♦ Il metodo esegetico usato da Gregorio di Nissa nelle Omelie al *Cantico dei Cantici*..... 53
- William BLEIZIFFER, Termenul ecleziastic de Biserică *sui iuris* ♦ Il concetto ecclesiastico di Chiesa *sui iuris* ..... 63
- Marius Grigore FURTUNĂ, Cos'e la parabola ♦ Ce este parabola (pilda) ..... 73
- Marius Grigore FURTUNĂ, Tentativo di un breve studio su Col. 2, 6 – 23 ♦ O scurtă încercare de studiu asupra textului din Col. 2, 6-23 ..... 77

#### **STUDIA PHILOSOPHICA**

- Alin TAT, Elemente filosofice în *De Trinitate* a Sfântului Augustin ♦ Éléments philosophiques dans *De Trinitate* de Saint Augustin..... 89
- Alin TAT, Analogia ființei la Sfântul Toma de Aquino ♦ L'analogie de l'être chez Saint Thomas d'Aquin ..... 97

## **STUDIA PSICHOLOGICA**

- Ioan MOLDOVAN, Privire istorică asupra evoluției psihologiei vieții religioase ♦  
Court aperçu historique sur l'évolution de la psychologie de la vie  
religieuse ..... 105
- Ioan MOLDOVAN, Aspecte ale concepției religioase ale profesorului Nicolae  
Mărgineanu ♦ Des aspects de la conception religieuse du professeur  
Nicolae Mărgineanu ..... 115

## **STUDIA PAEDAGOGICA**

- Nicoleta MARȚIAN, Câmp de acțiune și scopuri în educația religioasă în  
raport cu dezvoltarea socială ♦ Champs d'action et buts dans  
l'éducation religieuse par rapport au développement social ..... 117
- Sorin MARȚIAN, La famille, première lieu cathéchétique ♦ Familia, primul  
loc de cateheză ..... 135

## **DIVERSE**

- Anton GOȚIA – Maria GOȚIA, Spiritualia 2000 ..... 145
- Florentin CRIHĂLMEANU, Semne ale vremurilor. Scrisoarea apostolică a Sf.  
Părinte Papa Ioan Paul al II-lea, premize, direcții, orientări la moment  
aniversar al unirii Bisericii românilor din Transilvania cu Biserica Romei ♦  
Segni dei tempi. La lettera apostolica del Santo Padre Papa Giovanni  
Paolo II. Premisse, direzioni, orientamenti al momento anniversario del  
tricentenario dell'Unione della Chiesa romana di Transilvania con la  
Chiesa di Roma. .... 163

### **Prezentări de cărți. Recenzii**

- Luigi Giussani, *Sensul religios*. Traducere de Adrian Popescu și Victoria  
Câmpan (Victoria CÂMPAN) ..... 170
- Cum am vrut să mă fac sfânt. Amintiri dintr-o copilărie teologică a părintelui  
Virgil Gheorghiu*, Editura Deisis, Sibiu 1999 (Ioan MITROFAN) ..... 174

- Lista prescurtărilor* ..... 177

## STUDIA THEOLOGICA

### CHE COS'È LA TEOLOGIA?

IOAN ARIEȘAN

**REZUMAT. Ce este teologia?** De-a lungul cursurilor de teologie urmate în timpul facultății împreună cu profesorii și colegii de facultate, printre discuții și întrebări, interese și oboseală, dubii și certitudine, credință și speranță, am rămas uimit de frumusețea, importanța, înțelepciunea, dimensiunea și bogăția teologiei. De aici mi-a venit o mare dorință, dar nu fără dificultăți, să studiez teologia și să-mi dau seama de ceea ce este ea, care este originea ei, pe cine are ca subiect și care este scopul ei. Cu Biserica lui Hristos și cu istoria m-am întreat dacă teologia este un discurs asupra lui Dumnezeu sau un discurs al omului în fața lui Dumnezeu. Conciliul Vatican II împreună cu toți episcopii Bisericii universale s-au întreat mereu asupra identității teologiei și asupra cercetării ei în cunoașterea adevărului și a lui Dumnezeu, asupra naturii ei, a metodei și a funcțiilor sale. Așadar, teologia se confruntă cu ea însăși și se pune în raport cu lumea, trece de la statutul de apologetică și se deschide spre celelalte științe, mediind între Dumnezeu, om și creație.

În ceea ce privește prezentarea acestui articol, m-am inspirat din operele a doi mari teologi contemporani ai secolului nostru: este vorba despre Yves Congar<sup>1</sup> și Edward Schillebeeckx<sup>2</sup>. Acești teologi prezintă ca centru și fundament al teologiei revelația lui Dumnezeu în istorie și în Isus Hristos ca centru a acesteia. Coordonatele puse pentru înțelegerea teologiei nu au fost întotdeauna aceleași în cursul istoriei. Ea, teologia, a înregistrat o evoluție constantă în tentativa ei de a se autodefini.

Termenul "*theologia/theologéin*" nu este de origine creștină; primele informații ce se pot observa sunt acelea care leagă "*theologia*" de mit. Homer și Hesiod sunt chemați "*theolôghoi*" pentru deosebita lor activitate de a compune și de a cânta miturile. Aristotel, divizând filozofia teoretică în matematică, fizică și teologie, o va identifica cu metafizica ca o "*philosophia perennis*". Stoicii, în schimb, așa cum ne amintește s. Augustin, sunt printre primii care utilizează termenul cu o conotație religioasă pentru că o identifică drept "*ratio quae de diis explicatur*". Atât în Orient cât și în Occident, în mod progresiv, se impune tot mai mult uzul creștinesc al termenului de teologie. Pentru Clemente de Alexandria, "*theologia*" va fi "*conoscenza delle cose divine*"; iar pentru Origene teologia indică adevărata doctrină asupra lui Dumnezeu și asupra lui Isus Hristos ca salvator. Meritul deosebit îi revine lui Eusebiu din Cezarea care a atribuit lui Ioan Evanghelistul titlul de "*theolôgos*" pentru că el a scris, în evanghelia sa, o eminentă doctrină asupra lui Dumnezeu.

---

<sup>1</sup> Y. Congar, *Théologie*, in Dictionnaire de Théologie Catholique, XV/I, Paris 1946.

<sup>2</sup> E. Schillebeeckx, *Révélation et Théologie*, Paris 1965.

Dionisie, în schimb, va pune o distincție ce va rămâne valabilă până în zilele noastre, între o teologie mistică, simbolică, ascunsă care se unește cu Dumnezeu și o teologie manifestată, de nuanță filozofică ce tinde la o explicație rațională. O altă utilizare a termenului demnă de interes, care vine de la sfinții Părinți greci, este aceea care identifică "*theologia*" cu doctrina privind s. Treime, pentru a o deosebi de doctrina asupra încarnării ce va fi chemată cu titlul de "*economia*". Din cercurile monastice putem aminti Evagrio Pontico și Massimo il Confessore, ei vor vorbi despre "*theologia*" ca și culme a cunoștinței și plinătate a gnozei, pentru că este realizată sub inspirația Spiritului Sfânt.

În Occident, în mod particular, este s. Augustin care prezintă cu tenacitate uzul religios al termenului în cultura și-n limbajul comun. Intellectul care încearcă să înțeleagă credința, este contemplația unui spirit crezător, și pentru că iubește, dorește să ajungă la contemplarea realității iubite. Într-un cuvânt, "*theologia*" pentru gândirea teologico-patristică marchează efortul pentru a pătrunde tot mai mult în înțelepciunea Scripturii și a Cuvântului lui Dumnezeu, de aceea va deveni normală trecerea reciprocă între "*theologia*" și "*Sacra pagina*" sau "*Sacra dottrina*", terminologie ce va rămâne în mod constant până în secol al XII.

Anselmo creează principiul «*quæreo intelligere ut credam sed credo ut intellegam*» - credința care iubește vrea să cunoască mai mult; "*ratio*" de fapt, se fondează pe "*fides*", dar pentru aceasta nu este mai puțin autonomă în cercetarea sa. Abelardo este amintit printre cei dintâi care a efectuat trecerea la o "*theologia*" înțeleasă ca și "*scientia*" pentru că a devenit deja "*quaestio*". Tommaso d'Aquino nu va face altceva decât să confirme punerea unei probleme a «*Magister sententiarum*», gândind "*theologia*" ca o forma de cunoaștere rațională a învățaturii creștine; ceea ce credința acceptă ca și dar, "*theologia*" îl clarifică și-l explică la lumina înțelepciunii umane cu legile sale proprii. Bonaventura, rămânând fidel la mișcarea monastică, va menține poziția în ceea ce privește rolul și prezența harului. Duns Scotus va fi cel mai mare reprezentant a acestei mișcări monastice. Concomitent, Giuliemo di Occam, va favoriza introducerea criticii și al nominalismului. Conciliul Tridentin va culmina cu speculațiile științei teologice.

Secolul XVIII va ajunge să accentueze formele de "*sistemi*" și organizarea înțelepciunii teologice în enciclopedie. "*Aeterni Patris*", în sfârșit, înregistrează o schimbare ulterioară cu o tentativă de reîntoarcere la gândirea lui Tommaso d'Aquino interpretat în lumina noilor principii filozofice.

În concluzie, schimbarea orizontului teologiei apare odată cu Conciliului Vatican II, ce va pune identitatea teologiei departe de un context de controversă apologetică ce a caracterizat patru secole precedente, pentru a purta teologia într-un context senin în dialog cu celelalte științe și culturi astfel încât să afirme complementaritatea reciprocă a fiecăreia privind globalitatea înțelepciunii pentru o existență umană tot mai demnă și care caută a se autoînțelege.

---

<sup>3</sup> Concilio Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo "Gadium et spes"*, pp. 53-62.

## Cap. 1: Che cos'è la teologia?

La teologia si può definire come:

«L'autocoscienza riflessa della fede della comunità cristiana, emergente dalla rivelazione, che diventa risposta personale, in una motivata decisione di porsi alla sequela di Cristo»<sup>4</sup>.

È un discorso su Dio. Esso sarà qui una questione di teologia cristiana, cattolica. La teologia provvisoriamente si può definire: una disciplina in cui, a partire dalla rivelazione e sotto la sua luce, le verità della religione cristiana si trovano interpretate, elaborate e ordinate in un corpo di conoscenza<sup>5</sup>.

### 1. 1 Evoluzione del senso della parola "teologia"

La teologia ha preso tre significati diversi nel corso dei tempi. Anticamente, questo termine si applicava nelle narrazioni mitologiche.

« ... e se i poeti non vi si attendono nella loro invenzione, non devono lasciarli fare. Ma non sono tenuti a inventare essi stessi delle favole ... occorre rappresentare sempre la divinità quale è realmente, lo si faccia in versi epici o lirici o in tragedia»<sup>6</sup>.

La parola "*theologia*" non ha che raramente, nell'antichità pagana, il senso che prenderà nel cristianesimo di dottrina su Dio<sup>7</sup>. I teologi sono gli antichi poeti come: Omero o Esiodo, i quali raccontano la vita degli dèi. Alla teologia si oppone allora la meteorologia che tratta in una maniera più scientifica dei corpi celesti e divini. Ad Aristotele, la teologia guarda ancora talvolta questo senso di leggenda mitologica.

« ... se, cioè, i principi delle cose corruttibili e quelle delle cose incorruttibili siano i medesimi o diversi. ... I contemporanei di Esiodo e tutti quanti i teologi badarono soltanto alle loro personali convinzioni... »<sup>8</sup>.

Poco a poco, tuttavia, se ne viene da considerare come semplice rivestimento di un autentico "*sermone su Dio*": Platone, per esempio, ha già la coscienza di mettere in risalto scientificamente il nocciolo di questi racconti del loro involucro mitico. Anche Aristotele utilizza il termine teologia in un senso nuovo, egli invece assegna di meno un nuovo campo di applicazione, e divide la scienza in tre parti:

«Resta chiaro, pertanto, che esistono tre generi di scienze teoretiche: quella fisica, quella matematica e quella teologica» teologia diventa così una filosofia, e nello stesso tempo la sommità della filosofia. "*La filosofia prima o teologia*" considera le cause supreme del mondo astrale, divino e visibile. I due sensi della parola: il senso antico di "*narrazioni mitologiche*" e il senso di "*teologia filosofica*" sussistono fianco a fianco, ma la prima dimora nell'uso più generale.

Così nella vita religiosa del popolo, teologia, significa, un canto di lode in onore del dio Dionisio; nella cultura imperiale, "*theologeîn*" è onorare l'imperatore

---

<sup>4</sup> R. Fisichella, *Che cos'è la teologia?*, in C. Rochetta et al., *La teologia tra la rivelazione e storia*, Bologna 1985, p. 200.

<sup>5</sup> Y. Congar, *op. cit.*, p. 341.

<sup>6</sup> Platone, *La Repubblica*, libro II, vol. V-VI, p. 96, (379a).

<sup>7</sup> Y. Congar, *op. cit.*, p. 342.

<sup>8</sup> Aristotele, *Metafisica*, III, (B), 4, 1000a 5-21, pp. 73-74.

come un dio. Esprimere qualche cosa "teologicamente" ("*theologikôs*"), significa dire delle verità divine sotto una forma velata.

Queste concezioni, sulla teologia, influenzarono i s. Padri. Sant'Agostino riprenderà la definizione classica di Varrone:

«*Tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicum, tertium civile ...*»<sup>9</sup>.

La "*theologia civili*" designa la cultura dell'imperatore divinizzato. La ripugnanza manifestata da parte dei cristiani al riguardo della terminologia pagana spiega che la parola teologia non fu che tardivamente cristianizzata. I Padri greci utilizzano ancora "*teologi*" per parlare degli antichi poeti. Quantunque Origene utilizzi "*theologi*" nel senso pagano, parla anche della "*teologia*" come di un «*sermo de Deo et Cristo*»<sup>10</sup>. Clemente di Alessandria parla di "*vieux théologiens*": Orfeo, Livio, Omero, Esiodo ecc. Essi hanno preso la loro saggezza dai profeti, sviluppandola con l'allegoria, hanno così appreso presso questi profeti «*tén theologian*»<sup>11</sup>. Qui, la teologia, è presa assolutamente per disegnare la conoscenza delle cose divine.

Il "*theologeîn*" imperiale è cristianizzato e significa confessare il Cristo come il vero Dio. Di questo può darsi che sia Eusebio che ha contribuito più di tutti per fare adottare il termine "*teologia*", opponendolo alla teologia pagana, come indica l'espressione: «*Sermo de Christo Deo*»<sup>12</sup>.

A partire dal sec. IV, "*teologia*" significa dunque, nella patristica greca, un "*sermo de Deo vero*". Sotto l'influenza dei teologi bizantini del sec. IV appare una importante modificazione<sup>13</sup>. Essi distinguono "*teologia*" dall'"*oikonomia*"<sup>14</sup>, la teologia del mistero di Cristo. Allora la teologia significa la "*dottrina della Trinità*", cioè quello che concerne propriamente la divinità, per distinzione all'economia cristiana della salvezza<sup>15</sup>. Ad alcuni autori come Taziano, Tertulliano "*oikonomia*" ha il senso di comunicazione delle persone divine tra di loro: l'"*oikonomia*" afferma la "*monarchia*"<sup>16</sup>, l'unità delle tre persone divine. Questa divisione bipartita, "*theologia simplex*" e "*oikonomia*", è rimasta classica nella teologia russa-greca.

Nella chiesa di Occidente, la parola "*teologia*", non si è acclimata così facilmente. Sant'Agostino ebbe già parlato di una "*vera teologia*", per opposizione alla teologia pagana, la parola non entra nell'uso corrente. Abelardo sarà il primo

<sup>9</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, VI, V, 1.2.3, PL, XLI, 180-182.

<sup>10</sup> Origenus, *Contra Celsum*, VI, PG, XI, 1318C.

<sup>11</sup> C. Alexandrinus, *Stromatum*, V, IV, PG, IX, 38BC.

<sup>12</sup> E. Cæsariensis, *Historiæ Ecclesiasticæ*, I, 2, 7, PG, XX, 64D.

<sup>13</sup> A. de Halleux, *Excursus: La teologia ortodossa*, in *Mysterium Salutis/2*, Queriniana, Brescia 1977<sup>4</sup>, pp. 600-608.

<sup>14</sup> Economia: l'azione di Dio in rapporto alla creazione, che egli fa esistere e nella quale si manifesta.

<sup>15</sup> Cf. Y. Congar, *op. cit.*, p. 344.

<sup>16</sup> Monarchia (del Padre): dal greco "*monè archè*", sorgente unica, sorgente per eccellenza. Il Padre è la sorgente unica della divinità, la "*causa*" unica del Figlio e dello Spirito Santo, principio unico della Trinità.

ad utilizzarla abitualmente nel senso cristiano. Nella tradizione abelardiana, come nella teologia bizantina, la teologia significa, propriamente detto, il trattato *"de Deo"*. Dopo Abelardo, il termine non si mantiene e la teologia medievale resta fedele all'espressione *"doctrina christiana"* di sant'Agostino per disegnare la *"sacra doctrina"*, soprattutto dal sec. XII fino a s. Tommaso. Abelardo è più dialettico e logico che filosofico<sup>17</sup> :

«Abelardo, nel *"Sic et non"*, introduce il problema dell'accordo delle autorità al cuore del modo teologico e gli dona una forma tecnica di una rigidezza nuova»<sup>18</sup> .

S. Tommaso non utilizza che raramente la parola teologia e quando egli l'adopera, più sovente, la usa in tutt'altro senso di noi:

«S. Tommaso sembra aver poco esercitato questa funzione della teologia nel senso dell'ottenimento di conclusioni teologiche oggettivamente nuovi per il rapporto al dato rivelato»<sup>19</sup> .

Sotto l'influsso di Aristotele, egli parla della metafisica come di una *"scientie divinis sive teologia"*. Qualche volta, contrappone la *"theologia philosophica"* alla *"theologie Sacrae Scripturae"*<sup>20</sup>, questa differenza non coincide per nulla con la nostra distinzione tra teologia e teodicea. La prospettiva tomista è con tutto diversamente. Egli tratta qui della distinzione fra l'insegnamento della filosofia pagana su Dio e quello dell'insegnamento cristiano. Una considerazione *"teologica"* è quella che considera le cose a partire della *"causa prima"*, tanto che la considerazione *"filosofica"* le esamina nel loro valore proprio<sup>21</sup>. Così, lo studio dell'anima umana nella sua relazione immediata con Dio, è chiamato teologico, al contrario dello studio del corpo umano<sup>22</sup>. Niente di meno, il senso aristotelico di teologia prende qui una sfumatura speciale<sup>23</sup>, perché l'esperienza ci mostra che la ragione umana è spesso *"deficiente"* in rapporto alle cose divine, e che la rivelazione è, in effetti<sup>24</sup>, di un grande soccorso, anche in quello che riguarda le verità naturali su Dio. Il termine teologia non è che raramente adoperata da s. Tommaso come sinonimo di *"sacra doctrinæ"*<sup>25</sup> .

Questo non è che durante il periodo che va da s. Tommaso a Scoto che la teologia diventa il termine tecnico per disegnare la *"sacra doctrina"*.

«La posizione di Scoto è originale per l'accento che mette su una critica della nostra conoscenza naturale e soprannaturale di Dio, condizioni e limiti di

<sup>17</sup> Y. Congar, *op. cit.*, p. 365.

<sup>18</sup> Idem, *op. cit.*, p. 366.

<sup>19</sup> Idem, *op. cit.*, p. 383.

<sup>20</sup> T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, I, q. 1, a. 1, ad 2, Perugia, 1966. *"Theologia quæ pertinet ad Sacram Doctrinam"* in opposizione a *"theologia quæ pars philosophie ponitur"*.

<sup>21</sup> Idem, *La Somma Teologica*, I-II, q. 71, a. 6, ad 5.

<sup>22</sup> Idem, *La Somma Teologica*, I, q. 75, Prol.

<sup>23</sup> Idem, *La Somma Teologica*, I, q. 1, a. 1, a.1.

<sup>24</sup> G. Theologus, *Oratio*, XL, in PG XXXVI, 364B. Dio non può essere raggiunto *"al modo aristotelico"*, ma soltanto *"al modo dei pescatori"*.

<sup>25</sup> T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, I, q. 1, a. 7, ad 5.

questa conoscenza. Questa critica sembra ispirata come reazione contro il "naturalismo" filosofico albertino-tomista e contro il naturalismo assoluto dei "artiens" di ispirazione averroista»<sup>26</sup>.

La parola perde quindi la nuance che aveva con Abelardo. Com'è soprattutto la teologia speculativa che provoca la sostituzione del termine "theologia" a quello di "sacra doctrina" estende anche l'aspetto discorsivo, il "modus argomentativus", che fu messo in evidenza. La teologia propriamente detto, diventa, in questo momento, la "scientia conclusionum". L'antico appellativo di "magister in Sacra Pagina" fu sostituito da quello di "magister in Sacra Theologia". Oggi il termine classico di "theologia" è dunque incontestabilmente nato sotto il segno esclusivo della teologia speculativa. La contemplazione "naturale", benché infima, progredisce e infine culmina nella "theologia", contemplazione della Trinità<sup>27</sup>.

«... l'"esichia" genera la contemplazione; la contemplazione, la conoscenza; la conoscenza, la comprensione dei misteri; fine dei misteri è la teologia; frutto della teologia»<sup>28</sup>.

Per s. Bonaventura la teologia è una promozione di grazia; essa è da considerarsi nella continuazione delle comunicazioni che Dio ci fa di se stesso. Benché la teologia si situa, per s. Bonaventura come anche per s. Anselmo, "inter fide et speciem. Fides quaerens intellectum", che conviene ancora a s. Tommaso, di un testo che genera di: «In imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu»<sup>29</sup>. S. Bonaventura non fa, di questo testo, la divisa della teologia, ma la cita spesso. Prima luce ricevuta da Dio è quella della ragione. Egli è cosciente del limite della ragione, l'uomo non può, per la sola ragione, conoscere le verità soprannaturale:

«Theologia, tamquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum Sanctum revelata; scientia philosophica et theologica est donum Dei».

La teologia per s. Bonaventura è un dono di Dio: un dono di luce, certa, discendente dal Padre delle luci, ma non un dono puramente intellettuale<sup>30</sup>.

Così la "sacra doctrina" del Evo Medio divenuta celebre, all'epoca moderna, in un'intera serie di discipline indipendente. Tutta, fin dall'inizio, la "teologia non scolastica", apparve la "teologia ascetica e mistica" dove i termine "teologia mistica" si opponeva effettivamente, all'origine, alla teologia "scolastica".

Verso la fine del sec. XVI, la morale, man mano contaminata per la casistica, si separa della "sacra doctrina". Il movimento del "ritorno alle fonti" dell'Umanesimo genererà di seguito la distinzione tra "teologia positiva" e "teologia scolastica". Nel secolo XVII, lo stesso fu a sua volta della "teologia apologetica" di prendere le sue distanze. Dopo tutte queste rotture, rimarrà ciò che si soprannomina: "teologia dogmatica". Anche se il termine "dogmaticus" fu già utilizzato prima del sec. XVII in opposizione con "ethicus", è allora solamente ciò

<sup>26</sup> Y. Congar, *op. cit.*, p. 401.

<sup>27</sup> Nilus, *De Oratione*, III, in PG, LXXIX, 1168D.

<sup>28</sup> G. Sinaita, *Altri capitoli*, in La Filocalia, III, Piero Gribaudi Editore, Torino 1985, p. 575.

<sup>29</sup> 2Cor 3, 18.

<sup>30</sup> Y. Congar, *op. cit.*, pp. 394-395.



che si oppone a "scholasticus". In questo contesto, la "teologia scolastica", significa la disciplina teologica che ha per oggetto le questioni scolastiche. Da dove l'espressione: "intellectus in dogmaticis captivus in scholasticis liber". Così si spiega anche il titolo di alcuni manuali di questa epoca: "theologia dogmatica scolastica". Ciò non è che più tardi la teologia dogmatica prende il senso che possiede attualmente.

Per determinare la natura, la struttura concreta e il metodo proprio della teologia come scienza, non si può partire dai doni naturali guardando il lavoro scientifico, che trattasse nozione aristotelica di scienza oppure delle scienze positive, fenomenologia o dello spirito, "geisteswissenschaftliche". È la struttura stessa della rivelazione e dell'atto della fede che si rapporta e che deve suggerirci a quel tipo di riflessione di "vita della fede in Cristo". Solo, facendo appello alla struttura delle scienze umane, noi possiamo illuminare lo stato scientifico della teologia nelle sue diverse funzioni<sup>31</sup>. La teologia è la scienza di un libro, il libro dei libri, la Bibbia. Lo è di diritto perché, scienza di Dio, essa trova in questo libro la parola di Dio, la rivelazione di Dio. La teologia lo fu di fatto, in tutti i tempi, secondo le varie forme di pedagogia, ma particolarmente in Evo Medio dove l'insegnamento, in tutte le sue facoltà, era a base di "textes", d'onde l'insegnamento, in teologia, si stabiliva spontaneamente e continuamente sul testo della parola di Dio<sup>32</sup>.

La teologia vuol essere, nel seno del mondo, l'interprete di Dio a partire dalla rivelazione. Nella storia degli uomini, essa si impegna a discernere l'azione di Dio; nei segni dei tempi si sforza a percepire gli appelli di Dio<sup>33</sup>. La teologia ricapitola in Cristo tutte le realtà dell'universo, eterni e temporali, spirituali e materiali. Perché il Cristo è l'alfa e l'omega:

«Il termine della storia umana, il punto verso il quale converge il piano della storia e della civilizzazione, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore e la pienezza di ogni aspirazione»<sup>34</sup>.

La teologia del sec. XIX è marcata dal scientismo, quella del secolo XX si sviluppa sotto il segno della storia dell'uomo nella sua condizione storica e sotto il segno dell'intersoggettività. Questo orientamento della teologia è il riflesso della via della chiesa nell'azione "nel mondo di questo tempo" è segnata mediante il fenomeno della «socializzazione» e della «personalizzazione»<sup>35</sup>. Il Concilio esamina il rinnovamento degli studi ecclesiali nella prospettiva di un contatto più vivente con il mistero di Cristo e la storia della salvezza<sup>36</sup>. Questa fecondità della

<sup>31</sup> Idem, *op. cit.*, pp. 496-500.

<sup>32</sup> M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1957<sup>3</sup>, p. 15; cf. G. Sohngen, *La teologia come teologia deduttiva*, in *Mysterium Salutis*/2, 1977<sup>4</sup>, pp. 584-596.

<sup>33</sup> M.-D. Chenu, *Les signes des temps*, in *Nouvelle revue théologique*, 87 (1965), pp. 24-39.

<sup>34</sup> C. Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"*, n. 45.

<sup>35</sup> Idem, *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"*, nn. 4-6.

<sup>36</sup> Idem, *Decreto sulla formazione sacerdotale "Optatam totius"*, n. 16.

teologia attraverso la storia si manifesta in particolare nel rinnovamento biblico, patristico e liturgico, come anche nell'ammirabile sviluppo della storia del dogma<sup>37</sup>. Se è vero che il Concilio ha proposto una nuova immagine di cui tratto dominante è quello del "pastore", si può dire con altrettanta verità<sup>38</sup> che il tratto dominante della nuova immagine della teologia è quello del «servizio»<sup>38</sup>, congiunti in Gesù Cristo: il Pastore e il servo di Ywhw.

## Cap. 2: La fede in Dio che si rivela

### 2. 1 La fede, fondamento della teologia come scienza

Con il 2Tim 1, 12, il credente può dire: "Io so a chi ho creduto". Oppure con s. Agostino: «*nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum*». Il sapere è un momento interiore, costituito dalla fede. Una fede che non venisse colta nelle sue motivazioni e giustificazioni, degenererebbe nella credulità o nella superstizione. Il sapere non svolge soltanto una finzione all'interno della decisione di fede: esso assolve pure un compito nell'"interpretazione" della fede stessa. La ragione, per essere credibile, deve acquisire la conoscenza di cui è capace tramite la "analogia fidei". Se prima si diceva che "*fides supponit rationem*", come "*gratia supponit naturam*", ora si parla della «*fides quaerens intellectum*»<sup>39</sup>.

Questo svelamento del Dio Salvatore nella storia procede in tappe<sup>40</sup>. La prima è la "fase costitutiva" della rivelazione "*revelatio publica constitutiva*", qui corrisponde all'apparizione umana di Cristo come manifestazione di Dio nella sua preistoria veterotestamentaria e nel suo compimento personale in una forma umana: il "*mysterium carnis Christi*". Dal punto di vista della rivelazione, occorre parlare dunque della "fase esplicativa", e continuando la rivelazione:

«*Tuttavia, anche se la Rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata; toccherà alla fede cristiana coglierne gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli*»<sup>41</sup>.

In corso di questo periodo, ciò che si è compiuto nel Cristo di una maniera esemplare per tutti, come in un prototipo, si estende a tutta l'umanità in e per la chiesa.

«*Ormai non conviene più interrogare Dio a quel modo, né d'altra parte è necessario che Egli parli poiché, avendo rivelato in Cristo tutte le verità di fede, non ha e né avrà mai più altra verità di manifestare*»<sup>42</sup>.

La fede teologale ha quindi per contenuto intrinseco questa rivelazione, nella quale Dio ci parla. La fede è anche una forma di conoscenza, ma che possiede un carattere proprio: noi conosciamo, ma perché Dio ci parla, ci fa,

<sup>37</sup> K. Rahner, *Science, évolution et pensée chrétienne*, Paris 1967, pp. 55-56.

<sup>38</sup> E. Schillebeeckx, *Ecclesia in mondo hujus temporis*, in *Angelicum*, 43 (1966), pp. 347-348.

<sup>39</sup> W. Kern e F.-J. Niemann, *Gnoseologia teologica*, Brescia 1990<sup>2</sup>, pp. 20-21.

<sup>40</sup> Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 54-64, 1992.

<sup>41</sup> Idem, n. 66.

<sup>42</sup> G. della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, 2, 22, *Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi*, Roma 1991, p.176; cf. C. Vaticano II, *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione "Dei verbum"*, n. 4; cf. H. de Lubac, *La Sacra Scrittura nella tradizione*, Brescia 1968, pp. 178-186.

mediante la sua misericordia, una confidenza<sup>43</sup>. Nello stesso tempo egli ci parla interiormente attraverso la grazia della fede, la "*locutio interior*", Dio ci interpella anche dall'esterno, rivelandosi: "*fides ex auditu*"<sup>44</sup>. La "*storia*" dell'AT prefigura la "*grazia*" del Vangelo<sup>45</sup>.

## 2. 2 La fede chiama intrinsecamente la teologia

Sia dal punto di vista del soggetto credente che del suo oggetto, l'atto della fede è già in se stesso una teologia innesca. I due aspetti, soggettivi e oggettivi si implicano essenzialmente. Sant'Agostino e s. Tommaso definiscono l'atto della fede come una sintesi di adesione incrollabile e di ricerca intellettuale:

«*Crederè est cum asentione cogitare*<sup>46</sup>. *Ipsium autem credere est actus intellectus*<sup>47</sup> assentienti veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo mortae per gratiam».

Crederè quindi è per natura un'attitudine essenziale dell'intero uomo messo in presenza del senso ultimo della sua vita. Ciò spiega l'assentimento della ragione nel dispetto della non evidenza intrinseca della verità, ma ci dona pure la ragione della sua inevitabile insoddisfazione. La ragione è fatta essenzialmente per evidenza, però è per questo motivo intrinseco che essa aderisce al mistero:

«*Da quanto ho detto si capisce come per se stessa l'anima non possa conoscere alcuna cosa se non per via naturale, cioè per mezzo dei sensi, e non in altro modo...*»<sup>48</sup>.

Nel piano dell'intelligibilità, l'adesione perfettamente salda della fede si accompagna necessariamente, per sua natura, di una ricerca. L'adesione e la tendenza da vedere sono due aspetti essenziali dell'atto della fede.

«*Imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in eius definitione*»<sup>49</sup>.

Incoattivamente, virtualmente, credere implica la teologia:<sup>50</sup> «*se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo*». Dalla parte del credente, c'è dunque l'apertura dello spirito umano sull'evidenza della realtà che fonde la possibilità della teologia.

La realtà che si presenta, si rivela come un "*valore*" per la vita umana, come quello che fa che la vita valga la pena essere vissuta:

«*Veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum*»<sup>51</sup>.

<sup>43</sup> La Bible de Jerusalem, Cerf/1988, Is 7, 9. «... Si vous ne croyez pas, vous ne vous maintiendrez pas»; cf. anche la nota c.

<sup>44</sup> Rm 10, 17; Sap 13.

<sup>45</sup> P. Lombardus, In ps. 77, PL, CXCI, 732 A. «*Mystice hæc omnia, ut sub historia veteris Testamenti gratia evangelica declaretur*».

<sup>46</sup> T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, II-II, q. 2, a. 1.

<sup>47</sup> Idem, *op. cit.*, II-II, q. 2, a. 9.

<sup>48</sup> G. della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, 2, 2-4; cf. C. Vaticano II, *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione "Dei verbum"*, n. 4.

<sup>49</sup> T. D'Aquino, *op. cit.*, I-II, q. 67, a. 3.

<sup>50</sup> E. Pontico, *La preghiera*, Città Nuova Editrice, Roma 1994, p.102, n. 60.

<sup>51</sup> T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, II-II, q. 4, a. 2, ad 3.

È la ragione totale della persona di fronte al mistero che sta all'origine della riflessione teologica sulla fede: l'aspetto di conoscere non è che l'aspetto formale di un'attività e di una reazione che impegna l'uomo tutto intero.

Il contenuto della fede è incontestabilmente assai misterioso per lo spirito umano, ma questo non crede tuttavia a una cosa sprovvista di senso. Al contrario, la rivelazione della salvezza si presenta come "*ricca di significato*", senza ciò, d'altronde, ogni atto della fede diventerebbe impossibile:

*Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquantulum intelligere* <sup>52</sup>.

Il mistero e la contraddizione interna sono due cose totalmente diverse. Il contenuto della fede costituisce una risposta al problema della vita. L'uomo non può scoprire da solo il senso ultimo della sua esistenza e si trova così confrontato a un problema insolubile. E perché, a priori, il contenuto dell'iniziativa assolutamente libera e gratuita di Dio, possiede un senso in rapporto alla problematica già esistente dell'uomo. Quando Dio si rivela come il senso della nostra esistenza, questa soluzione umanamente impossibile, trascendente e ricca di significato per la nostra vita dovrà inevitabilmente apparirci indifferentemente della nostra riflessione. Detto in un altro modo, il contenuto della fede implica una certa intelligibilità e può dunque diventare l'oggetto di una riflessione. Così, il desiderio umano di riflessione può portarsi anche verso il contenuto della fede. La fede stessa è già un invito intrinseco della teologia.

### **Cap. 3: La teologia positiva e speculativa**

#### **3. 1 La Teologia positiva**

Noi abbiamo detto, parlando della Sacra Scrittura, che la riflessione teologica sul contenuto della rivelazione esige un studio positivo nella maniera in cui Dio ci faceva sperimentare, nella sua azione della salvezza, il suo essere divino e il senso del nostro essere umano. Se noi vogliamo sapere ciò che Dio ci dice e come egli ci ha rivolto l'invito alla salvezza, non possiamo sfuggire ad una inchiesta intesa sull'Israele come popolo di Dio e sull'Uomo-Gesù, che ci è stato manifestato concretamente come il Figlio del Padre e di cui gli apostoli hanno dato testimonianza. Si tratta di piegarsi, in una riflessione credente, sulla storia di Israele e della chiesa. La vita di fede dell'antico Israele, l'apparizione storica di Cristo, la "*paradossi*" oppure la tradizione apostolica <sup>53</sup> e poi tutta la vita della chiesa che è qui, incontestabilmente, il tesoro fondamentale del teologo <sup>54</sup>.

Ciò ci mostra che la funzione positiva della teologia non è una semplice tappa preliminare alla teologia speculativa. Essa si trova quindi sotto la luce, "*lumen quo*" della teologia, cioè la ragione in collegamento costante con la fede e in riferimento continua al magistero. La teologia positiva e quella speculativa non sono due tipi di pensiero teologico, due discipline teologiche separate, ma due

<sup>52</sup> Idem, *op. cit.*, II-II, q. 8, a. 8, ad 2.

<sup>53</sup> J. Wicks, *Deposito della fede*, in Dizionario di Teologia Fondamentale, Assisi 1990, pp. 309-310; cf. Iræneo, *Adversus Hæreses*, III, 3, in PG, VII, 849B.

<sup>54</sup> C. Vaticano II, *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione "Dei verbum"*, n. 8.

funzioni di una sola e unica scienza che trova la sua unità nella collaborazione della luce della ragione e della fede, questa avendo la direzione suprema. La teologia positiva non ha dunque come inizio di ricercare, nel pensiero, delle giustificazioni alle posizioni speculative attuali. Se ricorre al passato, è per pervenire a una vista sempre più profonda del mistero della salvezza, la teologia studia le tappe della conoscenza oggettiva della rivelazione nell'AT, nel NT e le fasi dello sviluppo dogmatico della fede vivente, nella chiesa, sempre fedele a se stessa.

«*Sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper invenescunt, dum contra speculationem quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterili evadit*»<sup>55</sup>.

Come ogni epoca possiede il suo proprio punto di vista, accentua tali aspetti e non prende in considerazione altri, solo un'inchiesta positiva molto larga, che non dimentica oppure non allontana alcun periodo della tradizione, può preservarli delle sintesi in senso unico. La teologia speculativa comincia già con la teologia positiva stessa; queste due funzioni non si possono separare come si trattasse da due tappe successive del pensiero teologico.

### 3. 2 La teologia speculativa<sup>56</sup>

Già nella sua funzione positiva, la teologia ci è apparsa simultaneamente speculativa. Abbiamo anche mostrato la possibilità di una riflessione sulla fede. Si tratta adesso di esaminare questo punto più a fondo.

Il significato dell'"*intelligentia fidei*" secondo il primo Vaticano ha modestamente aperto alcune prospettive sulla funzione speculativa della teologia:

«*Ratio fidei illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur: tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*»<sup>57</sup>.

Le circostanze obbligavano allora a definire di maniera positiva e sfumata il ruolo della ragione in teologia dogmatica, di una parte, in effetti, la chiesa aveva da lottare con semi razionalismo tedesco, Grünther, ma anche Hermes e Frohschammer, che esageravano fortemente la funzione della ragione nell'"*intelligenza fidei*" e portavano a razionalizzare la fede; di altra parte, il fideismo francese: Bautain, Bonald, Lemennais, che, sottostimavano il ruolo della ragione.

Fin dall'inizio, il Concilio dichiara che il soggetto della conoscenza teologica è la *ragione umana*, ma in collegamento alla fede «*ratio fide illustrata*»<sup>58</sup>. L'"*illustratio fidei*" si oppone a Grünther e congiunge le espressioni "*supposita fide*" e "*fide praelucente*" dei commenti. Si riconoscere così implicitamente che la teologia non n'è essa stessa un atto di fede, ma un atto di conoscenza umana,

<sup>55</sup> Pio XII, *Humani Generis*, AAS. 42 (1950), pp. 568-569.

<sup>56</sup> Cf. Y. Congar, *op. cit.*, pp. 447-452.

<sup>57</sup> Denzinger-Schönmetzer, 1796.

<sup>58</sup> B. Groth, *Razionalismo*, in Dizionario di Teologia Fondamentale, Assisi 1990, p. 897.

sebbene sotto la luce della fede e in legame costante con essa. Quantunque non siano di tali manifestazioni carismatiche, a escludere, di per sé questa aggiunta non designa qui una grazia particolare, ma rinvia alla missione provvidenziale della teologia come riflessione sulla fede. Si soggiunge in seguito che il compito teologico deve essere intrapreso con molta serietà scientifica. Come trattarsi di una scienza della fede, si è introdotto, contro il razionalismo di Grünther, gli avverbi: "*pie et sobrie*", facendo manifestamente allusione a Rom 12, 3; "*oportet sapere ad sobrietatem*". La ricerca scientifica deve farsi in una atmosfera di "*brividi religiosa*" davanti al mistero, nell'umiltà dinanzi alla trascendenza della fede, dunque, "*sobrie*", senza temerità, perché l'intelligibilità della fede non può essere abbordata come se si trattasse dell'oggetto proprio della ragione umana. È perché la definizione dogmatica soggiunge:

«*Numquam tamen idonea redditur (ratio) ad ea (mysteria) perspicienda instar veritatem quae proprium ipsius obiectum constituunt*»<sup>59</sup>.

La penetrazione mediante l'intelligenza del contenuto della rivelazione è quindi di tutt'altra natura che quella della conoscenza filosofica.

Di questo fatto, tutta la teologia speculativa cade costantemente sotto il controllo del mistero della salvezza. Di nuovo si constata qui il pensiero speculativo è inglobato nella teologia "*positiva*" e non può progredire che nel contatto incessante con la Scrittura e con tutta la tradizione della chiesa.

### **3. 3 La riflessione naturale su Dio: l'analogia**<sup>60</sup>

La conoscenza naturale non possiede alcun concetto proprio di Dio. Essa si sforza anche a raggiungere qualche cosa della realtà divina con l'aiuto dei concetti creati, ma il loro contenuto di rappresentazione rimane creato e non può, come tale, essere attribuito a Dio. Noi non possediamo alcuna rappresentazione positiva propria di Dio oppure qualunque altre sue proprietà. Ciò non significa affatto che la nostra conoscenza naturale di Dio sia una sorte di "*tir avengle*" nello spazio o designa una realtà assolutamente sconosciuta. Dio si trova realmente nella prospettiva del contenuto intelligibile dei "*transcendentalia*", cioè della realtà costituita per l'essere, la nostra propria realtà che ci rinvia oggettivamente verso Dio. Ma Dio non si lascia afferrare concettualmente. I nostri concetti posseggono incontestabilmente un valore noetico oggettivamente orientato verso Dio, quindi non soltanto un valore pragmatico o simbolico, ma ci è impossibile di situare di più Dio in questa prospettiva; il nostro sguardo inciampa nel mistero. Il mondo propriamente divino ci sfugge sempre. Una delle conseguenze della rivelazione è precisamente di non fare svelare quelle sorprese, il modo proprio di esistere divino, di essere buono, ecc., riservato al pensiero umano. Noi sappiamo, per esempio, che Dio è uno e non multiplo e, come credenti, dobbiamo mantenere integralmente questo monoteismo. Tuttavia, la maniera propriamente divina di essere uno scampo al pensiero naturale, e la rivelazione ci insegna queste cose sorprendenti che il modo divino di essere uno non è niente di meno di essere Trinità! Lo stesso, noi conosciamo naturalmente onnipotenza di Dio, ma noi non

<sup>59</sup> Denzinger-Schönmetzer, 1769.

<sup>60</sup> Cf. Y. Congar, *op. cit.*, pp. 452-454.

possiamo affatto rappresentarci maniera propriamente divina di questa onnipotenza. Questo ci è manifestato, fra l'altro, nell'impotenza della croce! Sappiamo che Dio è immutabile, ma il modo propriamente divino di questa non contingenza non può essere intravista per quanto poco che a partire dall'esperienza della preghiera esaudita: la non contingenza dimora perfettamente, senza diminuzione, ma il suo modo divino di realizzazione ci apporta tali sorprese che non può essere identificata a un'immutabilità statica di tipo terrestre.

Il punto più delicato della nostra conoscenza di Dio consiste in ciò che noi "*sappiamo*" che Dio è tutt'altra cosa della realtà che noi conosciamo. In questo senso, noi non conosciamo il "*proprio*" di Dio che in una ignoranza cosciente. Ma questa ignoranza cosciente, questa conoscenza negativa di Dio, è però una reale "*conoscenza*", perché essa è inglobata in una conoscenza positiva di cui contenuto cosciente vale oggettivamente per Dio ugualmente, sebbene noi non possiamo né sapere, né esprimere "*come*" questo contenuto vale per lui. Tutto ciò ci sollecita a fare prova della più grande prudenza quando parliamo di Dio e quando applichiamo delle vedute filosofiche in teologia, applicazione soprattutto giustificata in virtù dell'anima totale che contiene la conoscenza umana. La fede dei discepoli è stata illuminata dall'evento della resurrezione, ma essa aveva già iniziato a formarsi durante la vita terrena di Gesù<sup>61</sup>.

### **Conclusione**

Come scienza del contenuto integrale della rivelazione la teologia pende attentamente sull'AT, sul NT e sugli scritti degli autori ecclesiastici che si sono sforzati di riconoscere e comprendere il contenuto della rivelazione, dall'epoca patristica fino ai nostri giorni, senza escludere alcun periodo. Bisogna sempre ritornare alla chiesa che adora, prega e rende testimonianza della sua fede. Ritornare alle fonti di origine sia della rivelazione che dei s. Padri, vuol dire sempre progredire, mai tornare indietro né imitare. E' una teologia kerygmatica la testimonianza di una contemplazione e come la intendono gli spirituali, è una forma trasformatrice. Parte dalla somiglianza e nello stesso tempo la crea, la rafforza nella "*natura*" umana stessa: la presenza dello Spirito Santo nei cuori umani.

Per comprendere più a fondo le intenzioni di Dio nella sua rivelazione è estremamente importante sapere non soltanto ciò che è stato rivelato, ma anche come ciò è stato manifestato ed è pervenuto alla sua espressione di fede. Questa fede non è semplicemente individuale, come Pietro risponde a nome dei dodici: è la fede della chiesa. Per questa dimensione ecclesiale di fede si deve intendere che il credente appartiene alla chiesa, ma che il contenuto della sua fede è quello della comunità cristiana. Si tratta di una fede che si è sviluppata ed è maturata lungo i secoli, arricchendosi di molteplici prospettive e di precisazioni dottrinali; non deve affatto rinunciare alla propria ricchezza. La teologia non è una scienza storica, sebbene la fecondità della sua ricerca esige il ricorso ai metodi storici. E' a partire della fede attuale della chiesa, sotto la guida del magistero, che teologia studia le fonti della rivelazione e la testimonianza della fede nei corsi dei secoli.

---

<sup>61</sup> J. Galot, Chi sei tu, o Cristo?, Firenze 1977, pp. 13 e 15.

Non basta avere la fede e conservarla, il suo contenuto dogmatico deve passare sul palpito stesso della vita. Il cristianesimo non è un rifugio all'ignoranza, ma la scuola della Sapienza di Dio, e questo impone a tutti i fedeli il sacro dovere di occuparsi di teologia. La riflessione e il discernimento teologico sono un carisma universale. Evagrio Pontico dice: «*Se pregherai veramente sei teologo e se sei teologo preghi veramente*».

La Persona viva del monoteismo giudaico si rivela e parla all'uomo, lo chiama "tu" e si lascia chiamare lui stesso "Tu assoluto". La luce del Dio trinitario è già presente, ma "confusamente" nella cultura, negli uomini, nella storia. Tutto ha risposta e spiegazione "nella pienezza del tempo", nel Vangelo. Questa risposta non è una dottrina, un sistema, una filosofia, ma la Persona viva del Dio-Uomo, il Cristo: "la Parola si è fatta carne". Alla sua luce noi vediamo la luce e finalmente comprendiamo il cosmo, la storia e il destino dell'uomo. È nella storia, nel cosmo e nell'uomo che si compie la rivelazione. La storia della salvezza e la parola ci fanno vedere, in virtù della luce della fede, la verità rivelata alla quale ci intromettiamo mediante la fede e la grazia. Per conoscere la Verità, occorre uscire dai limiti del pensiero soggettivo ed entrare per partecipazione nel campo dell'Assoluto. La conoscenza empirica, sensibile e la conoscenza razionale, astratta e logica, non acquistano il loro vero significato che una volta integrate nel terzo principio che è religioso e alla sua conoscenza intuitiva, contemplazione immediata dell'oggetto e la sua mistica intuizione.<sup>62</sup> Il divino dell'uomo e l'umano di Dio fanno della Storia un'"economia" teandrica<sup>63</sup> della salvezza .

La teologia attuale interroga prima di tutto la storia e il contesto storico. È più sensibile all'aspetto "economico" della rivelazione, cioè la realizzazione del disegno di Dio nella storia, e al suo aspetto "funzionale", cioè della rivelazione per la nostra salvezza. Con Kirkegaard, come noto, l'uomo non è più solamente un oggetto tra gli altri: egli è il centro di tutto, il punto di riferimento universale.<sup>64</sup> Ormai, ogni conoscenza di Dio passa attraverso l'uomo<sup>64</sup>, anche quella del Dio della rivelazione.

La teologia scolastica fu uno sforzo di intelligenza nel comprendere il Mistero di Dio, oggetto di nostra fede. La teologia contemporanea, più esistenziale e antropologica, si impegna a manifestare il "significato per l'uomo" del Mistero cristiano. Il problema dell'uomo oggi è sempre compresa nella questione di Dio. La teologia attuale si vuole presente a tutti i problemi umani: amore, famiglia, professione, nazione, umanità, progresso, cultura, tecnica, cosmo. L'assimilazione dei dati della sociologia e della psicologia testimonia di questo spirito. In una parola, il progetto attuale è di fare la sintesi dell'antropologia e della teologia. Essa vuole «*joindre l'anthropologie pour Dieu à la théologie pour l'homme*»<sup>65</sup> .

---

<sup>62</sup> Teandrico, Teandrisimo (dal greco "theòs", Dio e "anèr", uomo): queste parole indicano la realtà divina ed umana de Cristo e, per estensione, della chiesa come "mistero" e della vita cristiana come coscienza esistenziale di questo "mistero".

<sup>63</sup> Cf. B. Sesbùé, *Gesù Cristo nella tradizione della chiesa*, X, Torino 1987, pp. 200-212.

<sup>64</sup> C. Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"*, n. 22.

<sup>65</sup> Y. Congar, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, in *Concilium*, II (1966), pp. 24-25.



## BIBLIOGRAFIE

1. Aristoteles, *Metafisica*, Editori Laterza, Bari 1992.
2. Augustinus, *De civitate Dei*, VI, V, 1.2.3, in PL XLI.
3. Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana 1992.
4. Chenu, M.-D., *La théologie comme science au XIII siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1957<sup>3</sup>.
5. Idem, *Les signes des temps*, in *Nouvelle revue théologique*, 87 (1965).
6. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, IV, in PG, IX.
7. Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione "Dei verbum"*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1993.
8. Concilio Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1993.
9. Concilio Vaticano II, *Decreto sulla formazione sacerdotale "Optatam totius"*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1993.
10. Congar, Y., *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, in *Concilium*, II (1966).
11. Idem, *Théologie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XVI, Paris 1946.
12. De Halleux, A., *Excursus: La teologia ortodossa*, in *Mysterium Salutis/2*, Queriniana, Brescia 1977<sup>4</sup>.
13. De Lubac, H., *La Sacra Scrittura nella tradizione*, Morcelliana, Brescia 1968.
14. Denzinger-Schönmetzer, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995<sup>2</sup>.
15. Eusebius Caesariensis, *Historiae Ecclesiasticae*, I, 2, 7, PG, XX.
16. Evagrio Pontico, *La preghiera*, Città Nuova Editrice, Roma 1994.
17. Fisichella, R., *Che cos'è la teologia?*, in C. Rochetta et al., *La teologia tra la rivelazione e storia*, Bologna 1985.
18. Galot, J., *Chi sei tu, o Cristo?*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1977.
19. Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1991.
20. Gregorio Sinaita, *Altri capitoli*, in *La Filocalia*, III, Piero Gribaudi Editore, Torino 1985.
21. Gregorius Theologus, *Oratio*, XL, in PG XXXVI.
22. Groth, B., *Razionalismo*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990.
23. Iraeneus, *Adversus Haereses*, III, 3, in PG, VII.
24. Kern, W. – Niemann, F.-J., *Gnoseologia teologica*, Editrice Queriniana, Brescia 1990<sup>2</sup>.
25. Lombardus Petrus, *In ps. 77*, in PL, CXCI.
26. Nilus, *De Oratione*, III, in PG, LXXIX.
27. Origenus, *Contra Celsum*, VI, in PG, XI.

28. Pio XII, *Humani Generis*, AAS, 42 (1950).
29. Platone, *La Repubblica*, II, vol. V-VI, Editori Laterza, Bari 1956.
30. Rahner, K., *Science, évolution et pensée chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1967.
31. Schillebeeckx, E., *Ecclesia in mondo hujus temporis*, in *Angelicum*, 43 (1966).
32. Idem, *Révélation et Théologie*, Edition du C. E. P., Paris 1965.
33. Sesbüé, B., *Gesù Cristo nella tradizione della chiesa*, Edizione Paoline, Torino 1987.
34. Sohngen, G., *La teologia come teologia deduttiva*, in *Mysterium Salutis/2*, Queriniana, Brescia 1977<sup>4</sup>.
35. Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, Casa Editrice Adriano Salani, Perugia 1966.
36. Wicks, J., *Deposito della fede*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990.

## DIO E L'UOMO: I COSTRUTTORI DELLA STORIA

IOAN ARIEȘAN

### ***REZUMAT. Dumnezeu și omul constructorii sau distrugătorii istoriei?***

După cum fiecare dintre noi poate conștientiza condiția omului în această viață este frumoasă, suferindă și misterioasă în același timp. Dacă omul ar cunoaște, ar avea sensul vieții și fericirea în el însuși sau în viața aceasta nu le-ar căuta, pentru că el ar fi plin de ele și nu ar trebui să le caute în afara lui sau a acestei lumi. După cum observăm sensul vieții și fericirea lui nu sunt în om, nici în lumea acesta, ci în afara lui și de aceea trebuie să le caute și să le trăiască.

Un alt aspect esențial al vieții noastre este faptul că totul se mișcă, totul este într-o continuă mișcare și schimbare: de acest fapt ne putem da seama fie la nivel biologic-fiziologic, fie la nivel psihologic, cât și la nivel spiritual, social și cosmic. Identitatea și realitatea intramondană a omului și a istoriei conțin aceste dimensiuni în mod unitar și diferit, inseparabil și inefabil în personalitate existenței lui. De multe ori, când nu avem o trăire deplină și armonioasă viața noastră se transformă în conflict și se creează în noi și în jurul nostru dezarmonie, zbucium, confuzie și durere. Această realitate se mai poate identifica cu viața sentimentală, psihică, socială și spirituală. Libertatea și dragostea se prezintă pe alt plan pentru că ele pătrund și dau viață omului și existenței lui. Într-un fel dragostea și libertate se identifică cu personalitate omului, ele sunt sinonime.

Oricum noi trăim această realitate iar știința ne vine în ajutor. De exemplu psihologia substratului uman distinge energia sexuală de energia sexuală. Ființa umană este în mod total sexuată: omul și femeia sunt masculini și feminini în toate fibrele ființei lor. De sex depinde concepția omului are despre lume. Sexul este izvorul ființei; polaritatea sexuală este fundamentul creației. Sentimentul ființei, intensitatea lui și nuanțele lui își au rădăcinile proprii în sex. Tot mai mult ne dăm seama, la nivel științific, filozofic și spiritual, că sexualitatea nu este o funcție particulară și diversă de ființa umană, sexul penetrează toate celulele și determină toată viața sa globală. Această energie sexuală este prezentă chiar și-n creație. De aceea și creația se mișcă, suferă și se transformă, este liberă și are și ea o misiune de realizat.

Această dragoste ajunge până la rădăcinile instinctului și schimbă substanța realităților. Așa că noi ne aflăm într-o continuă mișcare și transformare de viață, de libertate și de dragoste. Această viață și dragoste acționează și se deschide către dragostea divină: omul și istoria ies în afara propriei lor existențe și se îndreptă spre o realitate dumnezeiască, dar nu pe deplin realizată. Așa că se creează o tensiune, o dorință extraordinară de fericire ce nu poate fi realizată pe deplin și imediat: iar de aici apare suferința. Noi tindem spre o desăvârșire pe care nu o găsim totală în noi înșine și de aceea rămânem într-o continuă tensiune, pentru că această deplinătate a vieții, a libertății, a fericirii și a dragostei o găsim în afară de noi, adică în Dumnezeu. El este autorul a toată creatura. Așa că natura, libertatea, sinceritatea și dragostea omului

se coboară în natura dumnezeiască. Pe planul acesta omul devine patetic și incapabil.

În spatele acestei frumuseți și gloriei divine, umane, istorică și cosmică, apare misterul cel mai mare și cel mai profund al omului și al existenței lui: acela al libertății și al suferinței. Alături de orizontul creației și al istoriei apare și misterul sensului vieții ce se desfășoară într-o realitate temporală și finită, dar cu o mișcare trans-temporală și trans-finită: în lumea aceasta se întâlnesc libertate omului cu libertate lui Dumnezeu într-o dramaturgie divino-umană pe scena istoriei și a lumii. Așa că omul și Dumnezeu devin actori al acestei drame. Pentru om această tragedie rămâne de neatins și cum se va termina el încă nu știe. Omul poate să întrevadă realitatea și sensul vieții sale în tragedia lui Isus Hristos ce culminează prin răstignirea Sa pe cruce și sfârșitul ei va fi realizat pe deplin doar la sfârșitul lumii.

Orice naștere spirituală, orice înflorire de viață în inimă, orice dragoste comportă o creștere, o suferință, o așteptare, o dorință, o sfâșiere. În această situație omul vine pus la o încercare dură în fața acestui mister al vieții. În această viață omul se găsește în fața enigmei umane și istorice. Dar omul este o enigmă pentru el însuși și în această situație nu poate decât să se întrebe asupra lui însuși și al destinului său. Dar pe scena acestei lumi omul nu este singur. Drama se desfășoară între om și Dumnezeu și în această dramă omul este patetic, el apare pe scena mapamondană ca unul care suferă. Și această soluție a suferinței este Isus Hristos care suferă. Nucleul suferinței este finitul, temporalul, căutarea unui sens al vieții și al lumii într-o existență finită, realizarea dragostei și a libertății ce nu vor avea o plinătate în această lume. Omul este o persoană în căutare de sens, este conștient că un sens trebuie să existe, există dar nu-l găsește, se simte împins și atras, dar nu știe unde să meargă. Omul stă la frontieră, stă în finit cu o deschidere spre infinit căutându-l fără să-l poată ajunge.

Evenimentele vieții noastre sunt asemenea unei opere teatrale dramatice. La teatru când mergem urmărim ceva ce s-a întâmplat, și deja de la început știm cum se termină. Dar în viața noastră nu este așa. Orice moment din viața noastră este original, trăit pentru prima dată, nu există înainte, dar se percepe în mod silențios în solitudinea vieții sensibile a inimi ce dorește să trăiască și să iubească. Dar înainte de a interpreta opera teatrală noi nu putem ști nici cum începe și nici cum se termină această piesă, nu știm care este sfârșitul interpretării. Aceste momente vin fără să putem da o explicație exhaustivă, chiar dacă ele au o penetrantă convingere certă a adevărului. Iar faptul că înțelegem acest adevăr nu înlătură puterea, tensiunea iubirii și durerii, dar într-un fel ne ajută să interpretăm mai bine rolul nostru de artiști. În această tragedie a vieții noi nu suntem spectatori, dar suntem adevărați actori și protagoniști și nimeni nu se poate sustrage sau să renunțe la rolul său de actor. În acest joc teatral nu există imitație pentru că fiecare, în mod direct și personal, e solicitat să trăiască rolul de artist: palpațiile inimii noastre, sentimentele noastre, dubiile noastre, lacrimile noastre, bucuria noastră, durerea noastră, preocupările noastre, încercările noastre, viața noastră, speranța noastră. Dragostea și suferința sunt două realități ce se întrepătrund în mod reciproc. Este o imagine ce nu ne place prea mult dar realitate vieții ne-o oferă cu

puterea absurdității. Natura întregă se găsește în durerea nașterii așa cum spune sfântul Pavel. Viața este o realitate antinomică!

Dar în sfârșit viața, această complicație a sa, se face percepută cu dificultățile rolului ei teatral iar noi aproape, aproape ne descurajăm, orice orizont ni se pare blocat și fără ieșire. Așadar în fața existenței rămâne un urlet paradoxal: de ce se întâmplă toate acestea? Ce rămâne din toate astea? Dar o voce din profundul inimii și al durerii noastre strigă cu forță absurdității vieții și credinței: rămâne numai dragostea. De aceea în adevărata dragoste a dăruii în libertate este absolut necesar. Cine iubește în mod just, dă credit, nu controlează în mod anxios iubitul sau iubita. Îi lasă spațiul creșterii personale și trebuie privind aceasta să-și asume riscul de a-l lăsa liber (de a o lăsa liberă).

### **L'orizzonte metascientifico della scienza**

Sin dall'età della ragione Dio mi appariva, presentato dai miei genitori e dall'ambiente storico-geografico culturale in cui sono nato<sup>1</sup>, come unica realtà che possa dare ragione e spiegazione a tutto ciò che esiste. Non si può concepire un Dio distaccato o contraddittorio a tutto ciò che esiste: materialmente e spiritualmente, tranne il Male. Nell'orizzonte dell'esistenza non potevo comprendere due dimensioni: da una parte coloro che *negavano* Dio, dall'altra che l'impossibile non fosse possibile. La scienza medesima ha origine da una sorgente trascendentale; qualsiasi genere di conoscenza umana è limitato: se l'uomo è finito allora anche la scienza è limitata. Si può, quindi, affermare che l'uomo e la scienza si autosuperano, vale a dire che non hanno origine e pienezza in se medesimi: essi sono transtemporali e metastorici<sup>2</sup>.

Da qui mi sono domandato: che cos'è la scienza? Meglio le scienze? Sulla scia della scienza, mi sono chiesto che cosa sia la teologia, il sacro, il profano e se esistesse un rapporto tra loro oppure no, se essi sono in armonia o in disarmonia? Distaccare la scienza dal suo oggetto mi sembra qualcosa di irreal, ideale, senza oggettività di esistenza, una diastasi<sup>3</sup>. Mi sono anche ridomandato: che cos'è la scienza? La biologia, la medicina, la psicologia, la sociologia, la grammatica ecc., in altre parole l'antroposofia. In quanto tutte riguardano l'uomo o lo studiano, non

---

<sup>1</sup> Io provengo da una famiglia di religione cattolica di rito bizantino. Caratteristiche particolari del fedele orientale sono: armonia di pensiero, omogeneità della verità, unità del mistero, culto delle icone. L'orientale non divide il mistero né lo scruta, ma vive davanti ed in armonia con esso, è in contatto diretto con questo, perciò non ha bisogno di spiegazioni, egli lo vive come una presenza. Per lui la verità, il mistero è quasi come un'evidenza, parlarne è come ripetere o cercare di dimostrare l'evidente.

<sup>2</sup> Cf. M. Eliade, *Images et symboles*, Paris 1994, p. 41. « L'homme connaît, d'ailleurs, plusieurs rythmes temporels, et non pas uniquement le temps historique, c'est-à-dire son temps à lui, la contemporanéité historique. Il lui suffit d'écouter de la bonne musique, ou de tomber amoureux, ou de prier, pour sortir du présent historique et de réintégrer l'éternel présent de l'amour et de la religion. Il lui suffit même d'ouvrier un roman ou d'assister à un spectacle dramatique pour retrouver un autre rythme temporel, qui en tout cas, n'est pas celui du temps historique ».

<sup>3</sup> *Diastasis*: separazione, dissenso, differenza, distanza, divorzio, discordia.

possono distaccarsi da lui. La risposta a che cos'è la scienza, mi sono detto, è la realtà che ci circonda. In questo caso si può parlare di una scienza naturale dell'esistente creato conosciuto per mezzo della sua evidenza, dell'intelligibilità propria.

Ci sono altre scienze che l'uomo studia, ma che lo superano: la filosofia, la cosmologia, la chimica, la fisica, l'astrofisica, la matematica ecc., in pratica la cosmologia. L'uomo non è mai stato capace di conoscere tutta la realtà che lo circonda, né mai lo sarà<sup>4</sup>. Nemmeno se stesso conosce completamente! Molte cose sono ancora per lui enigmi o realtà non scoperte ancora. Quindi in questo caso si può affermare che la scienza stessa è meta-scientifica e trans-umana<sup>5</sup>.

Il limite dell'uomo e della scienza conferma sempre di più la convinzione che solo Dio è capace a conoscere e spiegare tutto<sup>6</sup>. Nello stesso tempo, questo limite dell'uomo-scienza, ci apre un nuovo orizzonte, molto più grande: quello sul trascendente, su Dio. Ma, come conoscere tutto ciò? Si afferma che la teologia è la scienza che studia e conosce Dio, il sacro. Da qui la domanda: che cos'è la teologia? Che cos'è il sacro?

Come la scienza non può essere distaccata dal suo oggetto, l'uomo ed il cosmo, così neanche la teologia può essere distaccata dal suo oggetto: il divino, il sacro, lo spirito. La teologia studia le cose di Dio e lui stesso, ma Dio è fonte e protagonista della teologia. Quindi teologia è discorso *su* Dio e discorso *di* Dio. Dio e la teologia si interpenetrano similmente al sole e ai suoi raggi. Dio si fa conoscere all'uomo mediante la sua creazione, rivelandosi all'*imago Dei* che l'uomo stesso è<sup>7</sup>. L'uomo conosce Dio mediante quello che Egli gli ha rivelato: la rivelazione, la sua capacità intellettuale e somigliante, l'amore ed il dolore, massimamente nella persona di Gesù Cristo<sup>8</sup>. In questo modo, dunque, la teologia

<sup>4</sup> Ger 17, 9-10. Più fallace di ogni altra cosa è il cuore e difficilmente guaribile; chi lo può conoscere? Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori, per rendere a ciascuno secondo la sua condotta, secondo il frutto delle sue azioni.

<sup>5</sup> Cf. T. de Chardin, *La place de l'homme dans la Nature*, Paris 1996 pp.99-102. « L'homme est une partie de la Vie; il est la partie plus caractéristique, la plus polaire, la plus vivante de la Vie. ... Prendre position sur le sens et valeur du phénomène Vie dans l'évolution universelle; jeter, si possible, un point entre Biologie et Physique. ... La Vie, non point anomalie bizarre, sporadiquement florissant sur la Matière – mais la Vie exagération privilégiée d'une propriété cosmique universelle -, la Vie non pas un épiphénomène, mais l'essence même du Phénomène. La Physique moderne, de toute évidence, ne serait pas née si (par impossible!) les physiciens s'étaient entêtés à considérer la radioactivité comme une anomalie. Semblablement, affermerais-je, la Biologie ne saurait se développer et prendre place cohérente dans l'Univers de la Science que si on se décide à reconnaître dans la Vie l'expression d'un des mouvements les plus significatifs et les plus fondamentaux du Monde autour de nous ».

<sup>6</sup> Per il fatto che l'uomo non può comprendere totalmente Dio, oppure non ha sempre la capacità sufficiente a crederci, non può negare l'esistenza dell'Essere supremo, l'unico e vero Dio-trino.

<sup>7</sup> In altre parole la totalità umana: spirito-intelletto, psiche-sentimento-affetto, corpo-biologia-fisiologia: la totalità dell'unità umana.

<sup>8</sup> Cf. M. Eliade, *op.cit.*, p. 39. « Il n'existe pas de fait religieux *pur*, en dehors d l'histoire, en dehors du temps. Le plus noble message religieux, la plus universelle des expériences mythiques, le comportement le plus généralement humain – comme, par exemple, la crainte religieuse, le rite, la prière – se singularisent et se délimitent dès qu'ils se manifestent. Quand le Fils de Dieu s'incarna et devint le Christ, il dut parler l'araméen; il ne pouvait se comporter que comme un Hébreu de son temps – et non pas comme un yogi, un taoïste ou un chaman. Son message religieux, quelque universel qu'il fût, était

è drammateantroposofica<sup>9</sup>, transmateriale<sup>10</sup>, metantropocosmica, in altre parole è la conseguenza della realtà divina, dell'umano e del cosmico.

Prima di passare ad esplicitare i termini citati sopra, devo giustificarli con due riferimenti: il primo deriva dall'influsso che la Tradizione-Scrittura-Magistero e il pensiero patristico orientale e occidentale hanno esercitato su di me; il secondo ha origine nei teologi dell'occidente: H. de Lubac, T. de Chardin, Hans Urs von Balthasar<sup>11</sup>; poi quelli dell'oriente: V. Solovjev, S. Bulgakov, P. Evdokimov, come anche in altri grandi personaggi: F. Dostoevskij, L. Tolstòj e Mircea Eliade ecc., ed in alcuni manuali di scienze umane e scienze esatte.

I termini citati sopra esprimono tutta la realtà intelligibile ed inintelligibile: Dio, cosmo, spirito, uomo, materia penetrati dalla bellezza spirituale ed energetica<sup>12</sup>, la teantroposofia<sup>13</sup>.

Quindi c'è solo una scienza e questa è teantroposofica uniplurideiforme: cioè teocentrica, antropocentrica e cosmocentrica. Ognuna di queste dimensioni è centrale, da qualsiasi angolazione vengano considerate o messe, tra di loro c'è una pericoresi<sup>14</sup>, *circumcessio*, straripano una nell'altra, sebbene ognuna mantenga la sua propria identità, realtà e primato, senza confondersi, separarsi, anticiparsi o posticiparsi: Dio, uomo, cosmo. In quest'ottica anche il sacro ed il profano rappresentano una diunità<sup>15</sup>.

Come si può osservare, Dio è origine di tutto e ogni cosa proviene da lui. L'uomo, il micro-macrocosmo e ogni cosa che vi si trova hanno ragione e spiegazione solo in Dio perché da lui provengono. La verità è unità. Quindi l'uomo e il cosmo si autotrascedono e si possono capire completamente solo fuori di se stessi, cioè in Dio. L'uomo, mediante la sua capacità di immagine e somiglianza teandrica, non fa altro che scrutare e contemplare la profondità e la ricchezza della sapienza di Dio nascosta da secoli nella creazione e in Gesù Cristo stesso<sup>16</sup>. Il

conditionné par l'histoire passée et contemporaine du peuple hébreu. Si le Fils de Dieu était né aux Indes, son message oral aurait dû se conformé à la structure des langues indiennes et à la tradition historique et préhistorique de ce conglomerat de peuples ».

<sup>9</sup> La realtà drammatica giocata fra la libertà di Dio e quella dell'uomo sulla scena del cielo, della terra e degli inferi.

<sup>10</sup> La materia penetrata dalla sofia creata in dipendenza di Quell'increata, nello stesso tempo supera se stessa.

<sup>11</sup> Occorre ancora che io completi il mio studio scientifico-teologico con alcuni studiosi protestanti: K. Bart, P. Tillich ecc., e con le altre religioni non cristiane, asiatiche.

<sup>12</sup> Secondo Gregorio Palamas l'uomo (il creato) partecipa all'essenza di Dio mediante le sue energie.

<sup>13</sup> Cf. I. Ariesan, in Quaderni dell'Istituto San Pier Tommaso, n°2, Roma 1998, pp. 55-59.

<sup>14</sup> *Perichoreuò*: danzare intorno. Un aspetto di vita relazionale che esprime il movimento della vita divina, manifestata nelle Scritture e rappresentata dall'uomo in quando *imago Dei* oppure *gloria Dei* che partendo dal Padre, principio di ogni esistenza, si comunica al Figlio per mezzo dello Spirito santo, *trinità immanente espressa nella trinità economica*, intera creazione in vista di suo Figlio l'*Alfa* e l'*Omega* che porta tutto alla pienezza, che torna al Padre in una *circumcessio* eterna di *carità*.

<sup>15</sup> Cf. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1996.

<sup>16</sup> P. Claudel afferma: « *Tu n'explique rien, ô poète, mais toutes choses par toi nous deviennent explicables*. Un souffle anime écrivants et mystiques qui, dans de pages

cosmo, invece, testimonia la stessa sapienza divino-trinitaria, aperta all'uomo mediante la sua armonia e bellezza sofianica. Già l'uomo si trova davanti a Dio! E Dio, per aiutare l'uomo a conoscerlo in modo sempre maggiore e migliore, esce dal suo mistero e viene incontro all'uomo tramite la rivelazione di sé e della grazia<sup>17</sup> nelle sue opere.

Oltre la teologia, tutte le scienze naturali ed esatte non fanno altro che conoscere Dio e le sue opere, ma da una prospettiva diversa. L'uomo, in quanto limitato, non può sdoppiare né l'unità della scienza, che è teandrica, né la verità che per se stessa è omogenea. La divisione, se appare, è solo a causa della sua capacità discorsiva e finita. Egli non può arrogarsi il diritto di onnipotenza, di onniscienza, tanto meno di negare ciò che lo supera o non conosce a sufficienza.

Ma a cosa servono, qualcuno sarà tentato di domandarsi, pensieri di questo genere in un mondo moderno? Non ci basta la scienza? La scienza, da sola, staccata dalla sua sorgente umana, cosmica, divina, non ci può dire nulla su quale sia il nostro destino, quale sia il senso della vita e della morte, da dove veniamo e verso che cosa esso ci orienta, perché c'è il male e la violenza. Non ci può nemmeno insegnare cos'è bene e che cos'è male, cos'è bello e che cos'è brutto, cos'è lo stupore e che cosa lo determina nell'uomo. Se la scienza spoglia i fatti dei valori diventa amorfa. L'uomo, essere pensante e sempre in movimento, è spinto dall'interno della sua esistenza a cercare, a realizzarsi. Finché la scienza non si staccherà dall'uomo, e tutti e due da Dio, restano e resteranno sempre vivi e vitali nel loro spazio filosofico, religioso e mistico.

### **L'uomo costruttore o distruttore della storia?**

L'esperienza anatomico-fisiologica e coscienziale nella natura umana e nella sua vita memoriale ci mette davanti ad un complesso storico di eventi passati che *tranquillizzano* per il presente e fanno tremare per il futuro. La storiografia, parzialmente inesatta, richiede un'analisi accurata di ciò che essa ci trasmette mediante gli scritti e le tradizioni orali, sottoponendosi ed aprendosi anch'essa al vasto panorama della vita umana, della società del passato e del cosmo, al di là di una possibile interpretazione che gli storici e gli scienziati ci forniscono. Ciò che più profondamente rimane, nel percorso storico della vita umana e cosmica, sono i costumi, le tradizioni, la cultura letteraria, le istituzioni religiose, le civiltà dell'architettura, le arti, i fenomeni sviluppati nel memoriale intrastorico, ma perennemente aperti verso una dimensione *extrastorica*.

La storia non può essere considerata come un genere letterario particolare che condivide molte tecniche ed effetti con la narrativa di invenzione o razionalmente ricostruita. "Ma qui si rende inevitabile la distinzione tra una *storia del mondo* costruita primariamente dall'uomo e una *storia della salvezza* primariamente disposta a partire da Dio"<sup>18</sup>. La storia ha bisogno di un'anima

---

merveilleuses, proclament que Celui qu'ils célèbrent ne peut être exprimé! Comme s'ils tentaient, à travers leurs œuvres, de rejoindre la Création et l'Éternité ».

<sup>17</sup> S. Agostino e Schillebeeckx identificano questa grazia con Gesù Cristo stesso.

<sup>18</sup> H. U. von Balthasar, Teodrammatica 3. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo, Milano 1992, p. 30.



vivente che non respiri solo sul piano empiricamente umano, intratemporale ed intracosmico, che toglierebbe qualsiasi orizzonte trasversale e svalorizzerebbe di ogni contenuto e peso il suo orientamento significativo, bensì di una legge preminente alla storia e che la sovrasti, da un evento divino che porta a compimento le sue sentenze con una forza irresistibile. "È proprio questa legge divina ad essere la vera protagonista della storia: essa si rivela nel suo significato di Provvidenza, nella vita dell'uomo decide le sorti del Giudizio universale sulla terra e mette in atto la sua sentenza. Il contenuto della storia è quindi, l'interiore conformità della vita umana alla legge che si attua e si rivela con evidenza quando si tenta di violarla o di uscire dalla sua orbita"<sup>19</sup>.

Nel quinto secolo, prima di Cristo, Erodoto ha scritto il celebre resoconto delle guerre persiane, alcuni anni dopo, Tucidide ha scritto la storia della guerra del Peloponneso combattuta tra Atene e Sparta. Essi si sono concentrati sulla guerra, sulla storia costituzionale e sul carattere degli uomini politici così da fornire un quadro di una società in tempo di crisi e di cambiamento. Il loro straordinario talento ha influenzato gli studiosi successivi. Nel quarto secolo, prima di Cristo, Senofonte ed Eforo hanno continuato le linee di ricerca della storiografia greca nel periodo ellenistico, ampliandone l'ambito. Nel secondo secolo, prima di Cristo, Polibio ha illustrato ai greci la storia, la vita politica e i successi militari dei romani. Successivamente Giuseppe Flavio ha difeso e ha illustrato la religione e le usanze degli ebrei e nello stesso periodo Plutarco ha scritto la biografia di illustri personaggi greci e latini: "è vero che non ci potrebbe essere storia senza quella particolare forma di cultura e di pensiero che è l'epica greca"<sup>20</sup>.

Il genio di Hegel ha tentato di mediare questa dimensione storica tramite "il passaggio dal Vecchio Testamento attraverso la Grecia e Roma, e di risolvere la storia della salvezza nella storia del mondo (e viceversa) – ma tutto ciò - non può che essere considerato un fallimento"<sup>21</sup>. Ogni sdoppiamento dell'omogeneità polivalentemente vera porta alla distruzione e a non senso. Come la scienza non può essere strappata dal suo oggetto che è Dio e l'uomo, così nemmeno la storia può essere privata dai suoi protagonisti liberamente coinvolti: Dio e l'uomo.

Eusebio di Cesarea, nel quarto secolo dopo Cristo, ha tracciato l'evoluzione della Chiesa dalle origini, segnate dalle persecuzioni dei martiri, sino ai fasti della propria epoca. Questo intreccio di storia laica e religiosa con un'interpretazione morale su scala più ampia aveva il suo unico precedente nel Vecchio Testamento, dove il rapporto tra Dio e l'uomo era visto in termini storici come un'alleanza tra Jahvé e Israele. Su questo fondamento anche il cristianesimo

---

<sup>19</sup> Cf. S. Boulgakov, *La tragedia russa*, in N. A. Berdjaev, *Il dramma della libertà: Saggi su Dostoevskij*, Milano 1991, p. 97.

<sup>20</sup> Cf. A. B. Robert, *Storia dell'antica Grecia*, Milano 1996, pp. 71-77. La difesa della propria città offriva ai greci Gloria immortale. Oh amici, se, una volta sopravvissuti alla guerra, noi non dovessimo mai invecchiare né morire, allora io non combatterei nelle prime file, né vi esorterei alla battaglia, gloria degli uomini; ma, poiché in ogni caso ci sovrastano i destini della morte, che nessun mortale può sfuggire o evitare - !avanti.

<sup>21</sup> H. U. von. Balthasar, *Teodrammatica 3. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992, p. 31.

era una religione con espressive implicazioni per l'interpretazione della storia dell'umanità: si basava sul ricongiungimento tra il regno divino e quello umano per un periodo storicamente ben limitato. Sant'Agostino, nel suo *De Civitate Dei*, si è immaginato relazioni molto più complesse e sottili tra la storia cristiana e quella secolare<sup>22</sup>.

La *illuminatio*, platonico agostiniana non media più tra filosofia e teologia, la distinzione è chiaramente divenuta divisione, e soltanto dall'alto, dalla fede, i vari ordini si posso intendere. La verità è che "noi dobbiamo sempre stare a ciò che Cristo ci ha insegnato, e che tutto il resto è niente"<sup>23</sup>. Certo non c'è bisogno di negare il Dio dei filosofi, ma va fatto affidamento solo al Dio di Abramo e di Cristo.

Con la caduta dell'impero romano di Occidente nel 476, le tradizioni dell'educazione classica e della cultura letteraria, sono state disgregate e indebolite. Venerabile Beda, monaco inglese, nell'*Historia ecclesiastica gentis anglorum* è riuscito a integrare la storia ecclesiastica e quella secolare, gli eventi naturali e quelli sovranaturali in una narrazione vivace e rigorosa. Poi abbiamo la storia filosofica ispirata dagli ideali dell'illuminismo. Voltaire ha dato nuovo vigore alle tradizioni letterarie e storiografiche, con l'entusiasmo del suo razionalismo dissacrante, egli non ha tenuto conto dell'interesse preponderante dei classici per la politica e ha incluso tutti gli aspetti della civiltà in una storiografia di portata intellettuale più vasta.

Mentre la metafisica greca ha oggettivato l'Essere, e si è fatta portatrice della razionalità oggettiva, di una propria intelligibilità scientifica, la scienza, invece, si è fatta portatrice del compito della conoscenza dell'essere, che la metafisica si era posto inizialmente. Ma in un certo senso, da una parte, proprio in questo suo specializzarsi, ha perso il contatto con l'unità totale dell'esistente, si è praticizzata, trasformando la meraviglia iniziale in produzione del mondo visto come oggetto. Così la filosofia non è l'opposto della tecnica, ma la sua origine. Ora rimane il compito della scienza a mediare tra la filosofia, in senso di estetica e meraviglia, e la tecnica sempre in un movimento centrifugo. Il progresso scientifico, sempre radicato nella sua sorgente, Dio e l'uomo, fa così unità con il progresso della tecnica. "Solo con Descartes la filosofia cade sotto la dipendenza dell'ideale scientifico delle nuove scienze della natura e si distanzia dunque dalla teologia"<sup>24</sup>.

In ogni uomo c'è il desiderio di un mondo migliore e più perfetto, ma ciò non può essere preso nel senso di Leibniz, che ha avuto una grande influenza su tanta gente per rispondere ai loro desideri umani. "La fede, la speranza di superare il male, gli ideali e i valori di motivare un impegno di vita, non sono il frutto di una dimostrazione con *idee chiare e distinte*"<sup>25</sup>. In questo senso ogni tentativo di realizzare il gran sogno di un mondo migliore ha avuto come risultato effettivo quello di rendere l'uomo ancora "più indifeso di fronte alle smentite della vita, alla

---

<sup>22</sup> Cf. F. Paolo, Letteratura latina: Civiltà letteraria e vita sociale in Roma antica, Napoli 1988, pp. 449-453.

<sup>23</sup> Giovanni della Croce, *Opere: Salita al Monte Carmelo*, 2, 22, 8, Roma 1991.

<sup>24</sup> H. U. von Balthasar, *Gloria 1: La percezione della forma*, Milano 1994, pp. 60-67.

<sup>25</sup> R. Giacomo, *Ermeneutica e verità nel pensiero di Paul Ricœur*, in *Civiltà Cattolica*, 7 Novembre 1998 – vol. IV, anno 149, 21, 3561, p. 270.

ricerca del limite, alla sofferenza, alle incoerenze", incapace di riconoscere il vero senso del mondo e della storia. Il tempo delle teorie e della *fuga mundi* legato alla rinuncia dei monaci nel mondo sono passati. Il cristianesimo con questa sua dimensione unilaterale si è rivelato incapace, Come ha mostrato l'esperienza storica dell'ultimo periodo, di realizzare il compito che è alla base del processo religioso della storia. Il dovere del cristianesimo oggi è, più che mai, non solo di vivere e di realizzare le forme individuali dei rapporti umani, ma soprattutto "le forme sociali della vita umana, cioè la cultura in generale e i rapporti sociali in particolare"<sup>26</sup>.

Con la Riforma di Lutero, la storia acquista un altro senso, con Colombo e l'esperienza della terra rotante su se stessa, con Copernico e l'apertura verso lo spazio cosmico, che doveva eliminare l'antica immagine teologica del mondo, la scienza dà un altro orientamento alla vita umana<sup>27</sup>. Così come già il sacro viene separato dal profano, anzi diventeranno contraddittori, così anche la fede e la ragione vengono separate e contrastanti. In ogni caso la storia fa il suo percorso in questo.

Con l'influsso di Leopold von Ranke, la storia ha acquistato una propria identità con un proprio metodo critico di ricerca. Egli insiste sull'obiettività spassionata riguardo alle consultazioni delle fonti contemporanee di una regola dell'interpretazione storica che preludeva alla rottura dell'antico apparentamento della storia con le arti letterarie allineandola con la moderna ricerca scientifica. I francesi si sono mantenuti ai nuovi metodi scientifici sulle basi della storia medioevale, gli inglesi invece, si sono orientati verso un esame minuzioso di ricerca delle fonti, le università americane si sono sempre più aperte all'influsso dei metodi tedeschi. Molti storici moderni scorgono le basi intellettuali della loro disciplina in questo sviluppo delle università tedesche del secolo diciannovesimo, che ha influenzato la cultura storica in tutta l'Europa e in America.

Con la caduta del muro di Berlino, l'Europa ha ritrovato un'unità che sembrava persa dopo la seconda guerra mondiale e durante la guerra fredda. Già da qualche tempo, però, l'Occidente era nell'occhio del ciclone<sup>28</sup>, a causa della preoccupante ambiguità del progresso raggiunto. Già emergeva, e ancor più oggi, la domanda sull'identità e sul destino di una terra e di una civiltà che ad essa si è identificata.

Massimo Cacciari parla di questo evento che sta assumendo "una venatura mistico-religiosa"<sup>29</sup>. Emanuele Severino ha ritenuto la nostra situazione

---

<sup>26</sup> Sergej Askol'dov, *Il significato etico-religioso di Dostoevskij*, in A. Sestov, N. Berdjaev, F. Stepun, S. Askol'dov, *Un artista del pensiero*, Napoli 1991, p. 128. Cf. H. De Lubac, *Paradossi e nuovi paradossi*, Milano 1989, pp. 77-87. Bisogna ammettere, bisogna credere che nelle relazioni umane ciò che non è conciliabile è tuttavia complementare. ... Se non esiste uomo senza umanità, meno ancora esisterà umanità senza uomini. ... La storia è una perpetua disillusione, - e non smette di fabbricare utopie.

<sup>27</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria 3: Stili laicali*, Milano 1986, p. 97.

<sup>28</sup> Occidente deriva da *occasus*, tramonto. Potremmo osservare come da polo geografico questo nome abbia assunto una forte portata simbolica: è il segno di un destino che si sta compiendo: il *tramonto dell'Occidente*.

<sup>29</sup> M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano 1994.

come "il luogo in cui si sta giocando decisamente la salvezza del mondo intero"<sup>30</sup>. Se l'Occidente è al tramonto, infatti, ciò che in esso tramonta è l'intero giorno, è l'intero mondo. L'Europa ha sempre vissuto la propria storia come un continuo superarsi - in campo politico ciò si è espresso nello spirito di conquista; in campo intellettuale, nello spirito di ricerca -, ma è come se l'Europa avesse aperto il cammino invadendo lentamente gli altri continenti che non hanno fatto altro che cercare di adeguarsi ad essa.

Ormai sul palcoscenico del mondo avviene il grande spettacolo: tutto è pubblico poiché tutte le cose sono a disposizione del miglior offerente per essere sfruttate. È il mondo della pubblicità, intesa sia come *rendere pubblico* ogni più particolare della strategia consumistica. Pian piano lo stupore si trasforma in tecnica e utilità e così paradossalmente, esso, diventa una *cosa* svuotata dal valore della perenne contemplazione. La *cosa* è un tutt'uno con la *tecnica*, che a sua volta è il compimento della mentalità scientifica occidentale e del cammino compiuto dalla nostra storia della filosofia. Da questo punto di vista, proprio il discorso sulla tecnica può essere un'ottima porta per comprendere il presente. "A partire da Cartesio, non si poteva arrivare che all'unità immediata di *geometria* e *spirito*"<sup>31</sup>. La tecnica, al di là di ogni valutazione morale, di fatto, ha superato i confini dell'occidente e ha invaso ogni angolo di mondo. Laddove essa non è ancora visibile, essa è presente invisibilmente nel desiderio di essa<sup>32</sup>.

La nostra epoca è messa alla prova e sta prendendo la via del *nichilismo*. Il mondo senza vitalità perenne e senza bellezza trascendentale ha perso *ogni* bellezza, ogni motivo di attrazione, in suo fascino non attira più. Tutto è in realtà niente, nulla ha un senso. Da qui risulta inutile il domandarsi cosa fare, il semplice domandarsi in cerca di una razionalità del tutto. La vita è vista come composta di momenti chiusi in se stessi, accostati senza senso. Senza poesia perfino la tecnica stessa non ha senso, è chiusa su se stessa, preoccupata solo della sua sopravvivenza e quindi del suo progresso instancabile, capace solo di parlare il suo linguaggio: la pretesa felicità terrena ed apparente è più importante della libertà. La tecnica non sa pensare, sa solo agire. Oggi si cerca un'altra via mediante una cultura ecumenicamente internazionale, ma ci sarà una speranza, solo se disponibili e aperti sinceramente alla Verità, al Bene trascendentale.

Heidegger è riuscito come nessun altro a focalizzare il nichilismo del presente. Lo vede come l'esito di una storia, la storia della filosofia occidentale e della sua metafisica, coincidente con la storia dell'abbandono di fiducia e di

<sup>30</sup> E. Severino, *Senso e destino dell'Europa, Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma 1982, 9-25.

<sup>31</sup> H. U. von Balthasar, *Gloria 1: La percezione della forma*, Milano 1942, pp. 62. *Techné*, nel greco antico, indicava l'arte nel senso ampio di una *conoscenza finalizzata alla produzione, alla costruzione*. Era l'arte degli artigiani. L'aggettivo *technikos* indicava ciò che ha a che fare con la *techné*. Da questo primo significato, la tecnica è diventata la fusione di conoscenza e azione, l'applicazione della scienza al mondo. Oggi, si è perso in parte il riferimento all'arte, ma la tecnica indica la capacità di manipolare il mondo, l'essenza tipica del rapporto con la *cosa*, nel tentativo di utilizzarla e possederla.

<sup>32</sup> Dal terzo mondo ci guardano attraverso mezzi di informazione, comunicativi, e si dicono: *perché voi si e noi no?*

senso dell'Essere, di cui ormai non è rimasto che un lontano ricordo<sup>33</sup>. La domanda originante la filosofia era legata all'aristotelico *thaumazein*, la meraviglia di fronte alle cose. Da Platone in poi, l'Essere è stato visto come Presenza, come il carattere comune degli enti, quasi un *Ente Supremo*. La filosofia non si è così resa conto della fondamentale differenza fra Essere ed ente. Partendo dall'ente è in realtà rimasta all'ente. Per Heidegger, la parabola della storia della metafisica si è compiuta proprio oggi; essa ha esaurito tutte le sue possibilità ed è giunta alla sua fine. Nella modernità, passando attraverso il soggettivismo di Cartesio e l'idealismo di Hegel, si è arrivati con Nietzsche a identificare l'Essere con la Volontà di Potenza, piena volontà dell'uomo: "la ragione responsabile della storia umana e delle sue ricerche esitanti"<sup>34</sup>; si è arrivati all'identificazione completa di Essere ed ente: Dio ha perso, nella mente e nella vita dell'uomo, la sua identità fino al punto di identificarsi con l'uomo, egli è divenuto il suo oggetto.

L'uomo è essenzialmente un essere temporale e storico, che non è diverso da come la Storia l'ha fatto, "domina ancora la filosofia europea"<sup>35</sup>. Alcune correnti filosofiche arrivano alla conclusione che il solo compito degno e valido offerto all'uomo, è quello di accettare francamente e pienamente questa temporalità e questa storicità: ogni altra scelta equivarrebbe ad un'evasione nell'astratto e nell'inautentico e verrebbe colpita dalla sterilità e della morte che puniscono inesorabilmente il tradimento della Storia. È la *condizione umana* che costituisce l'oggetto della filosofia europea più recente, e in particolare la temporalità e il limite dell'essere umano; "la temporalità rende possibile tutti gli altri *condizionamenti* e, in ultima analisi, fa l'uomo un *essere condizionato*"<sup>36</sup>. In questa temporalità e finitudine è votato alla Storia l'uomo deve trovare ad ogni costo, *nel mondo*, una via che sbocchi sul piano metastorico e atemporale: "il mondo non è soltanto questo mondo esterno temporale; la sua essenza riposa in Dio, è rivolta all'eternità. Viene da Dio

---

<sup>33</sup> M. Heidegger, Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel", Parma 1976, pp. 135-137. La filosofia non potrà fare nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera impresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare, Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto.

<sup>34</sup> R. Giacomo, *Ermeneutica e verità nel pensiero di Paul Ricœur*, in *Civiltà Cattolica*, 7 Novembre 1998 – vol. IV, anno 149, 21, 3561, pp. 268-269. Secondo il mio avviso ancora non compresi sufficientemente. Cartesio, Hegel e Nietzsche non sono colpevoli, se si può dire così, ma la negatività del loro pensiero appare da una insufficiente capacità scientifico-mistica delle loro dottrine. È un problema di coscienza di coloro che li hanno interpretati male oppure insufficientemente. Ora bisogna fare un doppio sforzo: faticare metabolicamente a intenderli rettamente e riparare le conseguenze delle interpretazioni precedenti e il loro effetto.

<sup>35</sup> Cf. M. Eliade, *Lo Yoga*, Milano 1997, pp. 9-17.

<sup>36</sup> H. U. von Balthasar, *Teodrammatica 2: le persone del dramma: l'uomo in Dio*. Milano 1992, pp. 183-288.

e va a Dio, quando non si allontana da lui, non è neppure fuori di lui<sup>37</sup>. È ormai il tempo che l'uomo viva quella dimensione della coscienza-testimone, della coscienza liberata dalle strutture psicofisiologiche e dal loro condizionamento temporale, la coscienza del liberato di cui parla Gesù Cristo e s. Paolo; l'indicibile libertà della verità e dei figli di Dio<sup>38</sup>. Le domande che il folle pone annunciando la morte di Dio sembrano profeticamente le nostre. "Ormai solo un Dio ci può salvare"<sup>39</sup>.

In questa lettura, il relativismo non è solo un fatto morale, ma è l'espressione della perdita del senso che evidenzia la relazione con il tutto; sta qui la radice della profonda solitudine della nostra epoca: tutti siamo sempre più soli benché facciamo sempre più parte della massa. "In un mondo pluralista constatiamo più spesso come questa pretesa di chiarezza totale conduca progressivamente all'incomunicabilità, a una rinuncia alla ricerca del dialogo costruttivo che, non raramente, è l'inizio del processo che conduce alla violenza"<sup>40</sup>. Aberrazioni presenti e previsioni future spaventose annunciano la crisi delle promesse della tecnica, il probabile fallimento della sua civiltà e della sua cultura. Ogni tentativo di soluzione non finisce che "creare un'altra costellazione di problemi". Umberto Eco parla del ripresentarsi di "terrori e paure tipiche della fine di millennio medioevale"<sup>41</sup>. La tecnica e la politica non solo non hanno liberato l'uomo, ma lo hanno ingabbiato in un mondo di ingranaggi. "Chi ha il potere di dare e togliere lavoro, si sente investito di diritti che nessuna legge gli attribuisce, ma che si prende con la prepotenza seguendo le regole del più forte che sfrutta e riscatta il più debole" e indifeso, privandolo al tempo stesso anche della libertà: come "un prigioniero si trova in una prigione oscura, nell'anonimato più atroce, legato, mani e piedi senza poter muoversi, senza poter scorgere un aiuto da sopra o da sotto"<sup>42</sup>, così anche uno che è sequestrato diventa senza forza e senza diritto alcuno perché non c'è più nessuno ad aiutarlo finché non arriva il riscatto. Il progresso è incapace di domandare, sa solo risolvere problemi: viviamo in una società che giudica dall'aspetto esteriore. E la questione del senso?

<sup>37</sup> H. U. von Balthasar, *Teodrammatica 5: L'ultimo atto*, Milano 1995, p. 85.

<sup>38</sup> Gv 8, 31-36. Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: "Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi". Gli risposero: "Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?". Gesù rispose: "In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. Ora lo schiavo non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*. Intervista con lo "Spiegel", Parma 1976, pp. 135-137.

<sup>40</sup> R. Giacomo, *Ermeneutica e verità nel pensiero di Paul Ricœur*, in *Civiltà Cattolica*, 7 Novembre 1998 – vol. IV, anno 149, 21, 3561, p. 269.

<sup>41</sup> U. Eco, *Anno Duemila: ora è il mandato laico a temere l'Apocalisse* (Lettera al Card. C. M. Martini), in *Liberal* 1 (1995) 1, pp. 33-35. La vulgata storica ci dice che gli anni finali del primo millennio sono stati ossessionati dal pensiero della fine dei tempi.

<sup>42</sup> Giovanni della Croce, *Opere: Notte oscura, Libro 2 – capitolo 6, 6; 7, 2, 3*, Roma 1991; cf. anche *Fiamma viva d'amore A, Strofa 1, 22*.

### **Dio e l'uomo: drammatroposofia della Storia**

La storia umana è l'incontro con Dio che finisce nella croce di Cristo. "La Redenzione consiste nel fatto che Dio nella sua divinità deve trovare un mezzo per superare il rifiuto dell'uomo"<sup>43</sup>. Questa realtà teodrammatica<sup>44</sup> collega in sé la forma dell'estetica, del bene e del vero nell'evento storico tra Dio e l'uomo nella realtà mondana. Il tema centrale è la libertà di Dio e la libertà dell'uomo: "tanto più Dio si offre al mondo quanto più l'uomo lo respinge". Gesù Cristo si presenta come la Verità, mandata da Dio-Padre nel mondo. Egli entra così in contatto con l'uomo e con la verità del mondo e questo si ricollega, in un'armonia perfetta della verità filosofica. "l'uomo filosofeggia alla luce dell'essere eterno che appare nel mondo e dal qual è illuminato e rapito nell'ammirazione"<sup>45</sup>.

"Un dramma esiste là dove c'è libertà". Questa realtà teandrica ci pone davanti al problema dell'enigma umano: l'uomo è un enigma a se stesso, egli non può che interrogarsi su se stesso e accettare umilmente e fiduciosamente che non può costruire, tanto più realizzare, da solo la Storia e il suo destino dentro il quale egli si muove con tutta l'esistenza che lo circonda. Il dramma si gioca tra Dio e l'uomo e in questo dramma l'uomo è patetico, appare sul palcoscenico del mondo come l'uomo sofferente. La soluzione all'enigma dell'uomo sarà il Servo sofferente di Dio<sup>46</sup>: l'azione di questo dramma culmina nella Croce ed avrà il suo finale nell'escatologia, Dio entra nella sofferenza per risolvere l'enigma che siamo.

L'enigma, il nucleo del problema è la finitudine, la temporalità, la ricerca del senso in un mondo finito. L'uomo è un uomo in ricerca del senso, ha qualche intuizione che un senso ci sia o almeno ci dovrebbe essere, ha qualche intuizione che c'è ma non lo trova e non può trovarlo. L'uomo sta alla frontiera, sulla finitudine con un'apertura sull'infinito ricercandolo senza poterlo raggiungere.

In questa vita noi siamo come degli artisti del teatro che interpretano il loro ruolo epico-lirico-drammatico<sup>47</sup> sull'orizzonte della scena del mondo. Gli

<sup>43</sup> H. U. von Balthasar, *Teodrammatica 1: Introduzione al Dramma*, Milano 1987, p. 14. Questo complesso dev'essere reso trasparente in ordine alla teologia, e tutti i suoi elementi devono essere resi utili per essa. Ci sarebbe naturalmente anche una possibilità filosofica di comprendere il teatro, la quale potrebbe iniziare dal fenomeno per cui già il bambino è solito tradurre in situazioni teatrali il mondo della sua esperienza: nella percezione delle cose e delle sue reazioni ad esse, nella lingua e nelle forme del gioco infantile. A partire di qui il teatro si può intendere come un istinto primordiale dell'uomo, un istinto di cui è stato detto che è più primitivo dei nostri bisogni estetici.

<sup>44</sup> H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 21. Noi abbiamo una comprensione umana svariata di ciò che è un dramma; lo conosciamo dalle complicazioni, tensioni, catastrofi e soluzioni della nostra e dell'altrui esistenza.

<sup>45</sup> H. U. von Balthasar, *Gloria 1: La percezione della forma*, Milano 1994, p. 60.

<sup>46</sup> *Is* 53.

<sup>47</sup> Cf. D. del Corno, *La letteratura greca*, Milano 1988: "La poesia epica e didascalica", p. 29ss; "La poesia lirica", p. 76ss; "La tragedia", p.149ss. La prima classificazione dei generi letterari si deve ad Aristotele, che ne individuò tre: epico, lirico e drammatico. Dopo la nascita del romanzo, l'epica estese il suo significato a quello generale di narrativa ma il genere, inteso come insieme di costanti retoriche o semiotiche che identifichi e riunisca testi diversi, acquistò una propria struttura attraverso un lungo processo storico. Per questo motivo risulta spesso difficile fissare rigidamente i limiti tra ciò che deve essere considerato appartenente al vero e proprio genere narrativo o epico-narrativo, a quello lirico o poetico e a quello drammatico o teatrale.

avvenimenti della nostra vita sono simili a un'opera teatrale drammatica. Ogni momento della nostra vita è originale, non esiste mai prima, ma vengono ben percepiti, silenziosamente, dalla sensibilità del nostro cuore. "Prima non è possibile sapere come sarà la scena alla fine della recita"<sup>48</sup>. Questi momenti della vita arrivano senza poter dare una spiegazione esauribile, sebbene essi hanno la penetrante convinzione e certezza della verità. Il fatto di comprendere le cose non elimina la forza dell'amore e del dolore, ma piuttosto ci aiuta ad interpretare meglio il nostro ruolo d'artisti. L'amore e la sofferenza sono due realtà che si accompagnano e si compenetrano reciprocamente. È un'immagine *spiacevole* e purtroppo la realtà della vita ce la offre con la forza dell'assurdità. L'intera natura si trova nel travaglio del parto come dice s. Paolo<sup>49</sup>.

La vita, con la sua complessità antinomica, si fa sentire con le difficoltà del suo ruolo teatrale e quasi quasi ci scoraggiamo. Dinanzi all'esistenza rimane un grido paradossale: che cosa rimane di tutto questo? Ma una voce dal profondo del nostro cuore grida con la forza dell'assurdità della vita e della fede: rimane solo l'amore. E Cristo, nel sublime mistero dell'incarnazione, si fa voce di tutta l'umanità sofferente ed amante, fa suo il grido dell'intera creazione. Ogni tentativo dell'uomo o delle scienze naturali a trovare e a dare un significato alla storia fuori e senza Dio svaniscono nell'assurdo, nella contraddizione, nel nulla. Kant accetta con modestia la sua impossibilità di combattere la profonda logica e il vasto sistema della teodicea di Leibniz. E qui egli si domanda se tutti questi argomenti abbiano un mordente esistenziale. Ogni argomento intramondano, scientifico e intratemporale non basta a dare risposte al problema esistenziale dell'uomo e del senso della vita nella Storia. "Sono sufficienti a convincere veramente l'uomo che soffre, che è oppresso dal dolore? Quando la malattia o la sua infedeltà ci toglie la persona amata? Questa teodicea non dà conforto né forza all'uomo disperato. È come una lezione di gastronomia per un affamato"<sup>50</sup>.

Nella realtà drammatico-teatrale non è solo un episodio della vita di Gesù in quanto carità divina, ma anche quella dei suoi discepoli e dell'uomo stesso e di tutto il creato. Particolarmente, questa dimensione, si manifesta nell'intera vita della Madre di Cristo in cui si contempla l'intimità e la sofferenza dell'amore virginal e materno<sup>51</sup>. Sul Calvario ella *ha perso tutto*, ogni promessa divino-biblica svanisce nella sofferenza e nella morte del suo Figlio: la Madre addolorata ha perduto persino proprio Figlio. La Madre-Vergine è sorprendentemente pallida e guarda il suo diletto inchiodato ad un patibolo e abbandonato. Sul suo volto glorioso femminile si dipinge una meravigliosa ansia che non è comparsa che una volta su una fisionomia umana.

<sup>48</sup> H. U. von Balthasar, *Teodrammatica 1: Introduzione al dramma*, Milano 1987, p. 53.

<sup>49</sup> *Rom 8, 22-23*. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo.

<sup>50</sup> H. Küng, *Dio e il male*, Brescia 1968, p. 17ss.

<sup>51</sup> Cf. C. Giuliadori, *La reciprocità matrimonio-verginità: una sfida per la nuova evangelizzazione*, in *Vita consacrata*, 2, anno XXXIV –Marzo/Aprile 1998, pp. 156-170. Cf. C. Giuliadori, *La reciprocità matrimonio-verginità: una sfida per la nuova evangelizzazione*, in *Vita consacrata*, 3, anno XXXIV - Maggio/Giugno 1998, pp. 290-301.



Il Dio fatto uomo così ci appare nel sublime mistero dell'Incarnazione nel pensiero di un *ateo*: "Cristo è suo figlio, la carne della sua carne e frutto delle sue viscere. Ella l'ha portato nel suo seno e il suo latte diventa sangue di Dio. Sul momento la tentazione è così forte che dimentica che è Dio. Lo stringe nelle sue braccia e gli dice: *Piccolo mio*. Ma in altri momenti, resta interdetta e pensa: Dio è là ed è presa da un timore religioso per questo Dio *muto*, per questo bambino terrificante. Perché tutte le madri si arrestano a momenti, davanti a questo ricordo ribelle della loro carne che è il loro figlio, e si sentono in esilio davanti a questa vita nuova che si è fatta con la loro vita e che è abitata da strani pensieri. Ma nessun figlio è stato più crudelmente e più rapidamente strappato a sua madre, perché egli è Dio e supera da ogni lato ciò che ella può immaginare. Ma ci sono anche degli altri momenti, rapidi e fuggitivi in cui lei sente al tempo stesso che il Cristo è il suo Figlio, il suo piccolo, e che è Dio. Lo guarda e pensa: Questo Dio è il mio bambino, questa carne divina è la mia carne. Egli è fatto di me, ha i miei occhi, e questa forma della bocca e la forma della mia, mi assomiglia, il suo sorriso è come il mio. Egli è Dio e mi somiglia. E nessuna donna ha avuto in tal modo il suo Dio per sé sola, un Dio piccolino che si può stringere tra le braccia e coprire di baci, un Dio tutto caldo che sorride e che respira, un Dio che si può toccare e che ride. Alla fine del brano Jean Paul Sartre afferma: "Ed è in uno di questi momenti che io dipingerei Maria se fossi pittore. ..." <sup>52</sup>.

Poi i discepoli e gli amici: lo spirito della comunità in cui si rappresenta *immediatamente* la negatività della croce e la sua trasformazione nella memoria storica di un gioco mistico teatrale. "La svolta del piano magico-teatrale a quel cristiano non è soltanto la svolta dalla Grecia a Cristo, ma anche quella dal Dio-Padre veterotestamentario alla Figliolanza neotestamentaria. In tal modo l'*Uomo-Dio* è diventato il centro assoluto, il legame tra il Padre ed il Figlio si è spezzato, e Dio e Uomo sono le due parti di un centro che anche il santo, la gran *personalità* può assumere in sé" <sup>53</sup>.

Oltre l'architettura, la scultura, la pittura, la poesia e la musica, che possono ancora "rappresentare in toni trasfigurativi l'*Uomo-Dio* apparso vivo tra noi, la drammaticità della storia si manifesta e si esprime anche nell'essenziale spirito vivente dei popoli espresso soprattutto nell'*epos*, poi la soggettività insorgente nella lirica, e infine il dramma realizza la sintesi superiore della polivalenza storica" <sup>54</sup>. L'essenza stessa e la vocazione del teatro è la religiosità. Il vero teatro è sempre stato religioso; non c'è una diastasi tra persona e ruolo, fra attore e spettatore; l'attore e lo spettatore si identificano, o meglio l'attore è spettatore e viceversa nello stesso tempo. Dio e l'uomo vivono e giocano originariamente *hapax, semel* <sup>55</sup> il

<sup>52</sup> J. P. Sartre, Bariona: Dio si fa uomo. Lavoro scenico inedito, 39.

<sup>53</sup> H. U. von Balthasar, Teodrammatica 1: Introduzione al dramma, Milano 1987, p. 53.

<sup>54</sup> H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 53.

<sup>55</sup> *Hapax* o *efapax* significa per conseguenza in modo esatto: risposta una volta per tutte a tutte le volte del domandare.

vero dramma, da attori e spettatori reciproci, sul palcoscenico del creato: in cielo, in terra e sottoterra. "Quest'immagine inedita del teatro si eleva al di sopra di tutte le diastasi teatrali che imitano o interpretano quell'originaria"<sup>56</sup>. La generazione *passata* trasmette, transtoricamente, alla stirpe presente e *futura* la sua vita drammatico-teatrale<sup>57</sup>, senza che Uomo-Dio si alieni dal Dio dell'onnipotenza e della creazione.

Quindi il teatro in questo senso ha sempre espresso i sentimenti provati verso Dio dagli uomini più avanzati di quella società nella quale tale arte si manifesta. "Così era stato e così doveva essere presso tutti i popoli, presso gli Egiziani, gli Indiani, i Cinesi, i Greci: in Cristo tutti siamo diventati un popolo ed un corpo solo"<sup>58</sup>. Ed è avvenuto sempre che, con il degenerare delle forme religiose, l'arte andò sempre più allontanandosi del suo scopo primitivo, perciò poteva considerarsi una cosa importantissima, quasi un servizio divino; successivamente, dunque, il teatro perse questo carattere di *servizio religioso* e assunse lo scopo di soddisfare scopi mondani, o i bassi istinti della folla o dei potenti del mondo. Lo scopo, cioè, di divertire e di distrarre. Così l'uomo rideva e si burlava, incoscientemente, di se stesso"<sup>59</sup>.

"Il limite umano riflette il suo traguardo nella sfera metastorica, trascendentale"<sup>60</sup>. Negata questa verità l'uomo si sentirà sempre lontano, solo, imminente tribolato e drammaticamente disperato: il cuore dell'uomo prega affinché questa realtà non deluda la sua fede e speranza per la vita eterna. Certamente ciò ci vuol far capire che quando la carne è nei dolori e nelle pene, allora l'anima deve sostenere una grande battaglia di pazienza e per non soccombere deve lottare e pregare<sup>61</sup>.

Abbiamo suggestivamente l'esempio di Giobbe con il quale il diavolo, seguendo la medesima tattica per fare del male, prese prima in suo potere i beni esteriori di quell'uomo giusto<sup>62</sup>. Ma satana ha chiesto il permesso di tormentare anche il suo corpo. Ha impegnato allora con lui una lotta per colpirlo nei beni che più toccavano l'anima, cioè in quelli del corpo.

<sup>56</sup> H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 53.

<sup>57</sup> Cf. Agostino, *Le confessioni*, XI, pp. 14-29. Che cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? ... Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so. ... 20. 26: Un fatto ora è limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente e presente del futuro. Queste tre specie di tempo esistono in qualche modo nell'anima e non vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa.

<sup>58</sup> Cf. *Rom* 10, 11-13. Dice infatti la Scrittura: Chiunque crede in lui non sarà deluso. Poiché non c'è distinzione fra Giudeo e Greco, dato che lui stesso è il Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che l'invocano. Infatti: Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato.

<sup>59</sup> L. N. Tolstoj, *Teatro: Scritti autobiografici*, Milano 1960, p. VIII.

<sup>60</sup> P. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, Roma 1995, p. 114.

<sup>61</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica 1: Introduzione al dramma delle persone*, Milano 1995, p. 28.

<sup>62</sup> *Giobbe* 1, 21. Il Signore me li ha dati, il Signore me li ha tolti; come è piaciuto al Signore è accaduto; sia benedetto in nome del Signore

Lo scopo del tentatore era quello di incalzare sempre di più da vicino, incrudelendo sul corpo di Giobbe e fare perdere a lui i beni dell'anima<sup>63</sup>. "La sofferenza è la voce del Male, una satanodicea sotto la forma del peccato"<sup>64</sup>, questo grido della colpa allontana dalla salvezza, dal normale e dal naturale<sup>65</sup>. Ha come fondo il peccato originale, i peccati personali, i peccati dei nostri antenati: ciascuno di noi ha ereditato dai propri parenti qualità e pregi, difetti e disturbi e l'ambiente contrassegnato dal male. "Il peccato allontana fino a creare il più profondo abisso: l'inferno"<sup>66</sup>. La superbia luciferina mette in atto la rottura più drammatica fra Dio-Padre e Dio-Uomo incarnato-morto-risorto, tra Dio-trino e l'umanità ed il creato: *Dio mio, Dio mio, rivolgiti a me il tuo sguardo; perché mi hai abbandonato e stai lontano dalla mia salvezza!*<sup>67</sup>.

Questa voce tragica del Verbo incarnato prolunga, antinomicamente-misteriosamente, la sua eco nella chiesa, nel microcosmo-macrocosmo, ricapitolando tutto in lui: "lo Sposo e la Sposa sono cinti e adornati della stessa carne, della stessa gloria, dello stesso dramma e della medesima voce"<sup>68</sup>. Uno gioisce e soffre nell'altro: quando sofferiva per la Chiesa, era la Chiesa che sofferiva in lui; così pure quando la Chiesa sofferiva per lui, era lui stesso che sofferiva per la Chiesa"<sup>69</sup>. Il Capo parla a nome del suo corpo senza separare da ciò che voleva indicare con il suo lamento, dato che le due nature, divina ed umana, sono strettamente unite. Questo grido tragico-esistenziale è senza sosta e senza essere esaudito, "durante il giorno come anche in tempo di notte"<sup>70</sup>, in altre parole nella prosperità e nell'avversità affinché non si cada nell'insipienza e poi nella disperazione. Il Dio-Padre ha pronunciato solo una Parola: *semel locutus est Deus*<sup>71</sup>, quando in pratica ha parlato nel suo Figlio. Nel Verbo incarnato Dio-trino

<sup>63</sup> *Giobbe* 1, 11.

<sup>64</sup> P. Evdokimov, *op. cit.*, pp. 165-205. La sofferenza non è l'oggetto dell'espiazione, ma ne è il segno. Il mondo, questo è l'oggetto dell'espiazione. ... il problema non consiste nel fatto che ogni uomo "mangia il frutto proibito", ma che la vita umana nostra di essere una sofferenza espiatoria.

<sup>65</sup> La salvezza di Dio è Cristo. *Salutare Dei Christus est*. Egli è la luce del cuore; *lux cordis*; se Dio è la luce ed è l'amore, è certamente amore la stessa luce che si diffonde nei nostri cuori per mezzo del santo Spirito che ci è stato donato. Dio si comunica così come anche l'uomo si comunica mediante la sua intelligenza, volontà, sensi, affetti ed il suo spirito transpiscosomatico.

<sup>66</sup> P. Evdokimov, *op.cit.*, pp. 183-184. Il paradiso e l'inferno non rappresentano delle compensazioni, ma forme di esistenza create dall'uomo stesso. L'inferno prende forma quando nell'uomo viene a mancare l'amore attivo, il rapporto ravvicinato con l'eterno. ... l'umiltà si trasforma in una forza grandiosa in cui trova compimento l'atto della metanoia infernale. Alla fine, nell'inferno rimangono soltanto *martiri volontari caduti completamente nella balia di Satana e del suo orgoglio*. L'uomo è libero di scegliere tra Dio e Satana: è la scelta che si impone ed è *impossibile liberarli da questa perché il tormento è in loro, non all'esterno*, non fa pervenire l'uomo in nessun luogo, il suo stato interiore si esprime tanto nel paradiso che nell'inferno. Così la suprema giustizia, l'amore e l'armonia trovano il loro compimento.

<sup>67</sup> *Sal* 21, 12-15.

<sup>68</sup> È l'immagine di ogni forma di matrimonio.

<sup>69</sup> Cf. *Sal* 21, 2; *At* 9, 4. S. Agostino, *Epistola 140: De gratia Novi Testamenti liber*, 37, 85.

<sup>70</sup> *Sal* 21, 3.

<sup>71</sup> H. de Lubac, *La Sacra Scrittura nella Tradizione*, Brescia 1969, pp. 178-186.

"ha rivelato tutte le verità della fede"<sup>72</sup> e tutta la ricchezza dell'esistenza. Così come i genitori plasmano il loro figlio dando a lui il massimo della loro verità, ricchezza, bellezza e fede genotipicamente ed in modo fenotipico una volta per sempre. Per questo, fino che ce la facciamo noi, Dio o i genitori non hanno obbligo di esaudirci. Ciò, di certo, non significa che non ci muoviamo sempre in essi. "Non c'è da meravigliarsi se Dio è straniero a uomini che non l'hanno mai visto, se egli continua ad esserlo perfino agli angeli, ai santi e alle anime che lo contemplanò, giacché esse non arrivano, né mai arriveranno a finire di conoscerlo"<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Giovanni della Croce, *Opere: Salita del monte Carmelo*, 2, 22, 7, Roma 1991, p. 176. Non ha né avrà mai più altra verità da manifestarci.

<sup>73</sup> Giovanni della Croce, *Opere: Cantico spirituale B, strofa 13*, Roma 1991.

## IL METODO ESEGETICO NELLE REGOLE PER I MONACI DI SAN BASILIO DI CESAREA (Tra lettera e spirito)

IOAN ARIEȘAN

**REZUMAT.** *Metoda exegetică în Regulile pentru călugării sfântului Vasile de Cezarea.* Legislația baziliană a supraviețuit în Orient până astăzi în principala regulă monastică a Bisericii grecești iar «Bazilienii constituie singurul ordin în Biserica orientală. Influența acestor constituții s-a manifestat în mod foarte extins chiar și-n Occident, deoarece ele au ajuns până la marii legislatori monastici occidentali, s. Cassian și Benedict»<sup>1</sup>. De aici apare afinitatea mea personală pentru Ordinul bazilian și interesul meu de a trata acest argument.

Marele teolog francez H. De Lubac, în carte sa *Storia e Spirito*, afirmă că exegeza spirituală este inspirată în mod total din Misterul creștin: «erau deja garanți și nu numai protectori fideli până la sfârșit precum episcopii Teocist de Cezarea și Alexandru de Ierusalim, și nu numai discipoli ca Grigore Taumaturgul, ... dar și cei mai mari printre succesorii lui Origene, printre Latini ca și printre Greci: un Atansiu, un Dionisiu, un Vasile (cu o oarecare rezervă), ca un Grigore Nazianzenul, un Ioan de Ierusalim, ca un Ioan Chrisostomul»<sup>2</sup>.

Dacă ne oprim la această afirmație ar fi interesantă o analizare aprofundată asupra rezervelor teologului de Lubac cu privire la s. Vasile. Întrebarea care se pune este: în ce termeni metoda exegetică a s. Vasile se poate numi alegorică sau literală? Manlio Simonetti, profesor la Universitatea "Sapienza" din Roma, referindu-se la *Interpretarea Psalmilor*, afirmă că opera s. Vasile reflectă în mod clar folosirea unei metode determinate: «comportamentul exegetic al s. Vasile ne apare (...) asemănător celui lui Eusebiu, adică preponderent literal dar în nici un caz de a renunța, când a apărut oportun, la interpretare alegorică»<sup>3</sup>.

J. Gribomont în articolul său *L'origénisme de Saint Basile* urmând mai în profunditate evoluția gândirii baziliene în ceea ce privește *Tratato sullo Spirito Santo* afirmă: «exegeza care este la baza argumentației teologice a s. Vasile se inspiră în mod constant din Origene: nu numai în discursurile ce fac un loc explicit tipologiei, dar chiar și-n aceste observații minuțioase, insistențele asupra bogatelor concordanțe verbale, care se leagă în folosire unor particularități în limba biblică, sau pune în valoare textele care chiamă Spiritul»<sup>4</sup>. Și continuă: «Origene sublinia că litera Bibliei, ca practică materială a sacramentelor, nu epuizează inteligibilitate Revelației; dar această intuiție a fost contaminată prin aspirarea la

<sup>1</sup> J. Quasten, *Patrologia*, vol. II, Casale Monferrato 1980, p. 215-216.

<sup>2</sup> H. De Lubac, *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma 1971, p. 56.

<sup>3</sup> M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 143.

<sup>4</sup> J. Gribomont, *Saint Basile Évangile et Église*, vol. I, Bellefontaine 1984, p. 238.

o gnoză ezoterică și ideea de o transmisie secretă. S. Vasile o purifică, și-i recunoștea explicația dogmei în credința Bisericii»<sup>5</sup>.

Acest articol, cu privire la exegeza s. Vasile, se prezintă în modul următor: mai întâi este o privire de ansamblu asupra metodei lui Eusebiu, după aceea va urma prezentarea metodei exegetice baziliane în general iar apoi mă voi referi la opera analizată în particular însoțită de cele mai semnificative argumente.

## **Cap. 1. L'interpretazione della Scrittura in San Basilio**

### **1. 1 Eusebio di Cesarea e l'affinità con San Basilio Magno**

Considerato che il metodo di Basilio è affine al metodo esegetico di Eusebio può essere utile fermarsi un momento a vedere il suo metodo. Perrone in un articolo dove analizza le *Quaestiones evangelicæ* di Eusebio scrive che

*«dal punto di vista esegetico le Questioni sono l'opera di uno studioso preoccupato di risolvere le difficoltà dei testi evangelici, senza fare ricorso alla comoda scappatoia dell'interpretazione allegorica. Solo dopo aver messo in luce il senso letterale, Eusebio può talora presentare una spiegazione allegorica»*<sup>6</sup>.

Perrone continua opinando che una vera e propria interpretazione allegorica viene sviluppata unicamente nella Questione n. 7. Eusebio cita il passo della Genesi che riguarda Giuda e Tamar. La vicenda si situa dopo la vendita di Giuseppe agli Ismaeliti. Tamar con uno stratagemma partorisce due gemelli da suo suocero Giuda: Eusebio afferma che Zerach è tipo del vangelo, mentre Perez simboleggia la legge mosaica. Perrone conclude affermando che anche se la *Quaestio* non predispone necessariamente a un'interpretazione fedele alla lettera,

*«è innegabile che l'esercizio esegetico dispiegato in "Quaestiones evangelicæ" perderebbe molte delle sue ragioni d'essere, se esso potesse ricorrere abitualmente alle soluzioni allegoriche»*<sup>7</sup>.

M. Simonetti ha sostenuto che le questioni bibliche erano finalizzate a un approccio filologico-erudito alle Scritture e come tali aliene da allegorismi; già nella tradizione classica un'allegoria, mezzo prediletto dai filosofi, non era vista dai filologi come una vera soluzione. La risoluzione della difficoltà presentata dal testo biblico, ottenuta di norma senza far ricorso all'allegoria diventa fine a se stessa<sup>8</sup>. Perrone limita un po' la portata di queste affermazioni perché *«pure testi di prevalente indirizzo letterale... contengono una componente allegorica talvolta per nulla trascurabile»*<sup>9</sup>. Egli conclude il suo articolo dicendo che

*«... se è vero che Eusebio condivide con Origene la fondamentale fiducia nella capacità di risolvere le difficoltà dei Vangeli, "Quaestiones*

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>6</sup> L. Perrone, *Le Quaestiones evangelicæ di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 2 (1990) p. 421.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 421.

<sup>8</sup> Cf. M. Simonetti, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>9</sup> L. Perrone, *op. cit.*, pp. 421-422.

*evangelicæ" se ne distacca per il sostanziale attaccamento alla lettera e alla storia, senza il ricorso neppure come "extrema ratio" all'allegoria vera e propria»<sup>10</sup>.*

Eusebio è interessato non tanto alle soluzioni quanto alla risolvibilità di principio, a differenza di Origene al quale il livello storico non basta ma lo usa come trampolino di lancio per giungere ai livelli più alti del significato più profondo della Scrittura e dove ama rimanere.

Abbiamo visto in questo caso di Eusebio che non è facile distinguere a quale corrente un Padre appartenga e come l'opinione degli studiosi non è concorde. Pure in Origene stesso si nota che da una parte egli ha un'interpretazione letterale e dall'altra la Scrittura stessa è allegorica<sup>11</sup>.

## **1. 2 Breve excursus sul metodo esegetico di san Basilio Magno**

L'attività esegetica nel corso del IV secolo non fu certo monopolio degli ambienti siropalestinese e alessandrino; dato che essa era strettamente connessa con la predicazione e l'insegnamento, la dobbiamo pensare diffusa in tutto l'Oriente, anche se la documentazione giunta a noi ci permette di conoscere abbastanza bene, quasi soltanto quello dei Cappadoci<sup>12</sup>.

Analizzando un po' le opere di Basilio si osserva come egli all'inizio studia in profondità il metodo esegetico di Origene ma via via nello sviluppo del suo pensiero se ne distacca, come sostiene M. Simonetti, essendo avvenuta

*«un'evoluzione della tecnica di Basilio, nel senso che gli entusiasmi origeniani del giovane monaco si sarebbero gradualmente raffreddati per il contatto con esponenti antiocheni e per esigenze pastorali, spingendo addirittura il vescovo verso un completo letteralismo»<sup>13</sup>.*

Qui entrano in campo le riserve di Basilio riguardo al metodo origeniano espresse da de Lubac.

La prima opera di Basilio fu la "*Philocalia*", un'antologia di testi origeniani composta insieme al Nazianzeno e dei 27 capitoli, di cui l'opera è composta, 19 trattano di questioni di esegesi scritturistica. Scrive Gribomont a riguardo:

*«En tête trouve place la dissertation fondamentale du "Peri Archôn" sur les sens de l'Écriture et sa richesse religieuse cachée. Quelques extraits bien choisis retrouvent ces mêmes principes dans le vif des commentaires. Les imperfections des écrivains sacrés, et en particulier leurs solécismes, ne contreviennent point à la divinité de leur message (ch. 4): ce trésor est confié à des vases fragiles»<sup>14</sup>.*

Segue l'"*Adversus Eunomium*" un'opera prettamente teologica per combattere l'eresia propagata da Eunomio. Queste prime tre opere furono scritte in un eremitaggio nei pressi di Neocesarea nel Ponto dal 358 al 360. A questo punto si situano le "*Opere Ascetiche*" di Basilio. Seguono poi le "*Omèlie sull'Esamerone*" e le "*Omèlie sui salmi*".

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 426.

<sup>11</sup> Cf. H. De Lubac, *op. cit.*, p. 82-91.

<sup>12</sup> Cf. M. Simonetti, *op. cit.*, p. 135.

<sup>13</sup> M. Simonetti, *op. cit.*, p. 141-142.

<sup>14</sup> J. Gribomont, *op. cit.*, p. 232.

Per quanto riguarda le "Omèlie sull'Esamerone", M. Simonetti sostiene che l'interpretazione è letterale<sup>15</sup>. Si vuole glorificare Dio per mezzo della sua opera che viene presentata dettagliatamente dove Basilio mette a frutto anche le sue conoscenze di carattere scientifico dedotte dalla cultura profana del tempo. Si può indicare un esempio di esegesi letterale di Basilio in quest'opera. Interpretando

*«Gen 1, 2 "le tenebre erano sopra l'abisso", Basilio prima rifiuta di ravvisarvi con Origene (Ho. Gen. 1, 2) le potenze avverse, e poi (2, 5) chiarisce di voler evitare nella presente occasione, ogni interpretazione allegorica, per aderire al senso letterale. Più in là di nuovo rifiuta l'interpretazione allegorica che vedeva nelle acque al di sopra del firmamento (Gen 1, 6) le creature razionali, e taccia questa interpretazione, ancora di Origene (ibid.) di vaniloquio senile»*<sup>16</sup>.

M. Simonetti afferma altresì: *«Nell'omelia n. 2 Basilio espressamente dichiara di scartare l'interpretazione per aderire al senso letterale del testo biblico»*<sup>17</sup>. Gribomont però fa notare che:

*«Sans exagérer l'alexandrinisme de Basile, en particulier sur le plan de la morale pratique, il serait imprudent de se permettre d'en faire abstraction. (...) Basile est un des héritiers directs du grand Alexandrin; et pourtant, non seulement il fait d'expresses réserves sur son orthodoxie, mais il attaque avec sévérité les principes de l'allégorie. Évidemment, Origène était trop discuté, et sa gnose comportait des éléments trop divers, pour que l'orthodoxie post-arienne pût le suivre sans réticence»*<sup>18</sup>.

Dall'altra parte nelle "Omèlie sui Salmi" si inseriscono spunti del più genuino allegorismo. Nel salmo 28 per es. gli arieti

*«letteralmente indicano le vittime da immolare nel tempio e allegoricamente simboleggiano i capi spirituali del gregge di Cristo; il verso 3 dello stesso salmo "La voce del Signore sulle acque, ecc.", alla lettera indica il dominio di Dio sulla creazione, simbolicamente il battesimo di Cristo, mentre le acque possono indicare anche i santi dai quali fluisce la dottrina spirituale»*<sup>19</sup>.

Ulteriori esempi sono il salmo 32, 10: Il Signore disperde i consigli dei pagani che oltre al significato letterale può essere riferito alla passione di Cristo; la rubrica del salmo 29 - inno per la dedicazione del tempio - letteralmente si riferisce al tempio di Salomone e spiritualmente indica l'incarnazione di Cristo. Si tratta di procedimenti tipici dell'esegesi alessandrina, per cui M. Simonetti afferma che

*«non avremo difficoltà ad ammettere che le esigenze pastorali e il contatto con Diodoro ed eventuali altri antiocheni possano aver spinto Basilio ad annacquare gli iniziali fervori allegorizzanti»*<sup>20</sup>.

Lo studioso continua con una considerazione importante: non si deve sopravvalutare il letteralismo delle "Omèlie sull'Esamerone" perché il

<sup>15</sup> Cf. M. Simonetti, *op. cit.*, p. 141.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>17</sup> M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981, p. 63.

<sup>18</sup> J. Gribomont, *op. cit.*, p. 239.

<sup>19</sup> M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria, Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 142.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 141-142.



primo capitolo della Genesi non permette facilmente un'interpretazione allegorica e può darsi che Basilio abbia preso di proposito questi brani per una precisa scelta esegetica. M. Simonetti conclude che Basilio è stato coinvolto nelle polemiche antiorigeniane già iniziate nel suo tempo, per cui gli avversari di Origene hanno sottolineato in Basilio più l'esegesi letterale, mentre in realtà egli «*pur essendo riluttante a praticare ancora un allegorismo spinto*»<sup>21</sup>, non per questo ha rinunciato alla pratica dell'ermeneutica di tipo alessandrino.

J. Gribomont però dà anche un'altra ragione:

«*Il semble néanmoins tentant de penser que Basile, d'abord heureux de trouver un maître et un modèle, finit par découvrir les limites d'Origène, et acquit de plus en plus d'autonomie. (...) Quelque aventure personnelle, à un moment de la vie de Basile, peut-être vers la fin, a dû l'échauffer, lui faire même perdre un peu le sens de la mesure; car son attachement à la lettre de la Genèse a quelque chose d'exagéré, qui ne passera pas dans la tradition patristique*»<sup>22</sup>.

E infine è bene non dimenticare l'affermazione di Scazzoso:

«*Le concordanze con il metodo esegetico di Origene non impediscono a san Basilio un'ampia libertà di critica, come è risaputo, a proposito dell'abuso dell'interpretazione allegorica. Siccome negli scritti del vescovo di Cesarea non è espressamente citato, in riferimento a tale polemica, il nome del maestro alessandrino, è forse più giusto pensare che san Basilio si rivolgesse non tanto contro Origene, quanto contro un'abitudine invalsa nella Cappadocia di allegorizzare ad ogni costo qualsiasi espressione biblica eludendone i valori letterali e storici*»<sup>23</sup>.

## Cap. 2: Le Regole per i monaci: genesi e metodo

### 2. 1 Le Opere Ascetiche, panoramica dell'opera

Si tratta di questioni indirizzate a Basilio quando visitava le comunità e risolveva i loro problemi esegetici o pratici. La "*Regula ad monachos*" tradotta da Rufino nel secolo IV, perduta in greco e conservata in latino e siriano, viene chiamata "*Parvum Asceticon*" che Gribomont ha distinto dal "*Magnum Asceticon*",

«*l'opera divisa in due sezioni chiamate "Piccole Regole e Grandi Regole"; le prime accolgono una specie di riflessioni e le seconde ne sono l'elaborazione per una sintesi secondo le istanze altrui*»<sup>24</sup>.

«*Il Parvum Asceticon*» «*tradisce l'influenza di Eustazio di Sebaste, l'amico più anziano di Basilio, che aveva diffuso la vita monastica in Asia Minore prima che questi l'abbracciasse*»<sup>25</sup>. San Basilio in quest'opera si esprime con un'autorità che fa supporre già qualche anno di esperienza; eppure non sembra ancora agire da vescovo, e l'opera data senza dubbio prima del 370. I principi si affermano nettamente, il pubblico è meglio specificato che quello delle *Regole morali*

<sup>21</sup> M. Simonetti, *op.cit.*, p. 144.

<sup>22</sup> J. Gribomont, *op. cit.*, p. 240.

<sup>23</sup> P. Scazzoso, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, *Ævum* 47 (1973) p. 222.

<sup>24</sup> A. Quacquarelli, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995, p. 305.

<sup>25</sup> J. Quasten, *op. cit.*, p. 214.

(*"Moralia"*); eppure l'organizzazione e le osservanze restano ancora male definiti. *"Le Regole morali"* comprendono 80 regole:

«L'opera è una viva esortazione alla vita ascetica, ma può benissimo essere considerata indirizzata a tutti i fedeli, in quanto, più che di un codice comportamentale di vita ascetica costituito da norme ben precise e catalogate, si tratta di brevi conferenze»<sup>26</sup>.

Col tempo Basilio

«si affrancò dall'influenza di Eustazio e sviluppò la propria personale concezione della vita monastica. Solo i primi 23 articoli delle *"Regole fusius particolareggiate"* si fondano sul *"Piccolo Asceticon"*, giacché il seguito, 24-55 rivela uno stadio più evoluto del cenobitismo basiliano»<sup>27</sup>.

I manoscritti greci rappresentano una seconda edizione dell'*"Asceticon"*, due volte più lunga; le istituzioni vi sono ormai bene caratterizzate. La distinzione nel *"Grande Asceticon"* tra *"Regole ampie"* (*"Regulæ fusius tractatæ"*) e *"Regole brevi"* (*"Regulæ brevius tractatæ"*) non è cronologica, ma letteraria. Le *"Regole ampie"* costituiscono l'esposizione fondamentale, rivista e redatta e affrontano in 55 capitoli la discussione sui principi normativi della vita monastica, mentre le *"Regole brevi"* sono un dossier d'improvvisazioni orali, prese senza dubbio al volo da parte degli uditori, constano di 313 brevi capitoli e si muovono nell'ambito di questioni concrete circa le modalità di applicazione di tali regole alla vita quotidiana di una comunità claustrale. Succede che una *"Regola ampia"* utilizzi e assorbi varie brevi, ciò che permette di assistere all'elaborazione della sintesi dottrinale, a partire dai bisogni e dalle preoccupazioni dei fratelli<sup>28</sup>.

Gribomont che ha fatto un'accurata ricerca sulla storia del testo delle Regole scrive:

«Un examen de l'histoire du *"Corpus" basilien (...)* montre que le titre de Règles, pour les Réponses, n'est pas primitif. La forme n'a rien d'historistique, et le fond consiste moins, semble-t-il, en un code précis de devoirs et de prescriptions qu'en un ensemble d'exhortations et de conseils»<sup>29</sup>.

In questo ambito è doveroso fare una premessa:

«...la seule Règle de Basile, c'est l'Écriture inspirée; non seulement il le proclame en théorie, non seulement il multiplie les citations, mais il s'applique à faire de l'Évangile la substance de sa pensée»<sup>30</sup>.

L'idea madre dell'opera è l'obbedienza esatta a ogni comandamento divino<sup>31</sup>.

Al *"Grande Asceticon"* nel Medioevo vennero aggiunte le *"Constitutiones asceticæ"*, una lunga collezione di consigli ed ammonimenti ai monaci, e il trattato *"De baptismo"*.

<sup>26</sup> G. Di Nola, *Monumenta Eucharistica*, vol. I, Roma 1994, p. 474.

<sup>27</sup> J. Quasten, *op. cit.*, p. 215.

<sup>28</sup> Cf. J. Gribomont, *op. cit.*, p.327.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, p. 276.

## 2. 2 Il metodo esegetico

Quest'opera di Basilio è impostata secondo il tipico dialogo tra anziano e discepolo che è caratteristico della letteratura monastica, basti pensare ai detti dei Padri del deserto. Riguardo al metodo esegetico l'interpretazione fondamentale è di tipo letterale, con evidenti interessi di carattere morale e parenetico.

*«"Le Reg. fus.", (...) presentano una notevole varietà di temi. La loro esposizione però è abbastanza sistematica. L'impressione che si ricava dall'elaborazione del complesso delle "Reg. fus." è quella di un progresso di chiarimento e di arricchimento delle idee del vescovo di Cesarea. Tuttavia anche in questa opera, il punto di partenza viene costituito dall'esegesi semplice e letterale, prospettando anche le possibilità di una larga interpretazione morale e spirituale»<sup>32</sup>.*

Le "Regole per i monaci" costituiscono la fase più evoluta dell'ascetismo basiliano. I brani scritturistici che vi incontriamo mostrano in modo evidente non soltanto il notevole accrescimento quantitativo, ma soprattutto il movimento delle idee e l'evoluzione del pensiero basiliano.

*«Il nostro autore sottolinea l'importanza di ogni sforzo, specialmente quello comune, indirizzato a raggiungere la retta comprensione della volontà di Dio, rivelata dalla Scrittura, e trovare i modi della sua realizzazione pratica»<sup>33</sup>.*

Per Basilio *«la parola di Dio è verace e potente: è proprio qui che si gioca la battaglia della fede»<sup>34</sup>*. San Basilio Magno pur interpretando letteralmente e facendo largo uso dell'interpretazione della Scrittura con la Scrittura si attiene a due tipici precetti dell'esegesi alessandrina: *«Nulla nella Scrittura è stato scritto senza un motivo e l'interpretazione del testo biblico deve arrecare utilità al lettore»<sup>35</sup>*. Inoltre afferma M. Simonetti: *«Fondare l'allegoria sull'etimologia, vera o presunta, di un nome proprio ebraico era uno dei procedimenti prediletti dell'esegesi alessandrina»<sup>36</sup>*. Tra i principi ermeneutici fondamentali per Basilio, come per altri Padri del resto, figurano i seguenti: non si può distinguere dove la Scrittura non distingue<sup>37</sup> e i due Testamenti formano un'unità inscindibile.

## 3. 2 Esegesi letterale o allegorica? Alcuni esempi

È bene vedere ora più direttamente, con alcuni esempi, la tecnica esegetica di Basilio. Basilio evidentemente non pratica un'esegesi storica alla maniera dei moderni e nemmeno secondo i metodi d'Antiochia. Egli cerca di ritrovare la forza originale di un "logion" inserendolo nel suo contesto biblico senza isolare le formule. Così per esempio all'inizio della "Regola Ampia" 8 dice:

---

<sup>32</sup> M. C. Paczkowski, Gv 1,1-18 nell'esegesi di san Basilio Magno (Pars dissertationis ad lauream), Romae 1994, p. 69.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>34</sup> G. Di Nola, Monumenta Eucharistica, vol. I, Roma 1994, p. 475.

<sup>35</sup> M. Simonetti, *Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra il IV e V secolo*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 1, 1984-85, p. 18.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>37</sup> Vedi la risposta alla domanda 293.

«Il Signore nostro Gesù Cristo, dopo averne dato ampia dimostrazione, rafforzata mediante molti atti, dice a tutti: "Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua"<sup>38</sup>»<sup>39</sup>.

I dettagli e gli esempi menzionati ricordano le sentenze e gli elementi parabolici che Matteo raggruppa in questo contesto.

Vari versetti del Vangelo si riferiscono esplicitamente al metodo esegetico basiliano. Come scrive Paczkowski:

«Gv 13, 17 appare nella risposta alla domanda 236, dimostrando che l'apprendimento dei Vangeli e in senso più largo di tutta la Scrittura ispirata, ha lo scopo eminentemente pratico ed è la fonte della benedizione divina»<sup>40</sup>.

Osare qualcosa da se stessi senza prima aver interrogato le Scritture per san Basilio è pura follia e

«per giungere a una vita di fede piena e non assuefarsi alle tradizioni umane, è opportuno e necessario che ciascuno, secondo il suo bisogno, apprenda gli insegnamenti della Scrittura ispirata da Dio»<sup>41</sup>. «È questo il normale procedimento dell'"Asceticon": non c'è problema riguardo al quale si cerchi soluzione o chiarimento altrove che nella Scrittura - cioè nelle parole dello "stesso Signore"<sup>42</sup>; ogni altra considerazione è esclusa, di ogni altra ragione - anche quella razionalmente più plausibile - si diffida»<sup>43</sup>.

Nella "Regola breve" 97 il rispetto verso il comandamento di Dio è paragonato al pane (sinonimo di cibo). Invece la sua realizzazione concreta è identificata con l'azione di mangiare che è necessaria perché il cibo alimenti le forze vitali.

Con l'aiuto di 2Cor 5, 20 e Rm 5, 1 il Padre cappadoce ribadisce che la realizzazione della pace, nella condotta dei credenti ha, in primo luogo, un aspetto interno alla vita cristiana, consistente nel comportamento personale conseguente alla volontà di vivere «nella pace» conforme alla volontà del Creatore. Alla «pace secondo Dio» si contrappone la pace del «mondo».

Nel "Parvum Asceticon" san Basilio

«insiste sulle qualità del Superiore che deve comportarsi con i fratelli quale madre che alleva i suoi piccoli (1Ts 2, 7). È come preparato a dividere con loro secondo la volontà di Dio e quanto conviene a ciascuno secondo il Vangelo e la sua vita (q. 15), memore del precetto: "Vi do un comandamento nuovo (...) come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (Gv 13, 34). (...) San Basilio faceva prevalere la volontà del Superiore seguendo Lc 22, 42: "Padre, sia fatta non la mia ma la tua volontà"»<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Mt 16, 24.

<sup>39</sup> Basilius Magnus Cæsariensis, *Regulæ fusius tractatæ* 8, in PG, XXXI 941.

<sup>40</sup> M. C. Paczkowski, *op. cit.*, p. 75.

<sup>41</sup> Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. brev.* 95 in PG 1148-1149; vedi anche *Reg. brev.* 235, in PG 1240-1241.

<sup>42</sup> □□□□□□□□□□□□, in Basilius Magnus Caesariensis, *Reg. fus.* 1, in PG 905-908.

<sup>43</sup> Basilio di Cesarea, *Opere ascetiche*, Torino 1980, p. 223.

<sup>44</sup> A. Quacquarelli, *op. cit.*, p. 308.

Prendiamo come esempio di esegesi letterale del testo biblico la "Regola breve" 89 dove viene formulata al grande asceta la seguente domanda:

«*Sta scritto: "Riscatto dell'anima di un uomo è la sua ricchezza"*<sup>45</sup>. *Ma per noi questo non è possibile; che faremo dunque? Se non ci è stato possibile malgrado il nostro zelo, ricordiamoci della risposta del Signore a Pietro, il quale, inquieto per lo stesso motivo, aveva detto: "Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito. Che ne sarà di noi?"*<sup>46</sup>. *Il Signore gli rispose: "Chiunque avrà lasciato casa o fratelli o sorelle o padre o madre o moglie o figli o campi a causa mia e dell'evangelo, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna"*<sup>47</sup>. *Se invece non ne abbiamo più né l'opportunità né la possibilità, ci sia di consolazione l'Apostolo che dice: "Non cerco i vostri beni, ma voi"*<sup>48</sup>,<sup>49</sup>.

Nella "Regola ampia" 2 Basilio risponde alla domanda come amare Dio. Per amare Dio si devono osservare i comandamenti e Dio ci ha dato in anticipo le forze per compierli. Dio ci ha dato insita in noi la capacità di amare. Ciò si vede dal fatto che noi proviamo naturalmente il desiderio per ciò che è buono e dimostriamo benevolenza a chi ci ha fatto del bene. Ma poi si domanda: quale pensiero è più gradevole di quello della magnificenza di Dio?

«*Quale desiderio dell'anima è così vivo e insostenibile come quello che Dio fa nascere nell'anima purificata da ogni male e che con profonda sincerità esclama: Io sono feritò dall'amore*»<sup>50</sup>?

Si tratta di una citazione del Ct 2, 5 ed è di chiara ispirazione origeniana, ritorna nelle omelie sui salmi: «Le tue frecce sono acute»<sup>51</sup>. Da questi dardi sono colpite le anime che hanno accolto la fede e che dicono di ardere del sommo amore di Dio.

Più avanti Basilio continua dicendo che dobbiamo avere un amore immenso per lui per il solo fatto che ci ha creati e dobbiamo restare incessantemente sospesi al ricordo di lui come i bambini alla madre. La benevolenza per chi ci ha fatto del bene accomuna tutti i viventi. Dice la Scrittura: «*Il bue conosce il suo padrone e l'asino la greppia del suo signore*»<sup>52</sup>. E continua: «*Non accada che si debba dire di noi ciò che segue: "Israele non mi conosce e il popolo non mi comprende"*<sup>53</sup>,<sup>54</sup>. Si tratta chiaramente di un'interpretazione letterale della Scrittura.

<sup>45</sup> Pr 13, 8.

<sup>46</sup> Mt 19, 27.

<sup>47</sup> Mt 19, 29.

<sup>48</sup> 2Cor 7, 24.

<sup>49</sup> Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. brev.* 89., in PG 1144-1145.

<sup>50</sup> Idem, *Reg. fus.* 2, in PG 907-915.

<sup>51</sup> Sal 44, 6.

<sup>52</sup> Is 1, 3a.

<sup>53</sup> Is 1, 3b.

<sup>54</sup> Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. fus.* 2, in PG 907-915.

Forse la risposta più chiara su quale metodo esegetico il cappadoce usi la dà la "Regola breve" 254. Egli spiega quale sia la banca, alla quale il servo che aveva ricevuto un solo talento<sup>55</sup> avrebbe dovuto consegnarlo, nei termini seguenti:

*«Le parabole non esauriscono il loro significato nella forma esterna, ma guidano la mente alla comprensione di qualcosa di più profondo. Come dunque si usa dare il denaro ai banchieri in vista di un interesse e, come ho saputo ad Alessandria, ci sono persone che lo ricevono e fanno questo lavoro, così chi ha ricevuto un qualsiasi dono deve farne parte a chi ne ha bisogno, oppure fare quello che dice l'Apostolo a proposito dell'insegnamento del Signore: "Trasmetti queste cose a persone fidate, le quali siano in grado di insegnare a loro volta anche ad altri"<sup>56</sup>. E questo non accade normalmente solo per le parole del Signore, ma per qualsiasi cosa; gli uni, infatti, possiedono i beni, gli altri hanno ricevuto la capacità di amministrarli»<sup>57</sup>.*

Se questo vale per le parabole si può dire che tanto più vale per l'interpretazione della Scrittura e il ricercare il senso spirituale più profondo è un procedimento essenzialmente alessandrino.

Con Gv 14, 23 viene spiegata la pericope di Mt 18, 20. Osserviamo però che in questa parte delle "Regole brevi" c'è un rovesciamento del consueto procedimento ermeneutico di Basilio. Egli infatti risolve le difficoltà esegetiche conciliando in primo luogo le «nozioni comuni» e gli argomenti razionali per conoscere lo scopo dell'azione sacra (preghiera). Solo in seguito, ricorda il vescovo di Cesarea, si può passare all'essere solleciti nell'ascolto della parola proclamata nell'assemblea riunita nel nome del Signore. Questa proclamazione nella "Regola breve" 234 è identificata con l'annuncio della morte del Signore.

Nella risposta alla domanda 293 su come bisogna comportarsi con quelli che evitano i peccati più gravi, ma compiono con indifferenza quelli leggeri, i vari versetti del Quarto Vangelo trovano larga applicazione secondo un principio ermeneutico continuamente annunciato da Basilio: non si può distinguere dove la Scrittura non distingue. Afferma infatti il santo vescovo:

*«Bisogna sapere, prima di tutto, che non ci è dato di imparare dal Nuovo Testamento una simile distinzione. Vi si trova infatti un'unica sentenza contro tutti i peccati, poiché il Signore ha detto: "Chi compie il peccato è schiavo del peccato"<sup>58</sup> e ancora: "La parola che ho annunziato lo condannerà nell'ultimo giorno"<sup>59</sup>»<sup>60</sup>.*

Sono note le accuse di rigorismo rivolte a Basilio. Ma ciò si può spiegare con il fatto che ogni peccato è una mancanza verso l'amore e la misura dell'amore per Dio «è quella di protendere sempre l'anima verso la volontà di Dio, al di là delle nostre forze, cercando e desiderando la sua gloria»<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> Cf. Mt 25, 27.

<sup>56</sup> 2Tim 2, 2.

<sup>57</sup> Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. brev.* 254, in PG 1252-1253.

<sup>58</sup> Gv 8, 34.

<sup>59</sup> Gv 12, 48.

<sup>60</sup> Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. brev.* 293; in PG 1288-1289; vedi anche *Reg. brev.* 15, in PG 1092.

<sup>61</sup> Idem, *Reg. brev.* 211, in PG 1224; vedi anche *Reg. brev.* 206, in PG 1220; *Reg. brev.* 174, in PG 1197.

Un altro procedimento dell'esegesi alessandrina era la ricerca dell'esatto significato della parola.

«Il vescovo di Cesarea si preoccupa in primo luogo di capire l'accezione precisa di un vocabolo e circa l'opportunità di questo metodo avverte: "Non ci sono qui ascoltatori di parole; è all'esatto significato dei termini che noi riserviamo la nostra stima"»<sup>62</sup>.

Ciò ricorre anche nell'"Asceticon", vediamo per es. la "Regola breve" 51: «Che cosa significa "raca"?<sup>63</sup> È un'espressione dialettale che esprime un'offesa molto lieve e che viene usata con i familiari più intimi»<sup>64</sup>.

Alla domanda che cosa siano la canna incrinata e il lucignolo fumigante e come si faccia a non spezzare l'una e a non spegnere l'altro<sup>65</sup>, il santo monaco risponde che è una canna incrinata chi osserva il comandamento ma è ancora schiavo di qualche passione. Non si deve spezzarlo bensì curarlo. Mentre il lucignolo fumigante è colui che osserva il comandamento svogliatamente senza desiderio ardente e sollecitudine. Costui si deve risvegliare facendo memoria dei giudizi di Dio e delle sue promesse<sup>66</sup>.

### 3. 2. 1 L'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento

Piero Scazzoso scrive che

«a tal punto Basilio lascia respiro e libertà di espansione alla parola di Dio che l'ispirazione generale emanante dalle Regole si può intendere nel suo vero significato di opera "non fatta da mani umane". San Basilio, mosso da una sensibilità particolare, scorge e intuisce l'unità che di volta in volta formano i passi del Vecchio e del Nuovo Testamento e, senza teorie e metodi preliminari, offre ai fratelli del cenobio un orientamento sicuro per leggere, meditare, approfondire i sacri testi e per tradurre in vita vissuta i messaggi dinamici di salvezza»<sup>67</sup>.

Come esempio dell'unità dei due Testamenti si può prendere la "Regola ampia" 23<sup>68</sup> dove l'autore volendo spiegare la necessità di portare la cintura, che per i padri del deserto era simbolo di forza spirituale, prende come esempi personaggi sia dal Vecchio che dal Nuovo Testamento. Difatti prima che Giovanni Battista portasse la cintura già c'è l'esempio di Elia, del quale dice la Scrittura: «Un uomo peloso, con una cintura di pelle intorno ai fianchi»<sup>69</sup>. O il fatto che l'angelo ordinasse a Pietro di mettersi la cintura<sup>70</sup>

---

<sup>62</sup> P. Scazzoso, *op. cit.*, p. 220.

<sup>63</sup> Mt 5, 22.

<sup>64</sup> Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. brev.* 51, in PG 1117; vedi anche *Reg. brev.* 178, in PG 1201; 205, in PG 1217; 210, in PG 1221-1224; 215-217, in PG 1225; 239-247, in PG 1241-1248; 249-254, in PG 1249-1252; 257-259, in PG 1253-1256; 266, in PG 1264; 268-270, in PG 1265-1269; 276 in PG 1273-1277; 277, in PG 1277; 279, in PG 1280; 280, in PG 1280.

<sup>65</sup> Cf. Mt 12, 20.

<sup>66</sup> Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. brev.* 291, in PG 1285-1288.

<sup>67</sup> P. Scazzoso, *op. cit.*, p. 217.

<sup>68</sup> Cf. Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. fus.* 23, in PG 981.

<sup>69</sup> 2Re 1, 8.

<sup>70</sup> Cf. At 12, 8.

indica l'abitudine di Pietro di portarla. Ma lo stesso ordine era stato dato anche a Giobbe come segno di coraggio e di prontezza nell'agire<sup>71</sup>.

Un altro esempio dell'unità dei due Testamenti è la "Reg. brev." 262 dove volendo spiegare ai suoi monaci la differenza tra povertà e miseria Basilio risponde presentando Davide povero e misero come figura di Cristo, del quale è detto: «*Da ricco che era, si fece povero per noi*»<sup>72</sup>, mentre è misero perché secondo la carne era figlio di un falegname. Scrive infatti Scazzoso:

*«Quando san Basilio (...) cita versetti di salmi non lo fa adattando questi alle parole evangeliche o viceversa, ma trovando fra gli avvertimenti davidici e quelli di Gesù una coerente e naturale armonia, che rende immediatamente percettibile tutta l'economia salvifica di Dio: in tali casi il testo, come lo presenta san Basilio, sembra allargarsi nella meditazione ed abbreviarsi nella contemplazione. Il vescovo monaco dimostra un'attitudine straordinaria nell'accostare passi che aprono prospettive di vita religiosa distendentisi oltre le intenzioni personali, essendo la Scrittura inesauribile nella sua ricchezza e valida per tutte le esperienze secondo una polivalenza di piani che confermano, anziché indebolirla, la sua interiore unità»*<sup>73</sup>.

Mai come nelle Regole basiliane la Scrittura ci si presenta come una novità che è sempre da scoprire, e di fronte ad essa tutta la pienezza del finito secondo lo spirito dell'antica filosofia greca cede il posto all'irruzione dell'illimitato, che è il segno più distintivo dei Vangeli. La forza di persuasione che le Regole contengono non si fonda su di un razionalismo deduttivo e consequenziale, perché il tipo di convincimento che la parola di Dio cerca, presuppone il libero assenso e la restaurata purezza dell'animo da parte del fedele.

### **3. 2. 2 Basilio e Origene**

Scazzoso non solo riferisce chiaramente l'affinità di san Basilio con Origene, che fu per lui come per altri Padri il maestro per quanto riguarda la Scrittura, ma va indietro nel passato per trovare le radici della loro esegesi, afferma infatti:

*«...potremmo anche parlare della triade San Paolo - Filone - Origene come di un fondamentale punto di partenza per la tradizione scritturale patristica e quindi anche basiliana. Origene, nel suo metodo esegetico, fa la critica di un testo secondo i criteri filologici della Scuola di Alessandria; colleziona, dove è necessario, più tradizioni; chiarisce il significato di una parola, cercandone le radici ed esaminandola nei diversi contesti in cui si trova. Il grande maestro alessandrino rileva l'armonia dei due testamenti emanazione entrambi di un Verbo trascendente dotato, di una saggezza ineffabile»*<sup>74</sup>.

La «parentela» di Basilio con Origene si può notare anche nell'importanza della simbolica numerica. Nella "Regola breve" 47 alla questione se si debba restare in silenzio dinanzi a chi pecca, dopo aver riportato vari esempi biblici per evidenziare come sia grave davanti a Dio far passare il peccato sotto silenzio, conclude che

---

<sup>71</sup> Cf. Gb 38, 3.

<sup>72</sup> 2Cor, 8, 9.

<sup>73</sup> P. Scazzoso, *op. cit.*, p. 217.

<sup>74</sup> Idem, p. 220.



*«chi disprezza il Signore e osa commettere un peccato già compiuto in precedenza e già condannato, è ben peggiore di chi ha disprezzato la legge di Mosè. Sette volte, infatti, è stato vendicato Caino, ma Lamech, che ha compiuto lo stesso peccato, settanta volte sette»<sup>75</sup>.*

Pietro aveva chiesto: *«Se mio fratello pecca contro di me, quante volte gli dovrò perdonare? Sino a sette volte»<sup>76</sup>?* Basilio si chiede perché Pietro non disse un altro numero, ma sette. E perché il Signore rispose con un multiplo di sette. Per Basilio Pietro e Gesù dicendo sette volte hanno osservato la tradizione del sette come remissione dei peccati<sup>77</sup>. Le colpe venivano punite per sette volte. Il sette per Origene

*«significa i comandamenti della legge. A suo dire, nella misura in cui uno desidera le cose di questa terra (cf. Col 3, 2), si occupa e pensa secondo la carne (cf. Rm 8, 5) è necessitato a seguire il peccato. Quando, invece, si perviene al sette, la scienza della legge, allora si cerca la libertà e si ritorna al Padre»<sup>78</sup>.*

La dipendenza del vescovo monaco da Origene è visibile poi in alcuni altri principi generali di contenuto discussi un po' dovunque: ad es., egli dice che la Scrittura non è un libro come gli altri appartenenti alla cultura profana; essa non tratta di scienze empiriche, ma è semplicemente opera di divina ispirazione:

*«I testi raccolti ed accostati con fatica si illuminano l'un l'altro e formano un tutto organico; ogni parte della Bibbia appartiene direttamente a colui che sa leggerla con umiltà, con devozione, con mente pura; per l'approfondimento della Scrittura occorre lo Spirito di discernimento, "dia/kri=sij" riservata ai capi della Chiesa e ai superiori dei conventi. Sempre in conseguenza da tali principi san Basilio esprime il suo rispetto e la sua totale ammirazione per la pienezza della Scrittura aspramente disapprovando coloro che ardiscono sovrapporsi al testo o deformarlo con interpretazioni personali e arbitrarie che non scaturiscono per via diretta dai germi depositati negli stessi libri sacri; è così che alcuni, egli afferma "vogliono essere più saggi degli oracoli dello Spirito Santo e sotto il calore dell'interpretazione, introdurre nel testo dei pensieri personali" ("Hexaem." IX, 80E): occorre invece "prendere gli oracoli tali quali essi sono stati scritti" ("Hexaem." IX, 80E)»<sup>79</sup>.*

## Conclusione

Si può trovare una conclusione citando Gribomont:

*«Le don essentiel d'Origène à Basile, ce fut sans doute la conviction que la pureté du cœur mène à une gnose chrétienne, spirituelle, où l'Écriture révèle son sens plénier, où le meilleur de la philosophie trouve place et se transfigure. Cette conviction a mûri dans l'expérience monastique, puis épiscopale, resserrant le contact avec la foi des simples. Les degrés de la connaissance religieuse deviennent distinction entre 'kerygme' et 'dogme'...»<sup>80</sup>.*

<sup>75</sup> Cf. Gen 4, 24; Basilius Magnus Cæsariensis, Reg. brev. 47, in PG 1113-1116.

<sup>76</sup> Mt 18, 21s.

<sup>77</sup> Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, Homélie II, 9-10. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Smets et M. Van Esbroeck, in SC 160, Paris 1970, pp. 248-256.

<sup>78</sup> A. Quacquarelli, *op. cit.*, p. 108-109.

<sup>79</sup> P. Scazzoso, *op. cit.*, p. 222.

<sup>80</sup> J. Gribomont, *op. cit.*, p. 239.

Come abbiamo visto, Basilio Magno è uno degli eredi più discreti di Origene mantenendone le intuizioni fondamentali. Grazie a lui altri Padri, tra i quali i due Gregori, Didimo, Evagrio, hanno potuto nutrirsi a Origene in tutta sicurezza e in questo modo l'opera audace dell'apologeta, del catechista e dell'esegeta di Alessandria nella Chiesa «*s'iscrive in una tradizione che coinvolge noi stessi*»<sup>81</sup>.

San Basilio secondo il padre Špidlík: «*Mette in risalto, contro ogni esegesi forzata e artificiosa la semplicità, la comprensibilità delle parole ispirate che sono rivolte a tutti*»<sup>82</sup>. Nella sua esegesi

«*la luce dello Spirito Santo si effonde dallo stesso tessuto letterale dei "verba Dei"; è proprio anzi, il senso spirituale, rettamente percepito e senza fraintendimenti di testo che egli propone e che è l'antitesi della interpretazione letterale giudaica*»<sup>83</sup>.

Basilio nelle sue Regole fa un tale spazio alla Bibbia che si può trovare nelle citazioni scritturistiche un ultimo criterio d'autenticità indipendente dai precedenti. La Bibbia è per Basilio una storia con personaggi reali ben individualizzati che non si confondono uno con l'altro. Così, quando dà un lemma d'introduzione, cosa che avviene quasi sempre nelle sue «*Opere ascetiche*», non manca mai di indicare l'autore umano del «*logion*» precisando spesso con una parola la sua intenzione nelle circostanze concrete<sup>84</sup>.

Il vescovo cappadoce con l'interpretazione scritturistica attuata nei suoi scritti esorta il monaco a passare da un'esegesi di «*lectio*» a un'esegesi di «*vita*»<sup>85</sup> per giungere a quel nucleo della sua vocazione che è espresso già nella radice del termine stesso: monaco viene dal greco «*μωνας*» che significa uno, e vuole indicare quell'unità tra vita esteriore e interiore, tra corpo e spirito, tra storia e lettera che il monaco deve incarnare. Egli è sempre in tensione verso quell'ideale di conoscenza di se stesso che per i Padri della Chiesa significa conoscere Dio nella sua migliore immagine, cioè nell'anima umana, e raggiungere come Mosé il «*luogo di Dio*» (Es 19, 9ss), il Sinai spirituale, che è il cuore umano - quel Regno di Dio che è già dentro di lui<sup>86</sup>. Il frutto di questa tensione, eminentemente monastica ma non solo, è l'armonia di tutto l'essere che contribuisce a portare la salvezza al mondo come consigliava san Serafino di Sarov, il grande mistico russo, ai suoi figli spirituali di cercare la pace dell'anima e una moltitudine intorno a loro si sarebbe salvata. È in fondo sempre lo stesso messaggio e che san Basilio forse esprimerebbe con le parole di Gesù: «*Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste altre cose vi saranno date in sovrappiù*»<sup>87</sup>.

<sup>81</sup> H. De Lubac, *op. cit.*, p. 21.

<sup>82</sup> T. Špidlík, *La sophiologie de saint Basile*, Roma 1961, p. 171.

<sup>83</sup> P. Scazzoso, *op. cit.*, p. 223.

<sup>84</sup> Cf. J. Gribomont, *op. cit.*, p. 384.

<sup>85</sup> Cf. T. Špidlík - G. I. Gargano, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, in *Storia della Spiritualità*, vol. 3/a, Roma 1983, p. 160.

<sup>86</sup> Cf. Lc 17, 21.

<sup>87</sup> (Mt 6, 33); vedi Basilius Magnus Cæsariensis, *Reg. brev.* 207 in PG 1220 e 272 in PG 1269-1272.

## BIBLIOGRAFIA

1. Altaner B. - Stuiber A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg 1978.
2. Amand D., *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949.
3. Amand de mendieta E., *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949.
4. Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, Homélie II, 9-10, Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Smets et M. Van Esbroeck, in SC 160, Paris 1970.
5. Basilio Di Caesarea, *Le regole*, Magnano 1993.
6. Basilio Di Caesarea, *Opere ascetiche*, Torino 1980.
7. Basilus Magnus Caesariensis, *Regulae fusius tractatae*, in PG 889-1052, a cura di J. P. Migne, Tomus XXXI, Parisiis 1885.
8. Idem, *Regulae brevius tractatae*, in PG 1080-1305, a cura di J.P. Migne, Tomus XXXI, Parisiis 1885.
9. Di Nola G., *Monumenta Eucharistica*, vol. I, Roma 1994.
10. Girardi M., *Appunti per una definizione dell'esegesi allegorica di Basilio di Cesarea: le Omelie sui salmi*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 2 (1993) 495-529.
11. Idem, *Erotapokriseis neotestamentarie negli Ascetica di Basilio di Cesarea. Evangelismo e paolinismo nel monachesimo delle origini*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 2 (1994) 461-490.
12. Gribomont, J., *Saint Basile, Évangile et Église*, vol. I-II, Bellefontaine 1984.
13. Idem, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953.
14. Paczkowski M. C., Gv 1, 1-18 nell'esegesi di san Basilio Magno (Pars dissertationis ad lauream), Romae 1994.
15. Perrone L., *Le Quaestiones evangelicae di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 2 (1990) 417-435.
16. Quacquarelli A., *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995.
17. Quasten J., *Patrologia*, vol. II, Casale Monferrato 1980.
18. Scazzoso P., *San Basilio e la Sacra Scrittura*, *Aevum* 47 (1973) 210-224.
19. Simonetti M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
20. Idem, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981.
21. Idem, *Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra il IV e V secolo*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 1, 1984-85, 15-19.
22. Špidlík T., *La sophiologie de saint Basile*, Roma 1961.
23. Špidlík T. - Gargano G. I., *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, in *Storia della Spiritualità*, vol. 3/a, Roma 1983.

## METODA EXEGETICĂ FOLOSITĂ DE GRIGORE DE NISSA ÎN "OMELIILE CÂNTĂRII CÂNTĂRILOR"

WILLIAM BLEIZIFFER

"Io dormo, ma il mio cuore veglia. Un rumore! È il mio diletto che bussa: <Aprimi sorella mia, mia amica, mia colomba, perfetta mia; perché il mio capo à bagnato di rugiada, i miei riccioli di gocce notturne.>" (CC. 5, 2).

**RIASUNTO.** *Il metodo esegetico usato da Gregorio di Nissa nelle Omelie al Cantico dei Cantici.* L'amore perfetto di Dio si manifesta pienamente nella sua sposa raffigurata dall'intero genere umano, e il Cantico dei Cantici ci presenta un susseguirsi di poemi d'amore reciproco fra l'amato e l'amata. Le interpretazioni del libro sono divergenti e toccano vari aspetti interpretativi. Comparsa relativamente tardi rispetto alle altre scuole interpretative, l'interpretazione allegorica vede nello sposo e nella sposa non tanto due personaggi coinvolti in una relazione d'amore, quanto lo stesso Jahve, sposo di Israele, che cerca di ritrovare la conversione della sua sposa, il popolo. Nonostante le giustificazioni esegetiche che si portano a favore dell'interpretazione allegorica, accumulando sempre più parallelismi con altri passi della Bibbia, questa interpretazione sembra oggi forzata e artificiale.

Tornando però alle origini della Chiesa, dobbiamo dire che non pochi sono stati gli autori che hanno preferito – ed a buon ragione – l'interpretazione allegorica a quella letterale. Così, anche il nostro autore, che nelle *Omelie al Cantico dei Cantici*, associandosi ad altri grandi commentatori biblici esalta l'amore puro fra l'anima=sposa e Dio=sposo. Il presente articolo, desidera mettere in evidenza il metodo usato da Gregorio di Nissa nel commentare il Cantico dei Cantici. Lo studio non è esaustivo, ma prende di mira soltanto alcuni aspetti interpretativi. Anche il brano preso in considerazione è abbastanza breve: infatti, abbiamo considerato soltanto l'Omelia IV, dalla quale abbiamo tentato di mettere in risalto la caratteristica peculiare dell'esegesi gregoriana.

A causa del profondo carattere letterario che emerge dalle sue opere, Gregorio di Nissa, si è giustamente guadagnato un posto privilegiato nella letteratura patristica. Usando tutte le conoscenze dell'epoca, il suo commentario riesce a mettere in risalto alcuni aspetti, che fino a lui erano trascurati. I principi dell'akoloutia e dell'epektasi sono ben messi in evidenza, e conferiscono al commento una chiave d'interpretazione che riesce a giustificare il proprio metodo.

### **Cuvânt introductiv la Cântarea Cântărilor**

Parte a Canonului Sfintei Scripturi, Cântarea Cântărilor își găsește locul în interiorul Vechiului Testament. Semnificația cărții este foarte densă și în același timp plină de mister: Dumnezeu este iubitul fidel al miresei sale infidele dar însetată de sărutul său.

Cântarea Cântărilor îi dezvăluie lui Israel misterul iubirii: iubirea perfectă a lui Dumnezeu se manifestă pe deplin în mireasa sa încarnată în omenire, adică poporul lui Israel. În autorul pe care îl tratăm interpretarea exegetică a Cântării Cântărilor nu este departe de interpretarea generală făcută cărții: deja înaintea lui, Ipolit (el având de fapt cel mai vechi comentariu asupra cărții) folosește o metodă *tipologică*. Mirele este Cristos iar mireasa este Biserica. Origen folosește o metodă de interpretare *ecleziologică*, ulterior îmbogățită de o interpretare *antropologică* unde sufletul este văzut ca ceva împins spre unirea cu Dumnezeu prin biserică.

Grigore de Nissa, înalță exegeza origeniană până la contemplația perfectă, unde sufletul este chemat să se rupă de treburile lumesti, efemere și trecătoare, pentru a se înălța până la patul nupțial de unire cu Dumnezeu.

Alte interpretări exegetice sunt date în funcție de nivelul de pregătire a celui care încearcă o astfel de exegeză (depinde mult și ambientul de proveniență sau școala la care a aderat<sup>1</sup>): amprenta autorului se face simțită în mod particular pentru fiecare autor în parte. Pentru Nilo din Ancira, reflexia capătă mai ales o valență ascetico-morală, foarte adaptată educației monahilor care aspiră la sfințenie, dar care în același timp trebuie să păstreze un echilibru între viața activă și cea contemplativă. În general Sfinții Părinți dau Cântării Cântărilor o interpretare alegorică. Dar nu lipsesc nici excepțiile: literalismul Școlii exegetice din Antiohia a avut o cu totul altă viziune în ceea ce privește interpretarea textului sacru. Teodor de Mopsuestia spre exemplu, cu interpretarea lui naturalistă a ajuns să fie condamnat de către Conciliul ecumenic II din Constantinopol (553).<sup>2</sup>

### **"Omeliile Cântării Cântărilor" în operele lui Grigore de Nissa**

Comentariul lui Origen asupra Cântării Cântărilor este considerat ca fiind normativ pentru toți comentatorii succesivi. Sf. Grigore se detașează însă de predecesorul său, și dă propriilor omilii o interpretare personală prin introducerea unor noi motive spirituale care-i caracterizează în mod particular opera. Din punct de vedere cronologic, "Omeliile asupra Cântării Cântărilor" sunt o operă târzie, iar acest aspect conferă operei o valoare sporită față de operele precedente. Alături de "Viața lui Moise", Omeliile sunt considerate ultimele opere ale Nisenului, și au o valoare literară superioară dată fiind și maturitatea pe care autorul a ajuns-o spre sfârșitul vieții. Astfel, Omeliile conțin toate elementele fundamentale ale teologiei caracteristice autorului nostru.

---

<sup>1</sup> Este vorba despre cele două mari școli exegetice: Alexandria cu o interpretare alegorică, și Antiohia cu o interpretare textuală. În ceea ce ne privește, trebuie să spunem chiar de la început că autorul nostru se încadrează pe deplin în cea dintâi școală.

<sup>2</sup> Cfr., *Concilio Constantinopolitano 553*, în *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, 1991<sup>4</sup>, pp. 105-122. În urma acestei interpretări, Teodor considera Cântarea Cântărilor ca o carte ne-canonice.

Omeliile ne dezvăluie teologia mistică a Sf. Grigore. Opera este strâns legată de o lucrare anterioară: Omeliile asupra Eclesiastului prevestesc ultima și cea mai matură producție literară a Sf. Grigore. Cum a făcut și Origene înaintea lui, Sf. Grigore asociază Cântarea Cântărilor cu o scară ce descoperă înțelepciunea la un nivel mereu mai înalt. Această scară conține practic cărțile din literatura sapiențială și sunt aranjate în acest fel: Pildele lui Solomon care manifestă înțelepciunea umană, urmată de Eclesiast cu omul care consideră lucrurile terestre ca fiind efemere și deșarte, și în sfârșit Cântarea Cântărilor care nu este altceva decât culmea acestei scări, unde sufletul eliberat de lucrurile lumești în urma obositorului drum parcurs până aici, încearcă să se unească în mod mistic cu Dumnezeu.

### Filosofie și exegeză

Filosofia are un rol important în interiorul teologiei, și cum vom vedea în cele ce urmează, exegeza Nisenului nu este chiar deloc diferită de concepția lui teologică. Exegeza și teologia Sf. Grigore se împletesc într-o manieră admirabilă. Din acest motiv consider utilă o scurtă trecere în revistă nu a formației sale filosofice, dar cel puțin a elementelor marcante care au influențat viața și concepția teologică a acestui Sfânt părinte.

Dintre Capadocieni, Sf. Grigore de Nissa este cel care se folosește cel mai mult de filosofie pentru a face teologie. Chiar dacă nu s-a bucurat de formația filosofică a marilor centre din timpul său, acest lucru nu l-a împiedicat să achiziționeze o formație solidă care i-a fost împărtășită pe de o parte de fratele lui Vasile, iar pe de altă parte a fost asimilată prin studiu personal. Printre alții îi citește și pe Plotin (pentru Metafizică) și pe Porfir (pentru Logică). Cu o bună formație (și) filosofică, o consideră pe aceasta, și mai ales pe cea creștină, un instrument și un mijloc de a face o bună teologie.

În viziunea sa, omul este "plăsmuit" ultimul în marele proces al creației, și face o reconciliere între ideea materialistică a creației conformă Bibliei, și ideea dualistică a distincției radicale dintre materie și spirit. Astfel, conform concepției lui, Dumnezeu a realizat un amestec și între inteligibil și sensibil: omul aparține astfel Cosmosului cu trupul, dar cu spiritul (*nous*) aparține naturii îngerești.<sup>3</sup>

### Teologie și exegeză

Este un lucru cert faptul că modul de a face teologie a Sf. Grigore a influențat și asupra modului său de interpretare a Scripturii. Teologia sa simte o puternică influență simbolică, influență ce se va manifesta și în exegeză. Să vedem câteva puncte: *hainele de piele*: sunt văzute ca ceva străin omului, dar totuși ca ceva uman, care îmbracă omul după ce acesta a nesocotit porunca dumnezeiască și a păcătuit. Hainele de piele nu reprezintă deci ceva constituiv, natural omului, ci au fost adăugate acestuia după alungarea din Paradis. Omul optează astfel pentru lumea sensibilă față de care se va găsi mereu în conflict pentru că aceasta îl

---

<sup>3</sup> Vom vedea mai în față cum binomul corp = haină de piele / *nous* = suflet, se găsesc în conflict datorită faptului că fiecare dintre acestea își caută propria "realizare", și care este influența pe care această tensiune a avut-o în exegeza Sf. Grigore.

împiedică să ajungă la starea inițială de apropiere față de Dumnezeu. Aceste haine, îmbracă deci sufletul creat de către Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa. Din această cauză viața creștinului, este o luptă continuă împotriva hainelor de piele, (care reprezintă propria natură păcătoasă,) o luptă care să-i permită abandonarea acestora pentru a reveni la "imaginea inițială" de puritate și de apropiere de Dumnezeu. Procesul de reînnoire la această imagine va fi posibil de realizat doar prin asceză și purificare.

*Epectasi* (ἐπεκτασι)<sup>4</sup> Este un motiv preluat din teologia Sf. Pavel. Conform scrisorii adresate Filipenilor<sup>5</sup>, sufletul nu se mulțumește niciodată de gradul de unire care se realizează cu Dumnezeu, și din acest motiv ea tinde neîncetat la o îmbunătățire a acestui raport. Experiența mistică implică realizarea unui contact între suflet și Dumnezeu, chiar dacă acest proces se realizează într-un ritm foarte lent dată fiind diferența imensă dintre Creator și lucrul creat. Nivelul ajuns nu este niciodată mulțumitor, iar epectasi antrenează sufletul într-un nou și repetat efort. În această "creștere continuă" sufletul tinde la realizarea unui raport cât mai strâns cu modelul și arhetipul ei, iar dorința de "unire" cu acesta nu este niciodată satisfăcută: acesta este motivul pentru care sufletul mereu doritor de mai bine, este mereu orientat spre lucrurile care-i stau înaintea.

Aceste două exemple, ne oferă un ajutor în observarea și analiza Omeliilor. Nisenul, urmează și aici aceiași cale: fenomenul de epectasi se întâlnește în toate cele 15 omelii, iar Sf. Grigore nu încetează niciodată să pună evidență experiența mereu nouă pe care sufletul o trăiește în parcurgerea acelei căi care îl poartă la arhetipul său. Experiența mistică este indescritibilă, și orice experiență – la început mai puțin dezvoltată, și apoi tot mai bogată – poartă mireasă la o graduală ascensiune spre Mirele ei. Este o creștere continuă și în sens unic. În ceea ce privește desfășurarea generală a Omeliilor, se poate observa că acestea sunt construite pe același principiu, atât la nivel sincron, unitar, cât și la nivel diacronic, unde fiecare Omelie poate fi considerată ca parte de sine stătătoare.

Fiecare Omelie începe cu o aluzie la omelia precedentă. Experiența sufletului este succesivă, și după fiecare contact sau experiență – chiar și parțială – cu Mirele aprofundează tot mai mult raportul spiritual pe care îl are cu acesta. Experiența mistică este o continuă ascensiunea sufletului spre Dumnezeu, și constituie practic culmea purificării și a ascezei. Acest proces rezultă clar din Omeliile Cântării Cântărilor.

Sub un profil exegetic și mai strict se pot distinge în omeliile Nisenului două tipuri diverse de interpretare:

a). tropologic – psihologic, unde mireasa este identificată cu sufletul, o metodă urmată mai ales în primele Omelii.

<sup>4</sup> Termenul se traduce cu *extindere, prelungire* și reprezintă absența inactivității în asceza sufletului spre Dumnezeu. Pentru clarificări să se vadă Tomáš Špidlík, *La spiritualità dell' Oriente Cristiano*, Roma 1995, pp. 65-66.

<sup>5</sup> *Fil.* 3: 13-14: Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând către cel dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, într-u Isus Cristos.

b). alegoric – eclesiologic, care identifică mireasa cu Biserica, metodă ce se observă cu mai mare claritate începând cu a opta Omelie, și care se continuă până la sfârșitul Omeliilor.

Astfel, Sf. Grigore depășește echilibrul dintre cele două interpretări pe care Origene le face în opera sa, și acordă o mai mare importanță interpretării psihologice și temeii unirii mistice dintre suflet = mireasă, și Cristos = Mire. Care este metoda exegetică folosită de Sf. Grigore.

Într-unul dintre studiile actuale referitoare la metoda exegetică folosită de Sf. Grigore, se insistă asupra faptului că în conformitate cu autorul nostru, întreaga Scriptură este inspirată de Spiritul Sfânt, care-și distribuie darurile carismatice fiecărui hagiograf în parte. Același Spirit Sfânt este și cel care oferă principiile de interpretare pentru a putea înțelege mai bine conținutul și semnificația textului. O interpretare strict literară este eronată pentru că nu este în măsură să distingă semnificația unui anumit pasaj biblic, și cu atât mai puțin să-l clarifice sau să-l explice. "Obscuritatea" textelor necesită o căutare mai profundă asupra semnificației acestora; și pentru a înțelege adevărata semnificație, trebuie ca litera (*gramata* sau *lexis*) să fie depășită, pentru a păși dincolo de aceasta, în căutarea unei semnificații mai valide și mai solide.

Nisenul este orientat spre descoperirea unei semnificații care depășește "litera". El însuși stabilește criteriile după care se orientează exegeza sa; Sf. Grigore ne amintește trei momente exegetice, iar suma acestora pun în lumină un dublu aspect exegetic:

- a. un prim aspect, pozitiv, care duce la o interpretare posibilă și autentică, și,
- b. un al doilea aspect, negativ, care încearcă să pună în gardă în fața unei interpretări în mod decis eronată.

Cele trei criterii ermeneutice amintite de Nisen sunt:

- a. comparația textului care va fi interpretat cu textele care îl preced și care îi urmează († βεκο, ππυθα);
- b. comparație cu interpretarea tradițională oferită de Sfinții Părinți;
- c. comparație cu Cuvântul lui Dumnezeu.

Exegeza nisenă nu este pur și simplu o comparație, ci este în același timp și o interpretare care e făcută posibilă tocmai datorită existenței Spiritului Sfânt. Contribuția Sf. Grigore în acest câmp este cea de a aminti celor trei principii deja amintite, un al patrulea care este considerat și decisiv: "inspirația Spiritului Sfânt"<sup>6</sup>

### **Figura miresei și a Mirelui în Omelia IV**

În cea de-a patra Omelie Sf. Grigore comentează pasajul 1.15 – 2.7. Cum am mai amintit, fiecare nouă omelie face o aluzie la cea precedentă, iar cea de-a patra omelie reia câteva dintre motivele celei de-a doua și a treia omelie. Frumusețea sufletului rezultă din aceea că el este adus la "starea originală", la condiția lui imaculată prin același procedeu ca al purificării aurului: așa cum aurul este în repetate rânduri purificat în foc până când aspectul lui pune în evidență

<sup>6</sup> Cfr. Van Parys M., *Exégèse et théologie trinitaire*, Prov. 8,22 chez les Pères Cappadociens, în *Irenikon*, 43, 1970, pp. 362-379.



puritatea și calitatea acestuia, tot așa și sufletul își recuperează frumusețea prin simpla prezență în apropierea izvorului de frumos, și în continua apropiere de adevăratul izvor al frumuseții de care s-a îndepărtat.

În omelie exegetul își dezvoltă viziunea asupra căii parcurse de mireasă în vederea unirii cu Mirele ei. Dacă în omeliile anterioare mireasa era asemuită unei iepușe<sup>7</sup> acum ea este chemată "frumoasa" și "prietena mea". Această transformare este rezultatul apropierii de arhetip: iată și motivația exclamării Mirelui "Cât de frumoasă ești tu, draga mea, cât de frumoasă ești" (CC. 4, 1). Nisenul dă diverse interpretări locului de întâlnire dintre cei doi iubiți: casa de ospăț. Materialele scumpe și rare ale casei unde vor locui sunt multitudinea de virtuți care înfrumusețează natura umană și atitudinea sufletului. În același context este introdus și crinul care – datorită purității sale – este asemuit miresei. Exemplele oferite de Nisen sunt tot mai clare: narcisul din câmpie devine crinul vâlcetelor, iar draga, frumoasa, mireasa, devine în final soră. Procesul teologic, ca de altfel și cel hermeneutic, este foarte clar: unirea celor doi miri (teologia) se realizează prin noi și noi calități atribuite miresei=sufletului.

Ca toate celelalte omelii de altfel, și a patra Omelie este plină de imagini alegorice atribuite atât miresei cât și mirelui: ochii miresei, ca de porumbiță; patul nupțial – amestecul naturii umane cu ființa divină; apariția umbroasă a Mirelui – întruparea acestuia într-un corp muritor; spinii care înconjoară crinul – ispitele care chinuie sufletul și stau împotriva acesteia, sau amintirile vechii case părintești; fetele și concubinele – puterile dușmane vieții omenești; copacii printre care se înalță mărul – viața plină de desfrâu a oamenilor și locul unde se nasc fiare ucigașe; parfumul – virtuțile; puterea și tăria grădinii – condiția angelică a vieții după înviere; rana cauzată de iubire – poarta prin care viața este lăsată să pătrundă în noi.

### **Alegoria bărnelor și a mărului în Omelia IV**

Bărnela sunt un element constitutiv în construcția unei case, și au un rol important în soliditatea și trăinicia acesteia. Dumnezeu este constructorul care folosește materiale solide ce dau consistență și durabilitate construcției. Cedrul și chiparosul sunt lemne care nu putrezesc, nu sunt atacate de carii și nu se uzează din cauza mușcăiului. Contactul sufletului cu Dumnezeu trebuie să fie solid, casa de întâlnire dintre Dumnezeu și suflet trebuie să fie un loc sigur.

Recurgerea la exemple biblice este substanțială, iar Nisenul se folosește de acest procedeu pentru a sublinia și mai mult un aspect care îl interesează. Referința la textul biblic din Mt. 7, 25 (casa construită pe piatră și nu pe nisip) pune mult mai mult în evidență înțelepciunea omului care prevede sosirea ploilor și a vânturilor (ispitele) și are grijă cum își construiește casa: nu este necesară doar o fundație temeinică, ci, conform autorului nostru, este imperioasă și robustețea

---

<sup>7</sup> Versiunea italiană a Cântării Cântărilor conform Bibbia di Gerusalemme folosește un substantiv feminin care poate fi tradus cu iapă = cavalla, însă textul biblic românesc folosește în traducere un substantiv masculin : *Ca un telegar înhămat la carul lui Faraon te aseamăn eu ...* (CC. 1,8).

bânelor care "ar putea fi virtuțile ce nu se lasă părunse de curente ispitelor, pentru că sunt dure și nu cedează, și păstrează în fața ispitelor rezistența la viciu".<sup>8</sup>

Construcția nu are numai un aspect stabil și de soliditate, ci și de frumusețe. Mireasa privește bânele și vede ornamentele formate de chiparos, care prin natura sa are un parfum plăcut și este în același timp rezistent în fața intemperțiilor. Aspectul practic și ornamental se completează reciproc – solidității bânelor li se adaugă și frumusețea ornamentelor plafonului – dând vieții o nouă semnificație: să placi în fața lui Dumnezeu prin opere și fapte bune îndreptate nu numai spre El ci și spre aproapele. Acesta trebuie să fie prima preocupare a sufletului.<sup>9</sup>

*Mărul* Cristos este plantat printre copaci (viața plină de luxurie a diverselor tipuri de pasiuni). Cristos devine astfel asemănător nouă mai puțin păcatul (cfr. Evr. 4, 15). Fructul acestuia este plăcut sufletului, și în comparație cu crinul care se înfrumusețează doar pe sine, mărul dincolo de a fi frumos la culoare și aspect, are în plus nu numai un bun miros dar și un gust bun: "...grația mărului se împarte armonios față de cele trei senzații deoarece bucură ochiul cu splendoarea formei sale, îndulcește mirosul pentru că împrăștie un parfum bun, și datorită faptului că este hrănitor îndulcește organele senzoriale ale gustului".<sup>10</sup>

Cristos s-a făcut izvor de har, lumină, parfum și viață este pentru cei care se împărtășesc din fructul Lui. Diferența dintre suflet – crin și Cristos – mărul care și hrănește este clară; din acest motiv sufletul își privește Mirele cu dorință de posesie. A mânca din măr înseamnă a avea acces la cunoaștere, așa cum mărul Paradisului a dat protopărinților noștri cunoașterea binelui și a răului. Acel măr a adus un blestem, dar acest nou măr aduce cu sine binecuvântări pentru cel care ascultă cuvântul și îl pune în practică. Iată deci câteva dintre avantajele pe care noul măr le prezintă:

- umbra mărului protejează de arșița ispitelor.
- mărul îndulcește simțurile sufletului. După ce gustă din el, dorința și apetitul cresc pentru cel care știe să profite de "gustul" lui.
- ochiul se bucură de aspectul lui strălucitor iar nările îi inspiră parfumul virtuților.
- merele sunt sprijin pentru rana iubirii pe care Mirele o cauzează miresei;
- puterea merelor constituie pentru suflet, casă, "frumusețe", "hrană", "scaun de odihnă", "coloană ce susține", "acoperiș ce protejează".

Merele reprezintă pentru casă și un motiv de ornament. Aceste sunt așezate pe înălțimile casei pentru că virtuțile poartă spre înalt. Oferind această interpretare, face aluzie și la metoda sa interpretativă: "De aceea, cu frumusețea unor astfel de mere mireasa dorește să-i fie ornamentat tavanul casei. De fapt, nu mi se pare că scopul fundamental al acestui text este acela de a face să se vadă pe tavan spectacolul splendid creat de o înșiruire de mere. Cum ar putea aceste mere să constituie o conducere spre virtuți, dacă în textul pe care până acum l-am expus nu s-ar găsi o semnificație spirituală care să vină în avantajul nostru?"<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Gregorio di Nissa, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di Claudio Moreschini, Roma 1988, p. 108.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 118-119.

### **Prologul Omeliilor Cântării Cântărilor, și justificarea metodei exegetice folosite de Grigore de Nissa**

La începutul acestui material am amintit că Omeliile Cântării Cântărilor, este una dintre ultimele, dacă nu chiar ultima dintre operele episcopului de Nissa. Acest lucru face posibilă din partea autorului prezentarea unei opere care reflectă pe deplin formarea teologică și metoda exegetică a acestuia.

În prologul Omeliilor, prolog adresat Olimpiei, Sf. Grigore își susține "apologia" care nu reprezintă numai un simplu răspuns la acușările provocatoare, ci este în același timp și o expunere rezumativă, clară și precisă a tezelor contestate. Din acest motiv, stilul Prologului este divers de cel al Omeliilor. Sf. Grigore se opune în mod decisiv împotriva acelor căroră "... li se pare potrivit să urmeze întru totul litera Sfintei Scripturi, și care nu acceptă că datorită simbolurilor și semnelor ascunse aceasta a spus ceva care să folosească edificării noastre..."<sup>12</sup>

Formarea teologică a Nisenului este alexandrină iar acest fapt ne lasă să înțelegem din care motiv metoda sa exegetică este astfel. Numeroasele referințe la textele Sfântului Pavel, îi oferă sf. Grigore posibilitatea de a da și multe explicații referitoare la metoda sa. Referindu-se la textul din scrisoarea către Galateni 4. 20-31 (cei doi fii ai lui Avram care prefigurează Legea Veche și cea Nouă), spune că "... Apostolul numește "alegorie" interpretarea spirituală a acestora. Ba mai mult, prezentând unele fapte istorice, spune că aceste lucruri li se petreceau în figură, dar că au fost scrise pentru instruirea noastră. Și încă o dată, când spune că "nu trebuie să pui botniță bouului care seceră" adaugă că toate acestea au fost scrise fără nici un dubiu pentru noi, pentru că pe Dumnezeu nu-l interesează chiar deloc despre noi".<sup>13</sup>

Autorul nostru pleacă de la exemplele tradiționale de interpretare tipologică pentru a generaliza această metodă la nivelul întregii Scripturi. Pentru el, nu numai Noul, ci și Vechiul Testament trebuie să aibe același tip de interpretare; însuși Logos-ul este cel care devine motiv de interpretare pentru întreaga scriptură: Cristos îi atenționează pe proprii discipoli să se ferească de aluatul fariseilor, și să nu mănânce din "mâncarea" pe care nu o cunosc. Cristos este modelul conform căruia exegetul trebuie să interpreteze textul sacru. În favoarea acestei teorii, Sf. Grigore pune în evidență câteva dintre expresiile utilizate de Cristos de-a lungul ministerului său: piatra unghiulară, templul – corpul care va fi reconstruit după trei zile, pâinea ce coboară din cer, calea, ușa, etc. "Toate aceste lucruri, și altele de același tip, ne cer să examinăm cu atenție cuvintele divine, să fim atenți la lecturare, și să căutăm în orice chip dacă vom reuși să găsim o interpretare mai înălțătoare decât cea pe care o sugerează semnificația imediată, și aceasta pentru a ne conduce intelectul spre realități mai divine și nu corporale".<sup>14</sup> Nisenul, încearcă să dea legii o semnificație care să fie demnă de măreția legislatorului.

În același timp, în opoziție cu această interpretare "necorporală", avem interpretarea literară care este comparată cu "pâinea nedospită", "spice nesecerate", "grâu nemăcinat", și care nu reușește să pătrundă textul pentru a

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 32-33.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 35.

extrage din acesta adevărata sa valoare internă. Cuvântul este lipsit de valoare dacă nu i se atribuie adevărata semnificație: acesta are o valoare mântuitoare deoarece este un cuvânt inspirat, dar riscă să rămână fără viață dacă nu reușim să pătrundem dincolo de forma fizică a acestuia, pentru a-i îndepărta vălul. Nisenul sublinează că "... în toate aceste diferite moduri și diferite nume ale interpretării spirituale conformă intelectului, El (adică Cristos) ne arată un singur tip de învățatură dacă vrem să trăim conform virtuților, adică aceea că în nici un caz nu trebuie să ne ținem prinși de literă, pentru că în multe cazuri explicația semnificației literare ne lezează; trebuie în schimb să trecem la interpretarea spirituală, care fugă de materie și este conformă intelectului..."<sup>15</sup>

### **Concluzie**

În concluzie putem spune că în interpretarea exegetică utilizată în Omelii, Sf. Grigore pleacă de la vizibil pentru a ajunge la vizibil, și acest procedeu se realizează printr-o mișcare ascensională care are ca scop atingerea unui punct tot mai elevat. Procedeu epectasi la nivel spiritual, de apropiere a sufletul de Dumnezeu, este utilizat prin analogie și în exegeză: fiecare omelie o depășește pe precedentă în atribuirea unor calități tot mai înalte miresei pentru a-i permite acesteia contactul cu Mirele. Unirea dintre Dumnezeu și suflet se realizează conform Nisenului sub forma unei căsătorii. În timp ce Origene în comentariul său asupra Cântării Cântărilor preferă să asemene mireasa cu Biserica, Sf. Grigore, în mod divers îi atribuie sufletul. În acest context matrimonial, sufletul crește în perfecțiune, pentru a ajunge la acea perfecțiune a contemplării și unirii cu Dumnezeu.

Nisenul revendică o lectură "pneumatologică" a Scripturii, care vine să se opună unei lecturi "carnale". În redactarea textului sacru, Spiritul Sfânt este cel care-l inspiră pe hagiograf, și același Spirit Sfânt este cel care luminează intelectul cititorului în pătrunderea adevăratului mesaj. La nivel general, opera Nisenului prezintă o coerență internă puternică, lucru care-i este permis mai ales datorită mării atenții pe care Sf. Grigore o acordă principiului *ακο,λουθα* Scriptura este interpretată cu Scriptura, și nici un pasaj biblic nu este interpretat izolat.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 33.

**BIBLIOGRAFIE**

1. AA.VV., Dizionario Patristico e di antichità cristiana, Casale Monferrato, 1993.
2. AA.VV., L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Città del Vaticano, 1993.
3. A. Fyrigos, Filosofia patristica e Bizantina, P.U.G., Roma, 1995.
4. Biblia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București. 1988.
5. G. Alberigo – G. Dossetti – P.P. Ioannou – C. Leonardi – P. Prodi, consultanță H. Jedin (sub îngrijire), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ediție bilingvă, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991.
6. Gregorio di Nissa, *Omeliile asupra Canticii de Cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di Claudio Moreschini, Roma, 1988.
7. G.-I. Gargano, La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici, Roma, 1981.
8. J. Quasten, Patrologia Vol II, Casale, 1980.
9. T. Špidlik, La spiritualità dell'Oriente Cristiano, PIO, Roma, 1995.
10. M. van Parys, *Exégèse et théologie trinitaire, Prov. 8,22 chez les Pères Cappadociens*, în *Irenikon*, 43 (1970).

## TERMENUL ECLEZIASTIC DE "BISERICĂ *SUI IURIS*"

WILLIAM BLEIZIFFER

**RIASUNTO. Il concetto ecclesiasico di Chiesa sui iuris.** L'articolo vuole chiarire alcuni punti ecclesiologici sul concetto di Chiesa *sui iuris*, e cerca nello stesso tempo di mettere in risalto il carattere, il ruolo e l'importanza di una tale Chiesa all'interno della Chiesa Universale, ma anche della stessa Chiesa Cattolica. L'importanza di queste Chiese, può essere valutata ed apprezzata soltanto nella misura in cui si conoscono i principi generali che le definiscono: dignità, autonomia, rito, propria gerarchia, etc., ed il nostro materiale desidera fare un po' di luce su questo argomento poco conosciuto. Il Concilio Vaticano II, dedica a queste Chiese un intero documento, rivalutando un aspetto ecclesiologico che per lungo tempo fu trascurato. Il Decreto *Orientalium ecclesiarum* ma anche la Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, si trovano così alle base della prima parte dell'articolo. Si continua con l'enumerare i principi stabiliti da CCEO sulle Chiese *sui iuris*, specialmente i cann. 27 e 28, e dopo una presentazione dell'elenco completo delle Chiese che godono di un tale statuto giuridico, abbiamo concluso con una definizione molto oggettiva e riassuntiva.

Publicat de către Papa Ioan Paul II prin Constituția apostolică *Sacri canones* din 18 octombrie 1990, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*<sup>1</sup> (Codul Canoanelor Biserichilor Orientale), intră în vigoare începând cu data de 1 octombrie 1991. În acest fel, alături de *Codex iuris canonici*,<sup>2</sup> codul canoanelor care se aplică în cadrul Bisericii latine, și constituția apostolică *Pastor Bonus*,<sup>3</sup> referitoare la organizarea internă a Curiei romane, avem un triptic care reprezintă un unic corp de legi pentru întreaga Biserică Catolică.

Pentru prima dată în istoria Bisericii, este publicat deci un Cod care cuprinde legi comune tuturor Biserichilor orientale catolice. Într-adevăr, primul canon al noului Cod<sup>4</sup> stabilește:

---

<sup>1</sup> AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887; Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995.

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici*, publicat la 25 ianuarie 1983, în AAS [1983]; EV 8/637-1089; Traducere în limba română (pro manuscripto) *Codul de drept canonic*, Iași, 1995.

<sup>3</sup> Constituția apostolică *Pastor Bonus*, publicată la 28 iunie 1988, în AAS 80 [1988], 841-912; EV 11/787-1070.

<sup>4</sup> Precedentul Cod era format din cele patru *Motu proprio* publicate până în 1957: *Crebrae allatea sunt* 1949 (AAS 41 [1949], 81-119); *Sollicitudinem nostram* 1950 (AAS 42 [1950], 5-120); *Postquam apostolicis litteris* 1952 (AAS 44 [1952] 65-150); *Cleri sanctitati* 1957 (AAS 49 [1957], 433-600).

*Can. 1 – (cf. 1) Canoanele acestui Cod se referă la toate și numai la Bisericile orientale Catolice, exceptând cazul în care, în ceea ce privește relațiile cu Biserica latină, este stabilit în mod divers altfel.*<sup>5</sup>

Codul se referă deci la toate, și doar la acele Biserici orientale catolice, care sunt în deplină comuniune cu Scaunul Roman. Prezentând un corp de norme comun tuturor acestor Biserici intenția clară a legislatorului este aceea de a pune într-o lumină cât mai favorabilă disciplina canonică a acestor Biserici, propunând canoanele în bogata dimensiune a tradiției milenare ale acestora. Este vorba despre acele *sacri canones*, stabilite de părinții reuniți în al șaptelea Conciliu ecumenic la Niceea, în anul Domnului 787, care au fost emanate de măriții apostoli și de cele șase sfinte și universale sinoade și de concilii care s-au reunit local, precum și de sfinții noștri părinți.<sup>6</sup> Canonul, deși nu folosește termenul de Biserică *sui iuris*, așa cum o face în alte ocazii, se referă desigur la toate acele Biserici care din punct de vedere juridic pot fi definite ca și *sui iuris*.

### **Bisericile orientale în Conciliul Vatican II**

Multitudinea Bisericilor din Orient, poate reprezenta o dificultate chiar și pentru specialiști, așa cum dificultăți în cunoșterea lor totală o reprezintă și comunitățile eclesiastice născute în Occident ca urmare a Reformei. Biserica, corpul lui Cristos, a fost la începuturi una, ca și cum ar fi avut un singur suflet: mărturisirea o singură și o unică credință, dar, relativ timpuriu, creștinii s-au împărțit din motive doctrinale sau disciplinare. Referindu-se la principalele rupturi petrecute în Biserică, decretul conciliar *Unitatis Redintegratio* afirmă: "cele dintâi (rupturi) s-au petrecut în Orient, fie prin contestarea formulelor dogmatice ale Conciliilor din Efes și Calcedon, fie, mai târziu prin ruperea comuniunii bisericești dintre Patriarhatele orientale și Scaunul roman".<sup>7</sup> Eforturile Bisericii occidentale pentru recuperarea unității pierdute au obținut doar succese parțiale. Tentativele de unire în credință și comuniune ierarhică au fost totuși marcate de unele rezultate pozitive, ducând la formarea unor Biserici orientale, care în mod expres sau tacit erau recunoscute ca atare de către suprema autoritate a Bisericii. În acest proces, "liturgia și disciplina lor, uneori, au fost în mod relevant latinizate, conformate adică la ceea ce era considerat în mod general în Occident ca și punct de referință sau normativă după Conciliul din Trento".<sup>8</sup> Acest fenomen de introducere a comunităților orientale în comuniunea catolică este deseori indicată cu termenul *uniatism*.

Este bine știut că din punct de vedere istoric toate Bisericile orientale catolice, care păstrează comuniune cu Scaunul apostolic, provin din acele Biserici orientale care în epoci diverse au rupt comuniunea cu Roma. Unele încercări de unire<sup>9</sup> din mileniul II care au dus la obținerea unor rezultate care pot fi definite

<sup>5</sup> Canoanele sunt preluate din I. Muntean (*pro manuscripto* – traducere provizorie îngrijită de), Codul Canoanelor Bisericilor Orientale, Oradea, 1999.

<sup>6</sup> Cf. Constituția Apostolică *Sacri canones*, în EV. 12, 507.

<sup>7</sup> Conciliul Ecumenic Vatican II, Decret despre ecumenism ("Unitatis redintegratio") UR. 13.

<sup>8</sup> G. Nedungatt, *Presentazione del CCEO*, în EV. 12, p. 891.

<sup>9</sup> Vezi mai ales Conciliul Basilea-Ferrara-Firenze-Roma, în G. Alberigo – G. Dosseti – P.P. Ioannou – C. Leonardi – P. Prodi, consultanță H. Jedin (sub îngrijire), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ediție bilingvă, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991<sup>4</sup>, pp. 453-592. Tentativele de unire s-au îndreptat mai ales spre Armeni (Sesio VIII), Copti (Sesio XI), Siri (Sesio XIII), Caldei și Maroniți (Sesio XIV).

modeste: în timp ce doar o mică parte din aceste Biserici au restabilit unitatea, partea cea mai relevantă din punct de vedere numeric a rămas totuși în afara comuniunii cu Roma. Biserica Catolică, recunoaște însă fără nici o rezervă că aceste Biserici aparțin Bisericii unice a lui Cristos. Formularea pe care Conciliul o prezintă atunci când se referă la natura Bisericii Catolice nu lasă nici o șansă interpretărilor eronate: "Biserica unică a lui Cristos [...] *subzistă* în Biserica Catolică"<sup>10</sup>, nemaifiind pus accentul pe exclusivismul Bisericii Catolice în defavoarea celorlalte Biserici necatolice. Conciliul dorește, deci, ca tot ceea ce face parte din patrimoniul Bisericii Universale, catolică sau nu, să fie păstrat și trăit "într-o mai mare puritate și plinătate", cerând de altfel propriilor fii orientali să conserve acest patrimoniu, și trăind în deplină comuniune cu frații din Occident "declară că tot acest patrimoniu *spiritual și liturgic, disciplinar și teologic*, în diferitele lui tradiții, aparține deplinei catolicități și apostolicități a Bisericii".<sup>11</sup> De altfel, Bisericilor ortodoxe le este recunoscută "facultatea de a se conduce fiecare după disciplina proprie, ca fiind mai adecvată firii credincioșilor și mai aptă să favorizeze binele sufletelor".<sup>12</sup>

Conciliul dedică două documente conciliare Bisericilor orientale: unul tratează o problemă arzătoare pentru epoca pe care o trăim, ecumenismul, în decretul *Unitatis redintegratio*; iar celălalt document se referă la Bisericile orientale catolice cărora le este dedicat decretul *Orientalium ecclesiarum*.

Data fiind importanța și rolul pe care Bisericile orientale catolice îl joacă în realizarea unității, scopul acestui decret este bine pus în relief încă din primele sale cuvinte: "acest Sfânt Conciliu ecumenic, dorește ca ele să înflorească și să-și împlinească misiunea ce le revine, cu o reînnoită vigoare apostolică".<sup>13</sup> Conciliul nu folosește termenul de Biserică *sui iuris*, dar exprimă bine această realitate printr-o serie de alți termeni, care chiar dacă nu reușesc să definească în totalitate realitatea istorică, teologică, culturală, rituală sau spirituală ale acestor Biserici, reprezintă totuși o tentativă de clarificare a situației: "Biserica sfântă și catolică, Trupul mistic al lui Cristos, este alcătuit din credincioși uniți organic în Spiritul Sfânt prin aceeași credință, aceleași sacrameinte și aceeași conducere și care unindu-se în diferite comunități, formează *Biserici particulare* sau *Rituri*".<sup>14</sup> Textul nu oferă însă o explicitare suficientă. Mai clar este, din acest punct de vedere un alt text conciliar, care introducând noi formule, oferă mai multe elemente pentru înțelegerea termenului: "Prin providență divină, diferite Biserici, întemeiate în diferite locuri de către Apostoli și urmașii lor, s-au constituit în decursul timpurilor în mai multe grupuri legate în mod organic, care, păstrând unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii universale, au o disciplină proprie, un patrimoniu teologic și spiritual propriu. Unele dintre ele, mai ales vechile Biserici patriarhale, au odrăslit ca niște trunchi, alte vlăstare ale credinței, cu care au rămas unite până astăzi printr-o legătură mai strânsă de iubire în viața sacramentală și în respectul reciproc

<sup>10</sup> Conciliul Ecumenic Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică ("Lumen gentium") LG. 8.

<sup>11</sup> LG. 17.

<sup>12</sup> LG. 16.

<sup>13</sup> Conciliul Ecumenic Vatican II, decret despre Bisericile orientale catolice ("Orientalium ecclesiarum"), OE. 1.

<sup>14</sup> OE. 2.



al drepturilor și îndatoririlor. Această varietate de Biserici locale ce converg în unitate, demonstrează și mai limpede catolicitatea Bisericii nedespărțite".<sup>15</sup>

Bisericile orientale catolice, chiar dacă inițial erau parte integrantă a diverselor Biserici ortodoxe și au fost ulterior recunoscute ca Biserici autentice din partea Bisericii Catolice cu care acestea au realizat în diferite epoci unitatea în credință, sacrameinte și ierarhie, își datorează întreg patrimoniul liturgic, teologic, disciplinar și spiritual acelei Biserici originare din care le-au odrăslit. Acest patrimoniu, este identic în ceea ce privește împărțirea din aceeași tradiție, respectiv tradiția constantinopolitană pentru Biserica Greco-catolică română și Biserica ortodoxă română, și trebuie în mod absolut evitată confuzia dintre termenii *tradiție constantinopolitană și rit ortodox*.

Conciliul subliniază în repetate rânduri onoarea și valoarea acestor Biserici, în cadrul Bisericii Catolice. Rămânând stabil primatul Papei ca și cap văzut al Bisericii Catolice, ca și garant al legitimei varietăți rituale care nu dăunează ci dimpotrivă folosește, în această Biserică "...între membrii săi există o diversitate, fie în ceea ce privește funcțiunile – unii slujind prin preoție spre binele fraților lor –, fie în ceea ce privește condiția și orânduirea vieții – mulți tinzând la sfințenie pe o cale mai strămtă, în starea călugărească, și stimulând, prin exemplu pe frații lor. În virtutea aceleiași catolicități există în mod legitim în comuniunea eclezială Biserici particulare, înzestrate cu tradiții proprii, [...] Tot de acolo provin, în sfârșit, legăturile de comuniune intimă dintre diferitele părți ale Bisericii, în ce privește bogățiile spirituale...".<sup>16</sup>

"Aceste Biserici particulare, atât din Orient cât și din Occident, deși diferă parțial între ele prin așa numitele Rituri, și anume în privința liturghiei, a disciplinei bisericești și a patrimoniului spiritual, sunt supuse în egală măsură cârmuirii pastorale a Pontifului Roman, care, prin hotărâre divină, este Urmașul Sfântului Petru în primatul asupra Bisericii universale. De aceea, ele se bucură de o demnitate egală, astfel încât nici una dintre ele nu se află asupra celorlalte în privința Ritului, se bucură de aceleași drepturi și sunt supuse acelorași obligații, chiar referitor la vestirea Evangheliei în lumea întregă (cf. Mc. 16, 15), sub conducerea Romanului Pontif".<sup>17</sup> Fiind deci în mod explicit afirmată "pari dignitas" dintre toate Bisericile catolice, Conciliul "declară așadar în mod solemn că Bisericile din Orient ca și cele din Occident au dreptul și datoria de a se conduce după propriile discipline particulare de vreme ce acestea se ilustrează prin venerabila lor antichitate, sunt mai conforme cu obiceiurile credincioșilor lor și par

<sup>15</sup> LG. 23. Atragem atenția asupra traducerii defectuoase pe care o prezintă textul român. În această traducere, unitatea dintre Bisericile patriarhale și cele odrăslite de acestea este exemplificată prin termenii *trunchi-vlăstare*, pe când textul original, punând mai bine în evidență legătura naturală care s-a realizat între aceste Biserici, folosește un exemplu mai concret referitor la generare, (matrice) *mamă-fică*: "Inter quas aliquae, notatim antiquae patriarcales ecclesiae, veluti matrices fidei, alias pepererunt filias, quibuscum arctiore vinculo caritatis in viata sacramentali atque in, i mutua iurium et officiorum reverentia ad nostra usque tempora connectuntur"; LG 23 în EV 1, 341.

<sup>16</sup> LG. 13.

<sup>17</sup> OE. 3.

mai capabile să asigure binele sufletelor".<sup>18</sup> Această capacitate de a se conduce după *propriile discipline particulare* implică o autonomie proprie, care nu este absolută ci relativă. Relativă, în sensul pe care îl oferă legătura ierarhică a acestor Biserici între ele, dar și ascultarea față de Romanul Pontif, ca și cap văzut al Bisericii Catolice.<sup>19</sup>

O analiză a diverșilor termeni folosiți de Conciliul Vatican II și CCEO, dar care se referă de fapt la una și aceeași realitate eclezială, se cer a fi explicitați. Se observă deci, în Conciliu, folosirea majusculei de *Biserici Particulare* sau *Rituri*, ca și termeni sinonimi pentru *Biserică sui iuris*.

Biserica universală, după cum bine subliniază decretul conciliar *Lumen gentium* 8, "orânduită și organizată în această lume ca societate, *subzistă* în Biserica Catolică...". Biserica Universală, în conformitate cu ecleziologia lansată și susținută de Conciliu, nu este o realitate diversă, distinctă sau paralelă Bisericilor Particulare, ci este o unică realitate, pentru că din, și în Bisericile particulare, Biserica Universală subsistă. Biserica universală nu este de altfel nici suma sau confederația Bisericilor particulare (a eparhiilor sau diecezelor cf. cann. 177 CCEO și 368 CIC): acestea formează împreună un organism unitar și vital "în care este într-adevăr prezentă și operează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică" (can. 177 § 1 CCEO). Deși canonul identifică aceste Biserici particulare cu *partea poporului lui Dumnezeu, încredințată păstoririi Episcopului eparhial*, sau mai precis cu eparhia, trebuie îndepărtată orice urmă de eroare care ne-ar duce la identificarea eparhiei cu Biserica particulară înțeleasă ca *sui iuris*.<sup>20</sup> Trebuie însă bine subliniat faptul că Biserica Catolică, conform documentului conciliar LG 8, formată deci din unitatea sacramentală, disciplinară și ierarhică a credincioșilor catolici, nu se identifică nici cu Biserica universală și nici cu Biserica Latină. Biserica Catolică se compune deci, din aceste *diverse Biserici particulare sau Rituri*, adică din Bisericile din Occident și cele din Orient, sau mai precis din Bisericile *sui iuris*.<sup>21</sup> Se poate astfel afirma fără riscul de a greși, că în conformitate cu ecleziologia propusă de Conciliul Vatican II, și cu normele stabilite de CCEO, și Biserica Latină se poate bucura de titulatura de *Biserică sui iuris*.<sup>22</sup>

Dreptul și îndatorirea de a se conduce după propria disciplină, implică existența unei autorități superioare și a unei autonomii interne, rămânând însă stabilă autoritatea supremă a Sfântului Părinte asupra acestora, sau într-o sferă mai largă, a Conciliului ecumenic. Diferența numerică atât de însemnată dintre Biserica Latină, și celelalte Biserici orientale catolice, nu de puține ori a dus la interpretarea eronată a rolului și demnității acestor biserici, inferioare e drept, din punct de vedere numeric,<sup>23</sup> dar la fel de catolice, sau de adevărate, ca și oricare altă Biserică. Acest principiu al

<sup>18</sup> OE. 5.

<sup>19</sup> Vezi CCEO, cann. 43, 54, 58, 78 § 2, 85 § 1, 156, 162, 167 § 2.

<sup>20</sup> G. Nedungatt, *Ecclesia universalis, particularis, singularis*, în *Nuntia* 2, pp. 75-87.

<sup>21</sup> Asupra acestor principii fundamentale teologice, vezi L. Chiapetta, *Prontuario di Diritto canonico e concordatario*, Roma, 1994, pp. 215-216.

<sup>22</sup> Afirmatia va fi explicitată în continuare. De altfel să se vadă canoanele 32, 403 § 1, 432, 451 etc...care prin formularea lor acceptă afirmatia. Vezi nota 34.

<sup>23</sup> Se estimează că numărul credincioșilor catolici este de peste 1.005.000.000 din care aproximativ 900 de milioane aparțin ritului latin; cf. Ghidul pelerinului pentru Marele Jubileu al anului 2000, Editat de ASTRU, Editura Viața creștină, Cluj-Napoca, 1999, p. 47.

egalei demnități este subliniat și de existența a două coduri de legi, distincte și separate care se referă la două realități ecleziastice diverse: una orientală (CCEO) și una latină (CIC). Astfel, nu mai este în vigoare principiul de *praestantia ritus latinae* stabilit de Papa Benedict XIV, principiu din care au derivat multe latinizări, acuzate de actualul Papă.<sup>24</sup> Conform acestui principiu, reliefat de Constituția apostolică *Etsi pastoralis* (26 mai 1742) și Enciclica *Allatae sunt* (26 iunie 1755), ritul latin era considerat superior celorlalte rituri orientale catolice, iar în celebrările liturgice, ritul Bisericii Latine *quae Mater et magistra aliarum Ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferri debet*.<sup>25</sup> Egalitatea demnității între toate "Riturile" sau "Bisericile particulare", a fost de altfel bine pusă în evidență de documentele Conciliului Vatican II: "ele se bucură de o demnitate egală, astfel încât nici una dintre ele nu se află deasupra celorlalte în privința Riturii".<sup>26</sup>

Decretele conciliare cheamă aceste Biserici orientale catolice *Biserici particulare sau Rituri*, terminologie corectă și incorectă în același timp. Corectă pentru că într-adevăr Bisericile orientale catolice se mai numesc și Biserici particulare, dar incorectă pentru că această denumire nu reușește să definească în întregime caracterul și rolul pe care aceste Biserici îl dețin în cadrul Bisericii Catolice, și/sau Universală: s-a văzut deja că atât CIC (can. 368) cât și CCEO (can. 177 § 1) definesc eparhia sau dieceza ca Biserică particulară. Conciliul definește însă *Bisericile particulare* sau *Riturile* ca fiind un grup stabil de credincioși, în mod organic unit cu propria ierarhie, și care-și trăiește propriul patrimoniu liturgic, teologic, disciplinar și spiritual, în unitatea Bisericii Catolice.<sup>27</sup>

### **Biserica *sui iuris* în CCEO**

De o deosebită importanță pentru punerea în practică a documentelor conciliare referitoare la Bisericile particulare, este formularea canonului 27 din CCEO. Multele discuții, care au avut loc în cadrul *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* (PCCICOR),<sup>28</sup> au dus la reevaluarea tuturor definițiilor date până în acel moment Bisericii orientale catolice, și la găsirea unei formule care să le definească pe acestea în întregime. Canonul definește Bisericile *sui iuris* din punct de vedere strict juridic astfel:

<sup>24</sup> Vezi doar Scrisoarea apostolică *Orientalis lumen*; Congregația pentru Bisericile răsăritene, *Instrucțiune pentru aplicarea normelor liturgice ale CCEO*, Libreria Editrice Vaticana, 1996, 7-21; *Omelia rostită de Sfântul Părinte la Sfânta Liturghie de rit bizantin concelebrată cu ierarhii greco-catolici, Catedrala Sf. Iosif, sâmbătă 8 mai 1999*, punctul 4, în Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, Papa Ioan Paul II în România – discursuri și omilii, 1999, p. 25-26.

<sup>25</sup> Cfr. I. Żuzek, *Incidenza del "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" nella storia moderna della Chiesa universale*, în *Understanding the Eastern Code*, Roma 1997, pp. 285-287.

<sup>26</sup> OE. 3.

<sup>27</sup> Cf. OE. 2.

<sup>28</sup> *Comisia Pontificală pentru revizuirea Codului de Drept Canonic Oriental*, înființată de Papa Paul VI la 10 iunie 1972, înlocuiește precedentă comisie pentru redactarea Codului care a fost înființată încă din 1935. Toate lucrările acestei Comisii de revizuire în periodical Nuntia, Libreria editrice Vaticana.

Can. 27 - Se numește, în acest Cod, Biserică *sui iuris* o grupare de credincioși creștini legată de ierarhie conform normelor de drept, pe care autoritatea supremă a Bisericii o recunoaște în mod expres sau tacit ca *sui iuris*.

Termenul *sui iuris* nu este nou, ci a fost prezentat anterior în formularea canonului 303 § 1 din codul precedent publicat de Papa Pius XII, prin Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris*. Diferența esențială față de noua formulare, este faptul că termenul de *sui iuris* era asimilat nu unei Biserici, ci unui Rit. În acest fel se risca să se acorde Ritului, ca patrimoniu liturgic, teologic, dogmatic și spiritual, un statut juridic, ceea ce nu este tocmai exact. Iată care este răspunsul dat de *Coetus de expansione observationum* la propunerea unui membru al PCCICOR, care cerea introducerea termenilor de *Ecclesia sui iuris* și de *Ritus*, pentru definirea Bisericilor orientale catolice, definiție care dorea să modifice textul prezentat de canonul 27 din *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* publicată în 1986.<sup>29</sup>

"Propunerea nu este acceptată pentru că termenul "ritus" este judecat ca fiind neadaptat pentru a marca pe deplin realitatea unei determinate comunități catolice adunată în jurul unei ierarhii proprii și dotată cu specifice elemente etnico-religioase, mai ales după ce le-a fost recunoscute acestor comunități "statutul" de Biserică "sui iuris", care de altfel nu implică ca atare nici o caracteristică teritorială.

Astfel, a fost într-adevăr depășită, și se speră în mod definitiv, terminologia ambiguă, în uz încă din secolul XVI, prin care se indicau acele comunități cu termenul "ritus", lucru care atrăgea atenția asupra particularităților liturgice, în dauna celor spirituale, culturale și disciplinare".

Cu această decizie, s-a făcut definitiv lumină asupra definiției Bisericilor orientale catolice, și asupra caracterului juridic pe care acestea trebuie să-l asume. Termenul de Rit, a fost astfel clarificat, fiind introdus în definiție, evitându-se astfel orice echivoc care ar putea duce la identificare lui cu o Biserică *sui iuris*, în sensul canonului 27 CCEO. O precizare este însă necesară. Canonul 27 din Schema CICO 1986 a rămas în fond neschimbat, suferind doar o modificare structurală astfel: cele două paragrafe sub care se prezenta inițial au fost regrupate în actualul Cod în două canoane distincte, can. 27 § 1 CICO 1986 devenind can. 27 CCEO, iar can. 27 § 2, 1<sup>o</sup> și 2<sup>o</sup> CICO 1986 devenind can. 28 §§ 1, 2 CCEO. Canonul 28 CCEO se prezintă astfel:

Can. 28 - §1. Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar diferențiat prin cultură și împrejurări istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței care este specific fiecărei Biserici *sui iuris*.

§ 2. Riturile despre care este vorba în Cod sunt, dacă nu cumva rezultă cu certitudine altfel, acelea care își au originea în tradițiile Alexandrină, Antiohiană, Armeană, Caldeeană și Constantinopolitană.

---

<sup>29</sup> Nuntia 28 (1989), p. 18-19.

Din aceste două canoane<sup>30</sup> introductive la Titlul II CCEO "Despre Biserici *sui iuris* și rituri" se pot astfel marca trăsăturile esențiale ale unei Biserici *sui iuris*:

- a) grup de credincioși, comunitate bine încheagată de credincioși;
- b) ierarhie care în mod legitim și în conformitate cu prescrierile dreptului unește această comunitate într-un grup compact, omogen și organizat;
- c) rit propriu, adică patrimoniu liturgic, teologic, disciplinar și spiritual distins prin cultură și împrejurări istorice, specific unei Biserici;
- d) recunoaștere expresă sau cel puțin tacită din partea autorității supreme a Bisericii.

### **Care sunt Bisericile *sui iuris***

Caracterul particular și imaginile sub care se prezintă astăzi Biserica, sunt expuse într-o manieră foarte diversificată de către constituția dogmatică despre Biserică "Lumen gentium". Astfel, Biserica se prezintă sub diverse forme și modele nu doar teoretic, ca *staul, turmă, ogor, mlădițe, zidirea lui Dumnezeu...etc.*,<sup>31</sup> ci și practic, sub forma celor 22 de Biserici *sui iuris*. Unitatea poporului lui Dumnezeu se evidențiază în diversitatea Bisericilor, care manifestându-se prin particularitățile proprii, nu aduc prejudicii unității ci mai degrabă slujesc acesteia.<sup>32</sup> Dacă ar fi să realizăm un prospect al Bisericilor *sui iuris* ținând cont de toate principiile enumerate până în acest moment, prospectul s-ar prezenta astfel:<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Importante sunt de altfel izvoarele care au stat la baza redactării acestora două canoane, așa cum sunt ele prezentate în *CCEO fontium annotatione auctus*: pt. can. 27 nota 1, Pius XII, m. p. *Postquam Apostolicis Litteris*, 9 feb. 1952, can.303§1 n.1; Vat.II, const. *Lumen gentium*, 23 "Cura"; decr. *Orientalium Ecclesiarum*, 2-3; decr. *Unitatis redintegratio*, 16; pt. can. 28 § 1 nota 2, Vat. II, const. *Lumen gentium*, 23 "Cura"; decr. *Orientalium Ecclesiarum*, 3; decr. *Unitatis redintegratio*, 15 "Ditissimum", 17; pt. can. 28 § 2, nota 3, Pius XII, m. p. *Postquam Apostolicis Litteris*, 9 feb. 1952, can. 303 § 1 n. 1.

<sup>31</sup> Cf. LG 6.

<sup>32</sup> Cf. LG 13. Aduc pe această cale un pios omagiu celui care a fost preot Vasile Mărginean, acela care pentru atâtea generații de seminariști a fost profesor de "Drept Canonic" și "Conciliu Vatican II" la Institutul teologic Universitar – Blaj, și care ne-a învățat să prețuim *unitatea în diversitate*.

<sup>33</sup> Cf. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizioni Dehoniane Bologna, pp.68-71; I. Žuzek, *Presentazione del "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium"*, în *Understanding the Eastern Code*, Roma 1997, p. 128; *Annuario Pontificio* 1997, pp. 1148-1151; G. Nedungatt, *Presentazione del CCEO*, în EV 12, pp. 893-894.

## TERMENUL ECLEZIASTIC DE "BISERICĂ *SUI IURIS*"

I. Biserica Latină – condusă după normele CIC, cu rit latin și ambrozian,<sup>34</sup>

II. Biserici orientale – conduse după CCEO:

a. Biserici **Patriarhale**, conduse după Dreptul particular și CCEO. CCEO se referă în mod special la acestea în Titlul IV *De ecclesiis Patriarcalibus*, cann. 55-150, avem:

1. Biserica Coptă, de tradiție Alexandrină;
2. Biserica Siriacă, de tradiție Antiohenă;
3. Biserica Maronită, de tradiție Antiohenă;
4. Biserica Armeană, de tradiție Armeană;
5. Biserica Caldee, de tradiție Caldee, și
6. Biserica Melchită, de tradiție Constantinopolitană.

b. Biserici **Arhiepiscopale Majore**, conduse după Dreptul particular și CCEO. CCEO se referă în mod special la acestea în Titlul V *De Ecclesiis Archiepiscopalibus Maioribus*, cann. 151-154:

1. Biserica Ucraineană, de tradiție Constantinopolitană, și
2. Biserica Siro-Malabareză, de tradiție Caldee.

c. Biserici **Mitropolitane**, conduse după Dreptul particular și CCEO. CCEO se referă în mod special la acestea în Titlul VI *De ecclesiis Metropolitanis Ceterisque Ecclesiis Sui Iuris*, Cap. I, cann. 155-173:

1. Biserica Etiopiană, de tradiție Alexandrină;
2. Biserica Siro-Malankareză, de tradiție Antiohenă;
3. Biserica Română, de tradiție Constantinopolitană;
4. Biserica Rutean, de tradiție Constantinopolitană;

---

<sup>34</sup> Referindu-se la corespondența dintre canonul 1 al CCEO și canonul 1 al CIC canonistul G. Nedungatt, explică: "Există și alte canoane în care, chiar dacă biserica latină nu este în mod expres numită, ea este inclusă (considerată), ca o biserică *sui iuris*, oricare ar fi diversitatea celor patru tipuri de biserică *sui iuris* prevăzut de CCEO (can. 174). Spre exemplu, can. 193 tratează despre grija pastorală al Episcopului eparhial față de credincioșii unei alte Biserici *sui iuris*: un episcop latin are obligația de a face tot posibilul pentru ca credincioșii orientali încredințați lui "să mențină, să cultive și să observe propriul rit și să aibe relații cu autoritatea superioară proprie". CCEO, în cann. 29-41 se referă la Biserica latină, considerată fie în membrii săi individuali, cât și în mod colectiv, în ceea ce privește înscrierea la o Biserică *sui iuris* sau la conservarea riturilor. Multe canoane cer o unitate de acțiune pastorală din partea Episcopilor care au autoritate în același teritoriu, fără distincție de rit, deci cuprinzând și Biserica latină: aceasta se aplică pentru disciplina Bisericii în general, pentru promovarea unității creștinilor (can. 84 § 1), pentru fixarea ofertelor și a taxelor pentru diverse celebrări (can. 1013 § 2), pentru uniformitatea legilor penale (1405 § 3), etc. Superiorii Institutelor religioase din Biserica latină care admit candidați orientali în instituturile lor trebuie să observe can. 517 CCEO. [...] Aceeași normă trebuie aplicată și pentru admiterea candidaților orientali în mănăstiri latine (can. 451)". G. Nedungatt, *Presentazione del CCEO*, EV 12, 899-900.

d. **Alte Biserici** care au un statut determinat de Capitolul II al Titlului VI *De ecclesiis Metropolitanis Ceterisque Ecclesiis Sui Iuris*, cann.174-176, și care se conduc după Dreptul particular și CCEO, și care aparțin toate tradiției Constantinopolitane:

1. Biserica Albaneză;
2. Biserica Bielorusă;
3. Biserica Bulgară;
4. Biserica Greacă;
5. Biserica Italo-Albaneză;
6. Biserica Iugoslavă;
7. Biserica Rusă;
8. Biserica Slovacă;
9. Biserica Ungurească.

Încheiem această expunere, prin prezentarea unei definiții globale pe care canonistul de origine iugoslavă Ivan Žuzek, o dă Bisericii orientale catolice, cu mult timp înaintea apariției CCEO și deci a definiției de Biserică *sui iuris*:<sup>35</sup>

"O Biserică Orientală Catolică este o parte din Biserica Universală care-și trăiește credința (liturghia, patrimoniul spiritual, disciplina) într-un mod corespunzător uneia dintre cele cinci mari tradiții orientale (Alexandrină, Antiohenă, Constantinopolitană, Caldee, Armeană), și care conține sau cel puțin este capabilă să conțină, ca și componente minore ale sale, mai multe comunități diocezane reunite în mod ierarhic sub conducerea unui cap comun (Patriarh, Arhiepiscop Major, Mitropolit), legitim ales și în comuniune cu Roma, care împreună cu propriul Sinod constituie instanța superioară pentru toate afacerile cu caracter administrativ, legislativ și judiciar al acelei Comunități, în ambientul dreptului comun tuturor Bisericilor, determinat în canoanele stabilite de Conciliile Ecumenice sau de Sfântul Părinte, menținând mereu dreptul acestuia din urmă de a interveni în cazuri singulare."

---

<sup>35</sup> I. Žuzek, *Che cosa è una Chiesa, un Rito orientale?*, în *Seminarium nova series*, anno XV, aprili-iunio 1975, p. 276.

## COS'È LA PARABOLA

MARIUS GRIGORE FURTUNĂ, OSBM

**REZUMAT. Ce este parabola (pilda).** Lucrarea își propune să dea o posibilă definiție a Parabolei (sau a Pildei), procedeu literar frecvent întâlnit în Sfânta Scriptură. În delinierea definiției Parabolei (sau a Pildei) s-a plecat de la unele definiții date de către diferiți autori, pentru ca apoi să se treacă la punerea în evidență a anumitor elemente caracteristice Parabolei.

S-a insistat mai mult asupra "mecanismului" după care "funcționează" Parabola sperând că dacă se înțeleg aceste elemente se poate ajunge mult mai ușor la înțelegerea a ceea ce este de fapt Parabola (sau Pilda).

Este necesară cunoașterea a ceea ce este Parabola, cu tot ceea ce presupune acest procedeu literar, pentru o cât mai deplină înțelegere a învățăturii Maestrului din Nazareth, Isus Christos.

### Diverse definizioni della Parabola in alcuni autori

"... la parabola è un racconto fittizio utilizzato in funzione di una strategia dialogico-argomentativa che opera in due momenti: dapprima sollecitando, in base alla logica interna del racconto, una certa valutazione («*Quell'uomo è degno di morte!*») e trasferendola poi, in forza di un'analogia di struttura, alla realtà intesa dal parabolista («*Sei tu quell'uomo!* »)."<sup>1</sup>

"Le parabole contengono, almeno all'origine, un messaggio semplice: esprimono la gioia e la certezza, malgrado le difficoltà, della venuta del Regno, nella quale si manifesta soprattutto la generosità di Dio, e spingono l'uomo a rispondere a questa generosità, a correre dei rischi per il Regno, a contribuire alla sua venuta imminente (Lc 18,3-7). Anche se questa atmosfera escatologica non ci colpisce più tanto al giorno d'oggi, possiamo accoglierne la provocazione e la sfida che esse introducono nella vita del credente, non più tanto sul piano del tempo, quanto al livello dell'importanza e delle priorità."<sup>2</sup>

"... *la parabola evangelica* è «un racconto» ricavato dall'esperienza di vita e utilizzato per analogia a illustrare una realtà diversa di carattere religioso. Si

<sup>1</sup> Fusco V., *Parabola/Parabole*, in Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, a cura di Rossano P., Ravasi G., Girlanda A., Borgaro Torinese 1994, p. 1085.

<sup>2</sup> Marie de Mérode, *Parabola*, in Dizionario Enciclopedico della Bibbia (curatore dell'edizione italiana Penna R.), Roma 1995, p. 987. Il testo originale: "Les p. ont donc du moins à l'origine, un message simple: elles expriment la joie et la certitude, malgré les difficultés, de la venue du Royaume où se manifeste surtout la générosité de Dieu et provoquent l'homme à répondre à cette générosité, à prendre des risques pour le Royaume, à réaliser l'imminence de sa venue (Lc 18,3-7). Bien que cette atmosphère eschatologique ne nous touche peut-être plus beaucoup aujourd'hui, nous pouvons en garder la provocation et le défi qu'elles introduisent dans la vie du croyant, non plus tellement sur le plan du temps, mais au niveau de l'importance et des priorités."



tratta sempre di un racconto verosimile, preso dalla vita o dalla cronaca quotidiana. [ ... ] La verosimiglianza concreta del racconto distingue nettamente la parabola dalla favola. [ ... ] nella parabola ciò che conta non sono i particolari, ma l'idea centrale illustrata dall'insieme del racconto. I particolari servono per rendere vivo e concreto il racconto, ma in genere non ci si deve fermare su di essi per ricavarne insegnamenti particolari."<sup>3</sup>

"La parabola nel senso del N.T. é più di una semplice metafora (Mt 16,6; lievito dei Farisei) o di una pura similitudine (Mt 10,16; astuti come serpenti; 13,43; splendere come il sole) perché è un discorso figurato indipendente nel quale una verità manifesta o ammessa appartenente ad un ambito noto (natura, vita umana) deve servire da fondamento o da spiegazione d'una nuova verità nella predicazione di Gesù che gli ascoltatori devono comprendere (regno di Dio, modo di essere e di agire di Dio; pietà)."<sup>4</sup>

"Consiste [la parabola, n.a.] in un paragone o similitudine, che si estende per tutto un breve racconto, desunto da un avvenimento ordinario per inculcare una verità morale o spirituale. Esso si distingue da un puro esempio per la sua forma letteraria, imperniata sul paragone, e spesso per la sua ampiezza."<sup>5</sup>

"Le forme fondamentali di figure illustrative sono la similitudine e la metafora. [ ... ] Se arriviamo a forme più elaborate di illustrazione, la parabola e l'alegoria sono in realtà espansioni delle forme fondamentali. In una parabola abbiamo una similitudine sviluppata in cui la storia, per quanto inventata, è conforme alla vita. Quest'ultimo tratto differenzia una parabola da una fiaba. [ ... ] in una parabola, la cosa importante è la lezione dell'intera storia, e i particolari servono solo a mettere in evidenza il punto principale."<sup>6</sup>

### **Cosa può essere la parabola**

È un racconto immaginario<sup>7</sup>, ispirato dalla realtà quotidiana<sup>8</sup>, che ha come scopo il comunicare, il far conoscere, qualcosa in modo indiretto essendo allo stesso tempo unico modo nel quale si può fare ciò in modo efficace e senza urtare l'altro.

Fatta questa breve definizione della parabola, presenterò in seguito alcuni aspetti che la caratterizzano.

---

<sup>3</sup> Battaglia O., *Le parabole del regno. Ricerca esegetica e pastorale sulle sette parabole del cap. 13 di Matteo*, Assisi 1985, pp. 28-29.

<sup>4</sup> Hauck F., *παραβολή* in Grande lessico del Nuovo Testamento, (fondato da Kittel G., continuato da Friedrich G.) edizione italiana a cura di Montagnini F. - Scarpat G. - Soffritti O., vol. IX, Brescia 1974, coll. 539-540.

<sup>5</sup> Penna A., *Parabola*, in Enciclopedia Cattolica, vol IX, Città del Vaticano, col. 788.

<sup>6</sup> Stanley M. D., S.J. - Brown E. R., *Aspetti del pensiero del Nuovo Testamento. Le parabole di Gesù*. in Grande Commentario Biblico, Brescia 1973, pp. 1850-1851.

<sup>7</sup> Fusco V., *Parabola/Parabole*, in Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, a cura di Rossano P., Ravasi G., Girlanda A., Borgaro Torinese 1994, p. 1085.

<sup>8</sup> Battaglia O., *Le parabole del regno. Ricerca esegetica e pastorale sulle sette parabole del cap. 13 di Matteo*, Assisi 1985, pp. 28-29.

## COS'È LA PARABOLA

Una caratteristica della parabola è che essa rimane "apperta", cioè non viene presentato come finisce o le reazioni del personaggio al quale viene detta. Questo fine "apperto" ha una dimensione appellativa. Colui a quale viene detta - e poi il lettore che la rilegge - deve reagire, rispondere a quello che gli viene trasmesso attraverso la parabola. Esempi: Lc 15,11-32 dove non ci viene detto come hanno agito di seguito i tre personaggi (il padre e i due figli); Lc 7,36-50 dove non si dice come Simone ha reagito.

La parabola non viene spiegata da colui che la dice. Questo si deve al fatto che essa è un modo molto delicato, ed efficace allo stesso tempo, di comunicare qualcosa di vero, qualcosa di personale all'ascoltatore. (Le cose personali non si dicono mai direttamente!) Allo stesso tempo il non spiegare la parabola crea una riservatezza, protezione dell'intimo di colui che parla e colui che ascolta.

Pur essendo un comunicare pubblico la parabola è caratterizzata da una "complicità" fra colui che la dice e colui che la sente. E' un incontro tra due sensibilità, due intimità che si "toccano" in modo apperto. Questa "complicità" nasce dal uso delle immagini comuni, conosciute, da ambedue le parti. Esempio: Gesù utilizza immagini di vita caratteristiche al ambiente socio-culturale nel quale vive: Lc 7,36-50.

La parabola oltre al comunicare mette in cammino l'ascoltatore verso la verità proposta. Non accusa, ma coinvolge, mette nella disposizione di cercare dov'è il difetto, la mancanza. Non mira a convincere, solo indica la strada da prendere per scoprire le cose in prima persona e poi agire.

Si deve notare che la parabola comunica una verità ma non trasmette delle conoscenze. Essa toccando la vita personale di colui che ascolta, invita alla riflessione personale. Non ha come scopo vincere l'altro, schiacciarlo ma di convincerlo, portarlo alla conversione di se stesso.

Con il suo presentare un frammento di vita e l'indirizzarsi ad una certa persona (o gruppo), la parabola è uno specchio di fronte al quale si trova colui che l'ascolta. Essa non solo fa vedere, come ho già detto, ma porta ad una risposta che viene poi sotto forma di gesti o atteggiamenti. Questa fase non viene presentata per lasciar posto a colui che l'ascolta.

Come detto prima la parabola è un incontro tra due sensibilità: di colui che la dice - Gesù, Natanaele o un'altro - e colui che la sente - Davide, Simone, folla, farisei od altri. Il lettore di oggi, di fronte ai testi che presentano le parabole, non si trova in una situazione identica a quella di colui che l'ha sentita per la prima volta. Si potrebbe dire che la parabola ha perso un pò della sua forza. E' vero ma allo stesso tempo si deve notare la sua validità per noi oggi, lettori dopo quasi due millenni o più.

Oggi leggendo le parabole possiamo beneficiare di quasi tutte le sue caratteristiche presentate, tra le quali due sono le più importanti e che non hanno perso le loro "qualità" benché sono passati molti anni sopra di loro.

La prima è il carattere "apperto", non concluso della parabola. Ciò lascia posto al lettore di dare la sua personale risposta alla verità che gli viene proposta da essa. E' il momento specchio per il lettore.

La seconda riguarda la freschezza della proposta della parabola. Ogni volta che viene letta la stessa parabola il lettore che la ascolta scopre qualcosa di

nuovo. Nella parte oposta si trova il pericolo di conoscerla a "memoria" e fare la stessa rilettura della parabola così che essa non mi dice niente di nuovo<sup>9</sup>. Di quale parte mi situerò viene dal mio giusto (o sbagliato) identificarsi con uno dei personaggi presenti nel racconto proposto.

---

<sup>9</sup> Fusco V., *Parabola/Parabole*, in Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, a cura di Rossano P., Ravasi G., Girlanda A., Borgaro Torinese 1994, p. 1081.

## TENTATIVO DI UN BREVE STUDIO SU COL 2, 6-23

MARIUS GRIGORE FURTUNĂ, OSBM

**REZUMAT.** *O scurtă încercare de studiu asupra textului din Col 2, 6-23.* Articolul își propune o scurtă încercare de studiu asupra unui text a Sfântului Apostol Paul, mai exact din epistola către Coloseni capitolul 2, versetele de la 6 la 23.

Textul este studiat, la început din punct de vedere literar și semantic, pentru ca în partea a doua să se studieze mai îndeaproape fragmentul ales. O atenție deosebită se va da studiului și interpretării unei părți a fragmentului: versetele de la 9 la 15. Articolul se încheie cu o serie de reflexii teologice pe marginea fragmentului ales.

Prima parte a articolului se ocupă de studiul criticii textului, a comunității căreia îi era adresată epistola, cauzelor ce a determinat scrierea ei, data și locul redactării, structura fragmentului ales precum și contextul în care acesta se găsește.

Cea de-a doua parte, se coboară la nivelul detaliilor textului ales și în mod deosebit a textului cuprins în versetele 9-15. Se încearcă o lectură și interpretare ce "coboară" la nivelul structurilor textului luat în studiu. Pe parcursul studiului fragmentului s-a folosit terminologia specifică retoricii grecești.

În continuare s-a trecut la un studiu ce a mers până la nivelul detaliilor în fragmentul cuprins între versetele 9-15. Au fost puse în evidență principalele linii teologice al gândirii pauline ce sunt cuprinse în fragmentul studiat dându-se o atenție deosebită tematicii escatologice.

Articolul se încheie cu o serie de reflexii teologice pe marginea textului luat în studiu. Este pusă în evidență prezența, relativ redusă, tematicii escatologice precum și a altor teme specific pauline.

### 1. Introduzione

Il presente lavoro si propone di fare un breve studio su un brano della lettera ai Colossesi, cioè Col 2,6-23. Il lavoro è composto da tre grandi parti: studio della pericope come passo letterario distinto, lettura particolareggiata del brano concludendo con delle riflessioni teologiche sul contenuto dottrinale del brano.

I ultimi due passi nello studio della pericope riguarderanno solo una parte della pericope, i vv. 9-15.

## 2. Col 2,6-23 come brano letterario e semantico

Come già presentato nell'Introduzione il primo passo nello studio di Col 2,6-23 è l'analisi del brano come passo letterario e semantico. A sua volta questo passo viene diviso in tre parti: critica testuale del brano, il "retroscena" (il "pre-testo") della lettera e il contesto del brano.

Dopo tutta questa serie di indicazioni di carattere metodologico si può finalmente cominciare lo studio.

### 2.1. Critica testuale del brano

In riguardo a critica textus si può dire che il brano non presenta delle grandissime difficoltà. Tra i problemi presenti sono da segnalare solo i più importanti. Primo problema appare al v. 6: la lettura è *ἐν ευχαριστία ο ἐν αὐτῇ ἐ ευχαριστία*? Il testo è frutto della scelta per la lettura che si legge a causa della probabilità che la variante sia un influsso della frase precedente.<sup>1</sup>

Al v. 12 abbiamo un altro problema. La commissione argomenta la propria scelta così:

"βαπτισμω and βαπτισματι are well supported: the former by P<sup>46</sup> Å<sup>C</sup> B D\* G 1739 a1, the latter by Å\* A C D<sup>C</sup> K PY 33 81 614 (the versional evidence is ambiguous). A majority of the Commite preferred βαπτισμω because, being the less usual term for Christian baptism in the ancient church... copyists were more likely to alter it to βαπτισματι than vice versa."<sup>2</sup>

### 2.2. Il "pre-testo" della lettera

#### 2.2.1. La chiesa di Colosse

La città di Colosse si trovava nell'antica regione della Frigia, che corrisponderebbe all'odierna parte sud-occidentale dell'attuale Turchia. Era situata nella valle del fiume Lico, nella prossimità del congiungersi di questo fiume con il Meandro<sup>3</sup> e ai piedi del monte Cadmo<sup>4</sup>. A 150 km ovest si trovava Efeso che era la capitale della provincia.<sup>5</sup> Colosse era un piccolo centro della provincia ma allo stesso tempo uno dei più importanti centri tessili<sup>6</sup>. La sua posizione sulla strada commerciale tra Sardi e Celene fa sì che diventi una città bella e popolosa, secondo le informazioni che abbiamo da Erodoto e Senofonte<sup>7</sup>.

Nella regione della Frigia troviamo un grande fioritura della fede cristiana nel periodo nel quale l'Apostolo dei gentili svolge la sua attività. Così che in questa regione troviamo le città di Colosse, Laodicea e Gerapoli che sono, che erano,

---

<sup>1</sup> Metzger B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, p. 622.

<sup>2</sup> Metzger, *op. cit.*, p. 623.

<sup>3</sup> Fitzmyer J. A., *La lettera ai Colossesi*, in Grande Commentario Biblico, Brescia 1973, p. 1262.

<sup>4</sup> Orsatti M., *Introduzione alla Lettera ai Colossesi*, in *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato 1995, p. 2856.

<sup>5</sup> Aletti J.-N., *Lettera ai Colossesi*, Bologna 1994, p. 15.

<sup>6</sup> Fitzmyer, *op. cit.*, p. 1262.

<sup>7</sup> Orsatti, *op. cit.*, p. 2856.

importanti centri del cristianesimo in quel tempo.<sup>8</sup> La presenza dei cristiani a Colosse conferma la sua importanza (in quanto viene evangelizzato) e allo stesso tempo l'importanza della città spiega la presenza dei cristiani.

In tutto ciò riconosciamo lo stile "di lavoro" paolino, e della sua "scuola", nell'evangelizzare i gentili. L'espressione «"scuola" paolina nell'evangelizzare i gentili» indica che la comunità di Colosse non è stata fondata da Paolo ma da Epafra che era un colossese che probabilmente è stato convertito da Paolo ad Efeso<sup>9</sup>. Tutto ciò viene confermato da Paolo quando parla del lavoro del suo discepolo a Colosse, Laodicea e Gerapoli in Col 1,6-7; 2,1; 4,12-13.

Una parola sui componenti della chiesa di Colosse. Sembra che la maggioranza dei credenti erano dei convertiti dal paganesimo ai quali si aggiunge un certo numero di fedeli giudei discendenti dalle famiglie trasferite da Antioco III dalla Babilonia. La presenza di questo nucleo giudeo nella zona sembra che ha avuto un certo influsso nella presenza della dottrina che Paolo combatte nella lettera alla comunità<sup>10</sup>.

#### 2.2.2. *Occasione, data, luogo di composizione*

L'occasione che determina Paolo a scrivere la lettera alla comunità di Colosse è l'arrivo di notizie, portate da Epafra, che indicano l'imboccare - da parte della comunità ecclesiale - di una strada che non si mantiene nell'area della giusta dottrina che lui insegnava.

Non conosciamo esattamente qual'è la natura e il contenuto della dottrina erronea che Paolo deve combattere. Ciò si deve dal fatto che nella lettera - che è l'unica fonte d'informazione sull'argomento - questa dottrina viene chiamata "filosofia" (Col 2,8) e della quale si presentano le sue pratiche specifiche, ma tutto ciò viene fatto senza presentare in che cosa consiste questa dottrina. Tutto quello che si può fare è di presentare delle ipotesi.

Dal contenuto della lettera risulta che nella comunità di Colosse si sono fatte presente delle dottrine influite dal giudaismo e dal paganesimo. Alla loro base era la credenza del controllo delle attività umane, e dell'intero creato, da parte di certi esseri angelici. Dato ciò, la cosa più importante secondo questa dottrina, era di conoscere questi esseri sovranaturali e le loro attività. Con una tale visione Cristo viene visto come uno di questi esseri celesti - il loro capo - essendo così "ridotto" al ruolo di semplice mediatore tra Dio e l'universo. Paolo risponde sottolineando il ruolo unico e lo status di Cristo presso il Padre.<sup>11</sup>

La lettera ai Colossesi - insieme con quelle ai Filippesi, Efesini e Filemone - appartiene al gruppo delle così dette "lettere della prigionia". Sono chiamate così perché Paolo stesso si presenta come prigioniero. Nel caso della lettera ai Colossesi in 4,3.10.18 Paolo fa dei riferimenti chiari alla sua situazione di persona privata dalla libertà.

Pur avendo questa informazione non si può determinare né la data, né il luogo dove è stata scritta la lettera.

---

<sup>8</sup> Orsatti, *op. cit.*, p. 2856.

<sup>9</sup> Fitzmyer, *op. cit.*, p. 1262.

<sup>10</sup> Aletti, *op. cit.*, p. 16.

<sup>11</sup> Fitzmyer, *op. cit.*, p. 1262-1263.

All'indizio della presenza di Paolo in prigionia si aggiunge un altro, di stile. Si tratta della cristologia molto sviluppata della lettera. I due indizi hanno portato una parte degli studiosi a presentare Efeso come luogo dove Paolo scrisse la lettera. Un secondo gruppo, gruppo molto ristretto, presenta Cesarea come luogo di origine dell'epistola paolina. Il terzo gruppo, composto dalla maggioranza degli studiosi indica Roma come il posto di composizione<sup>12</sup>.

Tra le tre ipotesi le più valide sono quelle che vedono Roma rispettivamente Efeso come posti di composizione della lettera. A favore di Efeso c'è anche la sua vicinanza con Colosse così che era possibile un certo collegamento frequente con i destinatari della lettera. La mia scelta si rivolge verso l'ipotesi di Fitzmyer: Paolo scrive la lettera ai Colossesi da Roma tra 61 e 63 d.C.

Da menzionare la proposta di Aletti, il quale per decidere la datazione pone come punto di riferimento il terremoto del 60-61 che ha distrutto la zona di Colosse<sup>13</sup>.

### 2.2.3. Il significato di Col

La lettera ai Colossesi è per noi una dimostrazione concreta di come operava Paolo. Qui lui non fa delle "speculazioni" teologiche o una presentazione dell'insieme della sua teologia in modo organizzato. Non abbiamo niente di tutto ciò. La lettera è una risposta concreta e ben motivata ad una situazione apparsa nella vita della comunità. Colossesi è una lettera che non è stata a molto elaborata. Si doveva rispondere in modo preciso e concreto al problema al quale Paolo solo fa un accenno.

Il fatto che l'Apostolo scrive dalla prigione è una prova in più di quello detto prima. Molti studiosi dicono che non è riconoscibile lo stile di Paolo, dunque non è di lui. Si deve aver presente la situazione in quale si trova Paolo, la situazione alla quale si deve rispondere e dell'esistenza del segretario che scrivendo la lettera ha lasciato la sua "impronta".

### 2.3. Il contesto del brano (Col 2,6-23)

Prima di studiare il passo scelto è necessario uno sguardo all'insieme della lettera e allo sviluppo dell'argomentazione dell'autore.

Per poter afferrare l'unità, la struttura e lo sviluppo argomentativo di Paolo si deve partire dalla struttura retorica della lettera<sup>14</sup>. La struttura presente è proposta da Aletti.

\* Schema epistolare: saluto iniziale (1,1-2)

\* composizione retorica:

*Exordium* con sviluppi innici (1,3-23)

La *partitio* (1,21-23) o l'annuncio dei temi trattati:

c) l'opera di Cristo per la santità dei credenti (vv. 21-22)

b) la fedeltà al vangelo ricevuto (v. 23a)

a) e annunciato da Paolo (v. 23b)

La *probatio* (1,24-4,1), che riprende i temi in ordine inverso:

---

<sup>12</sup>Fitzmyer, *op. cit.*, p. 1263-1264.

<sup>13</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 31.

<sup>14</sup>Una esauriente presentazione delle diverse divisioni - secondo criteri tematici, tematici e letterari o letterari - si trova in Aletti J.-N., *op. cit.*, pp. 35-40.

- A) il combattimento di Paolo per l'annuncio del vangelo (1,24-2,5)
  - B) Fedeltà al vangelo ricevuto (2,6-23)
    - esortazioni iniziali generali (vv. 6-7)
      - a avvertimento relativo alle pratiche di culto (v. 8)
      - b motivi cristologici: Cristo e i credenti con Lui (vv. 9-15)
      - a' ripresa degli avvertimenti (vv. 16-19)
    - esortazioni conclusive (vv. 20-23)
  - C) La santità dei credenti (3,1-4,1)
    - Principi introduttivi (vv. 1-4)
      - a motivazione cristologica: risuscitati con Cristo (v. 1a)
      - b esortazioni: opposizione tra
        - b celeste, da desiderare e pensare (vv. 1b-2a)
        - a e terreno, da non pensare (v. 2b)
      - a motivazione cristologica: morti e nascosti con Cristo (vv.3-4)
    - Sviluppo (vv. 5-17)
      - B a esortazioni a mortificare (mettere a morte) l'uomo terreno
      - A vv. 9-11 motivazioni
        - (a) = siete stati spogliati dell'uomo vecchio (v. 9b)
        - (b) = vi siete rivestiti dell'uomo nuovo (vv. 10-11)
      - B b vv. 12-17 esortazioni a vivere la novità in Cristo
      - + 3,18-4,1 esortazioni per la vita familiare domestica
- Esortazioni finali con funzione *perorante* (4,2-6)
- \* Ripresa dello schema epistolare (4,7-18).<sup>15</sup>

Dalla struttura della lettera risulta chiaramente il metodo retorico usato da Paolo per comporla. L'unica cosa che sembra mancare è la *propositio*. Solo sembra perché abbiamo invece una *partitio* la quale è simile a una *propositio* ma è più elaborata e complessa. Nella *partitio* troviamo i grandi temi della lettera (vedi la composizione) che poi saranno sviluppati nella *probatio*.

Dalla struttura del testo risulta chiaramente il tema della lettera. La presenza delle false dottrine e pratiche a Colossi sono per Paolo l'occasione per poter presentare un argomento più esteso, il quale contiene anche il problema che causa la lettera. Il tema della lettera ai Colossesi è quello di presentare ai fedeli appartenenti a questa comunità "come devono *articolarsi* le componenti essenziali della vita dei credenti"<sup>16</sup>.

Col 2,6-23 è la *probatio* del secondo tema ( b) la fedeltà al vangelo ricevuto) presentato nella *partitio* (v. 23a). Il brano - che nello schema della composizione è stato notato con B) - a sua volta presenta una divisione. Questa struttura è chiastica ed è la seguente:

- Esortazioni iniziali generali: un imperativo positivo (vv. 6-7)
  - a) avvertimento relativo alle pratiche culturali: imperativo negativo (v. 8)
    - b) ragioni cristologiche: Cristo e i credenti con Lui (vv. 9-15)
  - a') ripresa degli avvertimenti: due imperativi negativi (vv. 16-19)
- Esortazioni conclusive (vv. 20-23)<sup>17</sup>

<sup>15</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 43.

<sup>16</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 42.

<sup>17</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 140.



E' evidente la struttura chiasmica del brano. Alle estremità si trovano delle esortazioni con carattere generale. Queste esortazioni sono seguite, rispettivamente precedute da degli avvertimenti che vengono fatti attraverso dei imperativi negativi. Al centro sta una serie di ragioni cristologiche per quello che è stato detto.

I limiti del brano sono facilmente identificabili. L'inizio, che corrisponde al v. 6, si apre con un *οὐ* che è una particella congiuntiva. Quello che è stato detto prima viene adesso riassunto per poter iniziare un nuovo discorso che è collegato col tema già visto. Si riassume ciò che si è detto sull'accettazione del vangelo per passare all'attacco contro la falsa dottrina<sup>18</sup>.

Il fine del passo ci viene fornito in modo indiretto. Col 3,1 comincia con *οὐ* un altro che è un "dunque" iniziale, con il quale comincia la *probatio* della prima parte della *partitio*<sup>19</sup>.

### 3. Lettura particolareggiata

#### 3.1. Una lettura "superficiale" dell'intero brano (Col 2, 6-23)

Una nota di carattere metodologico. Nel presente lavoro si farà una lettura particolareggiata solo di un passo del brano: vv. 9-15. Prima di fare ciò si deve fare una breve presentazione degli altri passi.

Il brano si apre con una serie di esortazioni generali (vv. 6-7). I due versetti sono un riassunto di quello che è stato detto nella *probatio* (1,24-2,5) dell'ultima parte della *partitio* (v. 23b). La comunità deve restare fedele al messaggio ricevuto, al vangelo il quale è l'unica base sicura, ferma del credente per la sua vita spirituale. Tutta la vita del credente e della comunità si deve appoggiare nell'insegnamento veritiero del vangelo. I due versetti vengono "costruiti" intorno al verbo *παραλαμβάνειν* (ricevere) che mette in evidenza l'aspetto attivo, da parte dei Colossesi, nel loro aderire alla persona di Gesù Cristo e del suo vangelo. La risposta della comunità si esprime, si dovrebbe esprimere secondo l'Apostolo, in azioni che il testo li presenta attraverso l'essere ben radicati e fondati in Cristo, essere saldi nella fede e attraverso le azioni di grazia. Si nota il crescendo delle azioni che tutte mirano all'"essere-in-Cristo"<sup>20</sup>.

I vv. 20-23 presentano anche loro delle esortazioni, solo che adesso sono conclusive in quanto concludono la sezione. Questi versetti sono in corrispondenza con i primi (vv. 6-7) ambedue gruppi trovandosi all'estremità della sezione. Le esortazioni conclusive insistono sulla libertà acquistata dal fedele nel atto di credere in Cristo. Paolo presenta, mostra ai Colossesi che il credere in Gesù Cristo non crea dei nuovi vincoli rituali. No, adesso il fedele gode della libertà del figlio di Dio, di quel Dio che è interessato alla persona umana e non alla Legge e il suo compimento.

Al secondo posto nella struttura del passo studiato si trovano gli avvertimenti che l'Apostolo fa ai Colossesi. Anche essi si trovano in posizione concentrica rispetto al centro che sono i vv. 9-15 e i quali presentano i motivi

---

<sup>18</sup>Lohse E., *Le lettera ai Colossesi e a Filemone. Testo greco e traduzione. Commento di Eduard Lohse.* p. 180.

<sup>19</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 183.

<sup>20</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 142.

cristologici. Al v. 8 troviamo i primi avvertimenti. Paolo avverte i suoi destinatari in riguardo alle pratiche culturali. Il mittente riesce a far ciò con l'aiuto di *βλέπετε μή* (state attenti a... ) il quale da l'inizio all'argomentazione e allo stesso tempo avverte<sup>21</sup>.

Paolo non si accontenta solo di fare degli avvertimenti generali. L'Apostolo si dimostra, quando ne è il caso, una persona molto concreta. La ripresa degli avvertimenti ci mostra un tale Paolo nei vv. 16-19. Dopo aver presentato le ragioni per quale il credente deve aderire a Cristo, Paolo presenta adesso i punti dove i fedeli non devono cedere. Questi punti si riferiscono alla prassi di vita e di fede dei Colossesi: cibi, bevande, feste, ecc.

Al centro del passo (vv. 9-15) si trovano i motivi per i quali i fedeli devono rimanere attaccati a Cristo.

### **3.2. La lettura particolareggiata dei vv. 9-15**

L'invito di Paolo a seguire Cristo viene motivato con una serie di argomenti che vengono introdotti da "in lui". Così abbiamo: *εν αυτω* (vv. 9, 10, 13, 15) o *εν ω* (vv. 11, 12).

Con il v. 9 si presenta la prima ragione del legame del credente a Cristo. La pienezza che si trova in Cristo: *οτι εν αυτω κατοικει παν το πληρωμα της θεοτητος σωματικως* (in Lui abita tutta la pienezza della divinità *somatikos* ), è questa prima ragione. Il testo utilizza il presente (*katoikei*) quando parla di Gesù. Utilizzando questo tempo Paolo parla del Risorto.

Un problema nasce dall'interpretazione del vocabolo *σωματικως*. Non risulta chiaramente a che si riferisce. Si riferisce al corpo spirituale del Risorto o designa ciò che è reale (come nella letteratura extra-biblica)? Nel primo caso risulta che il corpo Spirituale di Cristo ha le "caratteristiche" della divinità mentre nella seconda interpretazione si dà più importanza, si insiste sulla realtà di Cristo come opposta al niente<sup>22</sup>.

L'autore della lettera insiste sul dove è possibile trovare la pienezza della divinità. Questa si trova, per l'essere umano, nella persona di Cristo risorto e non nella venerazione degli *στοιχῆα του κόσμου*.

Il v. 10 è un esempio di teologia di Paolo, del "già e non ancora". Paolo afferma che la pienezza della divinità (*της θεοτητος σωματικως*), che si trova in modo pieno in Cristo, si trova anche nei cristiani - nel nostro caso quelli di Colossi - ma in forma parziale. Dunque abbiamo già la pienezza della divinità ma questa pienezza non è completa come in Cristo: è già ma non ancora. La pienezza che i cristiani già la possiedono è stata data da Cristo ed non è il risultato del culto dato alle potenze celesti.

La seconda parte del versetto riafferma il primato di Cristo: *ος εστιν η κεφαλη πασης εκχης και εξουσις* sulle potenze celesti di quali Cristo è il capo (*η κεφαλη*). Lohse vede in questa relazione tra Cristo e le potenze una contro-risposta di Paolo a certe descrizioni apocalittiche secondo le quali la potestà di Cristo comincerà solo alla fine dell'eone presente. Paolo combatte ciò

<sup>21</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 142.

<sup>22</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 146.

col presentare Cristo come il capo delle potenze celeste adesso e non in un altro tempo.

I vv. 11-15 "corrano" su due binari che tra di loro sono complementari. Si esprime, attraverso la morte e risurrezione di Cristo, il passaggio compiuto dai credenti che adesso sono uniti a Cristo. Per fare ciò l'Apostolo passa dall'uso del presente all'uso del passato nel suo testo.

Con il suo genio letterale Paolo utilizza l'immagine della circoncisione - in quanto prassi che porta all'altontananza di un pezzo di carne dall'organismo del circonciso - per dimostrare ai Colossesi come "la circoncisione del Cristo" porta all'altontananza di tutto ciò che è carnale nell'uomo. Bisogna liberarsene da ciò che tiene legato alla carne per poter arrivare alla sfera del celeste.<sup>23</sup>

Subito si nota il fatto che se prima (vv. 9-10) Paolo parla della detenzione della pienezza della divinità da parte dei fedeli adesso lui parla della necessita dello sforzo di allontanare ogni legame con ciò che è carnale. E' un altro esempio del "già e non ancora" di Paolo. Abbiamo la pienezza della divinità, che ci viene data da Cristo, ma non è ancora talmente completa da permetterci di arrivare alla sfera celeste. Ciò avvera alla fine come il premio che si riceve (vedi v. 18a).

Dopo aver parlato dell'allontananza di ciò che è carnale, Paolo nel v. 12 parla di come deve essere la nostra unione a Cristo. Questa unione a lui deve seguire tutte le fasi della sua opera salvifica: la morte e la risurrezione. Così la condotta del credente è determinata dalla morte e risurrezione di Cristo e perciò dalla sua vittoria sulle forze del male. Tutto questo comportamento da parte del cristiano troverà il suo compimento nella risurrezione dei morti.<sup>24</sup> Paolo pur parlando di cose passate (l'evento della morte e risurrezione di Gesù di Nazareth) guarda al futuro. Utilizza un metodo che pur sembrando che non è esortativo, l'Apostolo esige, chiede, pretende dai suo destinatari un comportamento conforme al titolo di cristiano. Paolo parla dell'unione già avvenuta nella morte e risurrezione di Cristo ma allo stesso tempo parla di cose che succedono nel presente. Riesce a fare tutto ciò inserendo coloro che lo ascoltano negli eventi salvifici attraverso il battesimo: "Sepolti con Lui nel battesimo, con Lui pure siete risuscitati".

Paolo non incoraggia l'atteggiamento passivo dei fedeli. Loro non devono "subire" tutti questi eventi. A loro tocca la cosa più importante: il credere nella potenza di Dio: "per la fede nella forza di Dio". Tutto deve avvenire in e con Cristo: "con Lui pure siete..." e non attraverso altri mediatori che secondo qualcuno avessero un ruolo uguale a Cristo.

Da notare la sfumatura presente nel modo di scrivere di Paolo: in questa lettera, in questo versetto si dice che la risurrezione è già avvenuta nel battesimo. Allora ciò che avvera nel futuro, e tutti i fedeli aspettano, viene chiamato la manifestazione della vita, che non è altro che la manifestazione di Cristo (Col 3,4).<sup>25</sup> Una spiegazione valida di questo "slittamento" di vocabolario da parte di Paolo la dà Aletti:

"Chiaramente, l'autore non intende dire che i credenti hanno già il corpo glorioso che la risurrezione assicurerà loro alla fine dei tempi. Si tratta quindi di un uso

---

<sup>23</sup>Aletti, *op. cit.*, p. 148.

<sup>24</sup>Lohse, *op. cit.*, p. 198.

<sup>25</sup>Lohse, *op. cit.*, p. 200.

derivato, che dissocia ciò che gli Omologumena tenevano insieme, vita risuscitata e gioia con Cristo [... ] Ora, Col 2,12-13 e 3,1-4 distinguono tra il già-qui dell'essere-risuscitato con Cristo - che gli Omologumena chiamavano la vita nuova e trasformata del battezzato - e la manifestazione finale dove i credenti saranno nella gloria col loro salvatore"<sup>26</sup>.

Nel v. 13 continua la serie di opposizioni: morte per i propri peccati / vita da Dio; colpa / essere perdonato. Fino adesso si è visto una: allontanare ciò che è carnale / avvicinarsi a Cristo. Questi antitesi hanno il ruolo di mostrare ai fedeli come si deve o cosa si deve fare per rimanere, di essere con Cristo.

Da notare il passaggio dai verbi in forma passiva a quelli in forma attiva. Questo passaggio porta con se il problema dell'indeterminazione del soggetto dei verbi: è Dio o Cristo. Aletti propone, tenendo conto dei passivi teologici che si trovano nei vv. 11-12 e il parallelismo con la lettera agli Efesini<sup>27</sup>, Dio come soggetto dei verbi presenti nei due versetti.<sup>28</sup>

Un altro cambiamento che avviene nel testo, e notato da Lohse, è quello del "voi" all'"egli" per trovare poi, al v. 14, il "noi" che indica la comunità.<sup>29</sup>

I cambiamenti operati da Paolo hanno lo scopo di coinvolgere i suoi lettori nelle azioni operate da Dio o da Cristo per "ottenere" un maggior effetto nella spiegazione dell'essere con Cristo da parte del credente. Paolo fa tutto ciò per chiarire, dare una norma pratica di vita, di etica ai membri della comunità di Colossi. Per Paolo il tempo del prima di essere battezzato equivale alla morte. Il momento del battesimo è per il fedele il momento della sua risurrezione dalla morte. Si sente subito la differenza, il salto che Paolo fa da un'immagine della morte ad un altro: se al v. 12 morire era un morire con Cristo, qui il senso della morte ha un carattere etico e di fede. L'Apostolo subito dopo questa affermazione presenta la causa: *ὅτις [εσιν] τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστία τῆς σαρκὸς ὑμῶν* (per le vostre colpe e per l'incirconcisione della vostra carne). In questa argomentazione sono presente le due coordinate fondamentali della vita del credente: la sua etica e la sua vita di fede. Si potrebbe dire che le due coordinate sono quasi identiche molte volte, ma personalmente penso di no. L'Apostolo li presenta separatamente in quanto la prima riguarda l'atteggiamento di ribellione, di rifiuto di Dio da parte di coloro che non vivono in unione a Cristo. Questo aspetto si manifesta, si fa presente nell'agire dell'individuo, nella sua vita nell'ambito della società e specialmente della comunità dei credenti. La seconda ha un carattere più intimo: riguarda la capacità del credente di allontanarsi (come si allontana nel caso della circoncisione una parte del corpo umano) da ciò che è carnale.

I ultimi due versetti (14-15) sono i più difficili. La presenza di participi (*χαρισάμενός ἐξάλειψάς προσηλώσας ἀπεκδυσάμενός θριαμβεύσας*) cominciando già dal v. 13c indica la presenza di espressioni tradizionali. A ciò si aggiunge la presenza di vocaboli che non sono tipici di Paolo. Un ultimo elemento che attira

<sup>26</sup> Aletti, *op. cit.*, p. 150.

<sup>27</sup> Per il parallelismo tra la lettera ai Colossesi e quella agli Efesini vedi Aletti J.-N., *op. cit.*, p. 126-128 e Appendice.

<sup>28</sup> Aletti, *op. cit.*, p. 151-152.

<sup>29</sup> Lohse, *op. cit.*, p. 203.

l'attenzione è la posizione del verbo nei due versetti, che viene "inquadrato" da due participi. Tutti questi elementi porta Lohse ad affermare:

"Sulla base delle considerazioni testé fatte circa la lingua e lo stile del brano, si può ritenere, con buona probabilità, che nei vv. 14-15 sia contenuto un frammento di professione di fede in espressioni inniche"<sup>30</sup>

E' ovvio che gli oppositori non hanno ritardato a farsi vivi. Non s'intende di presentare, nell'ambito di questo lavoro, le discussioni in riguardo a ciò. E' interessante la posizione di Alett. il quale non abbandona la strada del capire e studiare la lettera nel suo insieme:

"... una compressione del brano a partire dal suo sfondo può condurre solo a un vicolo cieco: è meglio rimettersi alla logica di Colossesi, alle ragioni che hanno determinato la sua cristologia alta."<sup>31</sup>

Chiunque vuole studiare, anche in modo superficiale, il versetto 14 deve fermarsi sul significato della parola *χειρόγραφον*. Questa parola è la chiave per capire il come è avvenuta l'occasione per noi di poter essere con Cristo e in Cristo. Tutto avviene sulla croce quando Cristo morendo, Dio ha cancellato tutti i nostri debiti acquistati dalla disubbidienza di Adamo fino ad oggi.

Originale e valida è l'interpretazione proposta di Aletti il quale non accetta integralmente l'ipotesi dei suoi predecessori. La maggioranza degli esegeti, partendo dal ambiente giuridico-economico, identificano il *χειρόγραφον* con un documento scritto che vincola colui che lo firma in riguardo ad un debito. Aletti propone una identificazione, traduzione di questa parola in modo più generico: è un documento "senza peraltro che la mano che l'ha scritto sia necessariamente quella di un uomo?"<sup>32</sup>. A favore di questa proposta sta la mancanza di uso, da parte di Paolo, del linguaggio specifico: sostantivi che designassero un libro divino, il libro della vita, ecc. Risulta che l'Apostolo vuole sottolineare l'origine non divina di questo documento che Dio l'ha annullato. In riguardo all'autore di questo documento l'autore presenta l'ipotesi di una scrittura angelica, che viene argomentata con il v. 15 dove si menziona: "avendo disarmato i principati e le potenze" e l'apocalittica ebraica (L'Apocalisse di Sofonia).

Un secondo termine che richiede uno studio da vicino è *δόγμα* (decreto). Subito nasce la domanda di che decreto si tratta? Non si può dare una risposta chiara. Seguirò le proposte fatte da Aletti: traducendo la parola *dogma* con "dogma" nel senso di decisione si arriva ad un senso che non sembra essere attestato all'epoca; un secondo senso propone vedere in *δόγμα* i decreti della Legge. La proposta non regge in quanto il riferimento ai decreti della Legge non si fa attraverso questo vocabolo. Un terzo senso identifica a *δόγμα* i comandamenti del Vangelo. La quarta e la quinta ipotesi si presentano in modo complementare tra di loro. La *δόγμα* sarebbe le regole di preparazione ascetica destinate a coloro che cercano beneficio nel culto spirituale. La seconda proposta vede nel contenuto della *δόγμα* i decreti punitivi che gli angeli esigevano contro gli uomini<sup>33</sup>.

Il v. 15 è a sua volta un versetto che crea delle difficoltà per la sua sintassi e la traduzione del participio medio *ἀπεκδυόμενος*.

Gli esegeti discutono sul senso attivo o riflessivo del participio. Tra coloro che sostengono il senso attivo si discute sul senso con una connotazione negativa

<sup>30</sup> Lohse, *op. cit.*, p. 204.

<sup>31</sup> Aletti, *op. cit.*, p. 152.

<sup>32</sup> Aletti, *op. cit.*, p. 153.

<sup>33</sup> Aletti, *op. cit.*, p. 154.

o polemica. In questo senso abbiamo la traduzione: "avendo svestito" nel senso di disarmare. Coloro che sostengono la connotazione positiva traducono nel senso di far conoscere.<sup>34</sup>

I sostenitori del senso riflessivo si appoggiano su Col 3,9 dove ha senso riflessivo. La traduzione proposta da questo gruppo vede come soggetto Cristo: "essendosi svestito lui stesso". Aletti sostiene la traduzione in senso attivo avversativo, in quanto Dio è il soggetto probabile. Così Dio ha rovesciato le potestà e le dominazioni attraverso la Croce di Cristo, spogliandogli di ogni dignità. La croce che era il saldamento del debito dell'umanità e diventato anche la condanna di queste potenze.

Il brano si conclude con un *ἐν αὐτῷ* che rimanda a Cristo che è il vero e l'unico operatore di questo riscatto. E' un modo di concludere di effetto: il brano (v. 9) si apre e si conclude (al v. 15) con *ἐν αὐτῷ*. Paolo ancora una volta si dimostra, se era caso ancora, un raffinato scrittore.

#### 4. Riflessioni teologiche sul brano

Si è visto che nella lettera ai Colossesi l'Apostolo si cura a dare alla comunità dei punti fissi di riferimento in riguardo al loro credo. Questi consigli si riferiscono alla fede, la vita e la condotta del credente rispettivamente alla dottrina della chiesa.

I consigli riguardanti la fede, la vita e la condotta del fedele sono radicati nel battesimo del credente, visto come un morire agli elementi della carne e rispettivamente un risorgere con Cristo. Il battesimo è visto anche come il punto nel quale il credente deporre, si sveste dell'uomo vecchio e rivestirsi di quello nuovo, in Cristo.

La lettera ai Colossesi ha un forte impronta cristologica a quale si connette quella ecclesiologica. Cristo viene presentato come il primogenito di tutte le creature e colui in qui si realizza la salvezza del genere umano. Cristo viene presentato anche come il capo della chiesa mettendo in evidenza così l'aspetto ecclesiologico. Allo stesso tempo si deve notare una caratteristica della cristologia di Paolo che spesso coincide con l'escatologia sua. Penso che questa sovrapposizione è molto presente nella lettera ai Colossesi.

L'escatologia della lettera ai Colossesi non è così accentuata e presente come in altre lettere paoline. Questa "debole" presenza si deve al natura dei problemi alle quali Paolo deve rispondere. L'Apostolo e la comunità sono preoccupati del come vivere la vita di fede nell'ambito della chiesa. Questa preoccupazione da parte della comunità fa sì che l'attesa, come tensione, del Signore passi sul secondo piano. Questo non vuol dire che l'etica dei Colossesi non riguarda l'escatologia. Il fatto stesso che Paolo parla sulla prassi di culto dei destinatari è un indizio di ciò. Tutto viene fatto in riguardo al giorno dell'arrivo del Signore.

Si nota un mutamento del senso del battesimo operato da Paolo: nella lettera ai Romani il battezzato vive nella fede nel Signore ed aspetta con speranza la risurrezione dei morti. Nella lettera ai Colossesi il battesimo è il momento nel quale il fedele muore insieme con Cristo a ciò che è carnale per risorge poi

---

<sup>34</sup> Aletti, *op. cit.*, p. 156.

insieme con lui. La risurrezione avviene già ma non è ancora nel pieno effetto. L'entrare nella pienezza della risurrezione Paolo chiama, in questa lettera, con "la manifestazione della vita" la quale è già partecipata ma ancora nascosta in Cristo stesso.

La risurrezione di Cristo è, per Paolo e non solo per lui, l'inizio di un nuovo tempo. I cristiani nella lettera ai Colossesi sono chiamati anch'essi a fare il passaggio nel nuovo tempo. Ciò avviene nel battesimo come momento di passaggio (la pasqua di ciascun credente) dall'essere vecchi che era legato a ciò che è umano, carnale per passare alla nuova esistenza. Tutto questo passaggio avviene mediante l'immersione nelle acque del battesimo che sono il simbolo di una nuova creazione.

Il "giorno del signore" che nella letteratura paolina ha un forte connotato escatologico nella lettera ai Colossesi non viene presentato in modo esplicito. Così il giorno del Signore non è più un punto, di carattere temporale, verso il quale il credente tende ma un periodo - del dopo la risurrezione del Signore - nel quale si deve praticare la nuova etica che è tipica del cristiano.

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti:

*Novum Testamentum Graece*. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa, communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart 1994.

### Commentari:

ALETTI J.-N., Lettera ai Colossesi, Bologna 1994.

LOHSE E., Le lettera ai Colossesi e a Filemone. Testo greco e traduzione. Commento di Eduard LOHSE, Brescia 1979.

### Articoli:

FITZMYER J. A., *La lettera ai Colossesi*, in Grande Commentario Biblico, Brescia 1973.

ORSATTI M., Introduzione alla Lettera ai Colossesi, in La Bibbia Piemme, Casale Monferrato 1995.

### Mezzi ausiliari:

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

## STUDIA PHILOSOPHICA

### ELEMENTE FILOSOFICE ÎN *DE TRINITATE* A SFÂNTULUI AUGUSTIN

ALIN TAT

**RESUMÉ.** *Eléments philosophiques dans De Trinitate de Saint Augustin.* Le chef d'oeuvre théologique d'Augustin, le *De Trinitate*, contient des éléments très intéressants pour la réflexion du philosophe. Les emprunts de vocabulaire de la philosophie grecque, l'usage théologique et spirituel que l'auteur donne à cette source étrangère du discours trinitaire, créent une problématique philosophique *sui generis*, comme espèce de la « philosophie chrétienne ».

*De Trinitate* este o meditație teologică despre Dumnezeuul creștin al lui Augustin. *Videre Deum* trebuie urmat de *intelligere Deum*, conform idealului augustinian.

Lucrarea se structurează în două părți principale, de dimensiuni inegale:

- I. Partea dogmatică pozitivă (expozitivă), cărțile I-IV.
- II. Partea speculativă, cărțile V-XV.  
La rândul său, cea de a doua parte se subdivide în:
  - A. Formularea dogmei (V-VII)
    - V. Predicamente, relații.
    - VI. Persoane, unitate.
    - VII. Predicabile.
  - B. Analogiile psihologice ale Trinității (VIII-XV)
    - VIII. Tranziție.
    - IX. *Mens-notitia-amor*.
    - X. *Memoria-intelectus-voluntas*.
    - XI. Analogia cunoașterii senzoriale.
    - XII-XIII. Știință și înțelepciune.
    - XIV. *Memoria Dei – intellectus Dei – amor Dei*.
    - XV. Procesionile intra-trinitare.

Elementele filosofice trebuie decelate în interiorul unei problematici explicit teologice, fiind, în același timp, constitutive raționalității discursului.

Cartea I se deschide cu problema relației dintre credință și rațiune (*De fide et ratione* I, 1-3), abordând dificultățile pe care intelectul le întâmpină atunci când are ca « obiect » și limită a cercetării pe Dumnezeu. Metoda intelectuală de urmat trebuie să țină cont de caracterul special al acestei întreprinderi.



Scriptura, pentru a vorbi despre Dumnezeu, se folosește de un limbaj metaforic ce apelează la experiența curentă, însă pentru a o transfigura<sup>1</sup>. Expunerea are loc pornind de la argumente biblice, pe care efortul rațional tinde să le adâncească prin înțelegere: *credo ut intelligam*<sup>2</sup>.

Cartea a III-a tratează aspecte legate de angelologie, urmând aceeași metodă teologică a expunerii: principiile activității cauzei prime (*De causae primae effectus principiis* III, I-VI) includ participarea unor ființe intermediare<sup>3</sup>. Orice creatură are statut filosofic de cauză secundă atunci când își exercită capacitatea de a acționa. Subsecventă acesteia este acțiunea divină (*Universalis effectus Dei*<sup>4</sup>): *omnia a Deo gubernantur*.

În Prologul cărții a IV-a Augustin reafirmă scopul « filosofiei » sale: cunoașterea condiției proprii (*nosse semetipsum*) și, prin aceasta, cunoașterea lui Dumnezeu<sup>5</sup>.

Cartea a V-a rezumă parcursul deja efectuat și schițează, într-o primă formă, ideea analogiilor « psihologice » care ne raprtează la Dumnezeu. *Ad Deum a meliore nostro*<sup>6</sup> presupune o ierarhie a facultăților umane, care – prin ea însăși – orientează cercetarea spirituală.

Augustin afirmă că Dumnezeu este « substanță » (*substantia*)<sup>7</sup>, în contextul ulterior disputelor trinitare, care au avut ca efect colateral trecerea – prin traducere – a vocabularului filosofic grecesc în limba latină.

Predicametele aristotelice sunt problematice în chestiunea nominării divine, dificultate rediscutată de un Dionisie Pseudo-Areopagitul. Conceptul de substanță, chiar aplicat lui Dumnezeu, îl implică pe cel de accident. Or, în Dumnezeu nu există accidente<sup>8</sup>. Predicametele *situs, habitus, locus, tempus* nu sunt aplicabile în acest registru decât în sens metaforic. *Actio* pare, în schimb, adecvat doar atribuirii divine, întrucât Dumnezeu este acțiune pură, lipsit de orice pasivitate (*passio*). Acțiunea se identifică cu substanța sa<sup>9</sup>. Predicametele cantității și calității sunt atribuite lui Dumnezeu în mod absolut, fiind – încă o dată – identice cu substanța sa, în timp ce relația, non-substanțială în Dumnezeu, are o aplicație intra-trinitară la nivelul Persoanelor divine<sup>10</sup>.

Augustin cercetează și posibilitatea aplicării doctrinei aristotelice a predicabilelor în scrutarea misterului treimic. Cum se raportează aceste predicabile (*genus, species, differentia, proprium, accidens*) la unitatea și pluralitatea din Dumnezeu?<sup>11</sup> Pare tentant, din punct de vedere strict logic, să fie concepută relația dintre cele trei Persoane și unitatea divină comună ca un raport gen – specie sau specie – individ. Însă, dacă esența divină este considerată gen, ea nu

<sup>1</sup> Cf. DTI, I, 2.

<sup>2</sup> Cf. idem, I, II, 4.

<sup>3</sup> Cf. idem, III, I, 4.

<sup>4</sup> Cf. idem, III, IV, 9-10.

<sup>5</sup> Cf. idem, IV, I, 1.

<sup>6</sup> Cf. idem, V, I, 2.

<sup>7</sup> Cf. idem, V, II, 3.

<sup>8</sup> Cf. ibid. și VII, V, 10.

<sup>9</sup> Cf. idem V, VIII, 9.

<sup>10</sup> Cf. idem V, X, 11.

<sup>11</sup> Cf. idem VII, IV, 7 ; VII, VI, 11.

poate cuprinde persoanele ca specii subordonate. Astfel, esența în Dumnezeu nu pare conceputibilă nici sub forma genului și nici a speciei<sup>12</sup>. Doctrina universalilor nu se poate aplica în mod adecvat principiului suprem. Totuși, cele trei Persoane divine – conform doctrinei creștine formulate la Niceea-Constantinopol – trebuie să aibă ceva în comun, care să nu fie o unitate numerică<sup>13</sup>.

Cărțile VIII-XV aprofundează efortul augustinian întru contemplarea misterului supremei Ființe, constituindu-se într-o *exercitatio animi*, procedeu de rafinare a înțelegerii. Analogiile așa-zise psihologice se desfășoară într-o gradație a inițierii spirituale. A vedea în această lucrare doar un simplu exercițiu dialectic sau un laborator al terminologiei trinitare a autorului ar însemna, într-un fel, ratarea esențialului, și anume a aspectului spiritual – pe care îl vom preciza ulterior – al demersului său teologico-filosofic. Inteligența trebuie mai întâi exersată asupra lucrurilor inferioare pentru a se pregăti de contemplarea rațiunilor mai înalte, « din treaptă în treaptă »<sup>14</sup>. Această mișcare anagogică propune, pe rând, analogii trinitare la nivelul sufletului creat, imagini criticate și depășite de altele. Chiar și ultimele analogii sunt incapabile să epuizeze misterul, care rămâne în esență incomensurabil. Augustin respectă principiul conform căruia în orice analogie raportată la Dumnezeu neasemănarea este mai mare decât asemănarea propusă. Uitarea acestei atitudini fundamentale riscă să deformeze înțelegerea gândirii lui Augustin și să o transforme în sistem, ceea ce o falsifică. « Augustinismul » – dacă acesta există – nu poate fi transmiterea unui « sistem » de gândire, ci doar a unei inspirații sau intuiții originare în înțelegerea doctrinei creștine (*doctrina christiana*).

Mai mult, exercițiul spiritual care are loc în *De Trinitate*, presupune o anumită viziune antropologică: sufletul nu ar putea să-l caute pe Dumnezeu dacă nu ar fi creat după imaginea sa, adică în stare de a participa la principiul prim (*capax Dei*)<sup>15</sup>. Astfel, natura umană se definește teocentric și existențial: modul său de a fi, în fiecare moment al existenței sale, depinde de relația cu Creatorul<sup>16</sup>.

Începând cu cartea a VIII-a, Augustin își schimbă metoda de expunere. Argumentația nu se mai face pornind de la datele Scripturii, ci se aprofundează exegeza spirituală<sup>17</sup> pentru a intra în înțelegerea credinței (*intellectus fidei*). Orizontul cercetării rămâne unul teologic, elementele de teoria cunoașterii prezente de-a lungul lucrării nefiind decât în serviciul acestuia. Augustin nu a dezvoltat o gnoseologie completă în *De Trinitate*.

Dumnezeu apare privirii filosofului drept Adevărul suprem (*Deus summa veritas*)<sup>18</sup> și Binele ultim (*summum bonum*). Augustin creditează chiar un fel de argument al contingenței în favoarea expunerii sale: Binele suprem, care este Dumnezeu, permite existența – prin participare – a diferitelor acțiuni sau ființe bune<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Cf. idem VII, VI, 11.

<sup>13</sup> Cf. idem VII, IV, 7.

<sup>14</sup> Cf. idem XV, VI, 10.

<sup>15</sup> Cf. idem XIV, VIII, 11 ; XIV, XII, 15.

<sup>16</sup> Cf. idem XIV, XVI, 22.

<sup>17</sup> Cf. idem VIII, *Proem.*, 1.

<sup>18</sup> Cf. idem VIII, II, 3.

<sup>19</sup> Cf. idem VIII, III, 5.

Mai sigur decât aceste argumente « exterioare » ale existenței și cunoașterii lui Dumnezeu este, pentru Augustin, argumentul interior, descoperirea existenței sau a prezenței propriului suflet. Autosesizarea interiorității se formulează într-un protoargument ontologic<sup>20</sup>. Mai mult, cunoașterea lui Dumnezeu nu se activează în lipsa unor determinări morale, care fac posibilă aderarea la mister<sup>21</sup>. Iubirea Principiului primește o valoare propriu-zis gnoseologică și imprimă un impuls sufletului către cauza sa finală, « modelul divin după care a fost format »<sup>22</sup>. Astfel, cunoașterea sufletului nu are loc doar printr-un efort dialectic, ci dorința naturală trebuie purtată de un *eros* moral și intelectual.

Primul bilanț al analogiei treimice în sufletul creat stabilește următoarea triadă *in caritate*: *Ecce tria sunt amans, et quod amatur, et amor*<sup>23</sup>, cel care iubește, cel iubit și iubirea însăși.

Cartea a IX-a propune triada: *mens, notitia, amor*. Tema cunoașterii este abordată în conexiune cu cea a iubirii: sufletul nu se poate iubi fără să se cunoască pe sine<sup>24</sup>. Iubirea pe care sufletul și-o poartă poate fi viciată în două sensuri: prin lipsă, atunci când ea vizează doar aspectul corporal, neținând cont de totalitatea spirituală a ființei umane și prin exces, în situația în care sufletul se autoproclamă divin<sup>25</sup>.

Relația dintre iubire și cunoaștere generează, împreună cu sufletul, o nouă triadă: « când sufletul se cunoaște și se iubește, aceste trei realități, sufletul, cunoașterea, iubirea rămân o triadă în care nu există amestec sau confuzie »<sup>26</sup>. Fiecare se află în sine și, totuși, se regăsesc mutual, în întregime, unele în altele: « Căci sufletul este în sine, întrucât atunci când vorbim ne referim la el ; însă, după modul cunoașterii, ca obiect cunoscut sau de cunoscut, sufletul este relativ la cunoașterea sa ; după modul iubirii, ca obiect iubit sau apt de a fi iubit, sufletul se referă la iubirea cu care se iubește pe sine »<sup>27</sup>.

Augustin dezvoltă aici doctrina sa asupra verbului mental (*verbum mentis*)<sup>28</sup>. Cunoașterea (*notitia*) proprie sufletului suferă o dedublare<sup>29</sup>: pe de o parte, cunoașterea pe care sufletul o găsește în sine (*verbum*) și, pe de altă parte, cea pe care o vede în lumina rațiunilor eterne (*rationes aeternae*), în Dumnezeu, care se va identifica cu *memoria*. « În acest adevăr etern, după care au fost create toate lucrurile temporale, vedem, cu ochii sufletului, forma care servește drept model ființei noastre, care servește drept model acțiunilor noastre, în noi sau la nivelul corpurilor, atunci când acționăm în conformitate cu dreapta rațiune: grație acesteia, avem în noi înșine adevărata cunoaștere a lucrurilor, asemeni verbului –

<sup>20</sup> Cf. idem VIII, VI, 9.

<sup>21</sup> Cf. idem VIII, VIII, 12.

<sup>22</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1943, p. 294.

<sup>23</sup> Cf. *DT* VIII, X, 14.

<sup>24</sup> Cf. idem IX, III, 3.

<sup>25</sup> Cf. idem IX, IV, 4.

<sup>26</sup> Cf. idem IX, V, 8.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Cf. idem IX, *Sectio altera*.

<sup>29</sup> Cf. idem IX, VI, 10.

născut din noi – printr-o *dictio* interioară »<sup>30</sup>. Această *dictio verbi* ia naștere fie din iubirea față de Creator (*caritas*), fie din pofta sensibilă (*cupiditas*)<sup>31</sup>.

Sufletul, cunoașterea și iubirea sunt în același raport de egalitate și de interioritate reciprocă precum persoanele divine, însă doar atunci când se află într-un raport perfect: *quando tria ista ad se ipsa perfecta sunt*<sup>32</sup>. Doctrina verbului mental răspunde tocmai la această întrebare, formulând condițiile în care are loc raportul perfect. Trei sunt aserțiunile legate de această chestiune:

1. *Dictio verbi* necesită cunoașterea adevărilor eterne: pentru a depăși momentul cunoașterii empiric-psihologice a sufletului, acesta trebuie să se raporteze la ideea creatoare ce i-a dat naștere. Iar dacă acceptarea Absolutului este o condiție a judecății veridice, atunci verbul formulat interior (*verbum mentis*, *verbum cordis*) apare ca *terminus* al aceluiași proces. Acest verb interior se poate manifesta ulterior prin intermediul semnelor și cuvintelor exterioare. Așadar, *dictio verbi* traduce actul prin care sufletul ia cunoștință despre sine în adevărata lumină. Nefiind, însă, o simplă aprehensiune de sine, verbul interior are statutul unei judecăți autentice.

2. Verbul implică o legătură cu iubirea: *verbum est igitur... cum amore notitia*<sup>33</sup>. Augustin introduce distincția dintre *uti* și *frui*: bunurile sensibile trebuie iubite și dorite doar ca mijloace, în timp ce bunurile spirituale au valoare de scop, însă, și acestea, numai întrucât sunt raportate la binele ultim, Dumnezeu: *Nobis ergo et fratribus in Domino fruamur*<sup>34</sup>. Această distincție între adevărata și falsa iubire se exprimă și în problema imanenței perfecte a verbului în suflet: la nivelul bunurilor sensibile, concepția și posesia obiectului dorit sunt net distinse, în timp ce la nivelul bunurilor spirituale, între concepția și posesia verbului există identitate<sup>35</sup>.

3. Verbul este născut de către suflet, care –astfel – se cunoaște pe sine și se exprimă: verbul apare în urma unui proces de generare. Or, generarea presupune doi termeni: generatorul și cel născut, ca imagine a originii. Într-adevăr, orice cunoaștere este rezultatul întâlnirii dintre obiectul de cunoscut și subiectul cunoscător. În cazul în care cei doi termeni se identifică există un singur generator: *mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae*<sup>36</sup>. Iar realitatea verbului este aceea de a reproduce: *ibi enim quasi expressa formantur*<sup>37</sup>.

Distincția terminologică operată de Augustin între *notitia* și *verbum* răspunde la întrebarea privitoare la condițiile egalității perfecte între cei trei termeni ai relației, însă introduce o dificultate suplimentară, pe care autorul o va aborda în cartea următoare. Analogia propusă trebuie amendată întrucât există deja patru

<sup>30</sup> Cf. idem IX, VII, 12.

<sup>31</sup> Cf. idem IX, VII, 13.

<sup>32</sup> Cf. idem IX, V, 8.

<sup>33</sup> Cf. idem IX, X, 15.

<sup>34</sup> Cf. idem IX, VIII, 13.

<sup>35</sup> Cf. idem IX, IX, 14.

<sup>36</sup> Cf. idem IX, XII, 18.

<sup>37</sup> Ibid.

termeni, iar Augustin va forma o nouă triadă pornind tocmai de la distincția amintită pe care o va dubla cu o alta, cea dintre *nosse și cogitare*<sup>38</sup>.

Sufletul se poate cunoaște pe sine în mod desăvârșit<sup>39</sup>, cu condiția ca el să se purifice de imixtiunea elementelor sensibile în acest proces (*Sensibilia removendo mens se cognoscit*)<sup>40</sup>. Augustin critică diferite concepții ale filosofilor antici în ceea ce privește natura sufletului<sup>41</sup>, printre care doctrina materialistă<sup>42</sup>.

*Cogito*-ul augustinian, similar celui cartezian, se enunță în felul următor: *mentis de se ipsa certa cognitio*<sup>43</sup>. Singura cunoaștere certă pe care sufletul o poate avea despre sine însuși își are ca punct de plecare această experiență interioară originară: autosesizarea intuitivă a sufletului, « orice suflet se cunoaște pe sine cu certitudine »<sup>44</sup>.

Concluzia cărții a X-a propune o nouă triadă « psihologică », *analogon* al Trinității persoanelor divine: *memoria, intelligentia, voluntas*<sup>45</sup>. Cele trei facultăți sunt imanente una alteia, iar în limbajul esență-relație, *unum sunt essentialiter, tria relative*<sup>46</sup>.

Cartea a XI-a se deschide cu o altă triadă: *Trinitates hominis exterioris*. Aceasta, la rândul ei, apare în două forme: triada percepției, *tria quaedam in visione* (XI, II) și cea a amintirii, *tria in cogitatione memoriae* (XI, III-IV).

Triada percepției se compune din: 1. Forma obiectului, 2. Forma imprimată în simțuri și 3. Voința care exercită sensibilitatea în sfera obiectului. Triada amintirii este alcătuită din: 1. Forma imprimată în memorie, 2. Viziunea interioară a acesteia și 3. Voința care ține memoria fixată asupra acestei viziuni.

Aceste două trinități corporale, prea dependente de materialitate, oferă, totuși, analogii cu Triada supremă<sup>47</sup>. Analogiile treimice se verifică în orice act de gândire, de imaginație creatoare sau reproductivă<sup>48</sup>: memoria reprezintă măsura ce reglează jocul imaginilor, viziunea multiplică la infinit numărul lor, iar voința este asemenea unei greutate care fixează atenția asupra obiectului<sup>49</sup> (*numerus, pondus, mensura*).

Cartea a XII-a tratează despre cele două funcții ale sufletului, *ratio superior et inferior*. Acțiunea sa în lumea temporală și contemplația adevărilor eterne<sup>50</sup>. Ambele aparțin substanței unice a sufletului, însă această unitate disimulează o altă analogie trinitară. Augustin face trecerea de la triadele omului exterior (cartea a XI-a), cea a percepției și cea a memoriei, la triada omului interior, *de sapientia et*

<sup>38</sup> Cf. idem X, Sectio prima.

<sup>39</sup> Cf. idem X, IV, 6.

<sup>40</sup> Cf. idem X, Sectio altera.

<sup>41</sup> Cf. idem X, VII, 9-10.

<sup>42</sup> Cf. idem X, X, 13.

<sup>43</sup> Cf. idem X, X, 14.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Cf. idem X, XI, 17.

<sup>46</sup> Cf. idem X, XI, 18.

<sup>47</sup> Cf. idem XI, VIII-XI.

<sup>48</sup> Cf. idem XI, XI, 18.

<sup>49</sup> Cf. *De civ. Dei* XI, 24-25 sau *Conf XIII*, 11, 12.

<sup>50</sup> Cf. idem XII, III, 3.

*scientia*<sup>51</sup>. *Scientia* mediază între pura contemplație și experiența sensibilă, fiind o virtute a acțiunii, în timp ce *sapientia* ordonează ființa umană către scopul mai înalt al contemplației<sup>52</sup>. Din cauza statutului său, *scientia* are un caracter ambiguu: fie se subordonează înțelepciunii, fie se închide în cunoașterea temporalului și, în acest caz, primește o conotație negativă<sup>53</sup>.

Cartea a XII-a introduce și o perspectivă critică în problema analogiilor trinitare, întrucât nu orice triadă exprimă similitudinea cu persoanele Treimii. Ceea ce o caracterizează pe aceasta din urmă este egalitatea și unitatea, de unde rezultă caracterul pseudo-analitic al trinității familiale<sup>54</sup>.

Cartea a XIII-a debutează cu o expunere filosofică asupra fericirii și se încheie cu o nouă formulă trinitară analogică, cea a credinței. *Sapientia* necesită recursul la autoritatea divină mediată gnoseologic de către credință (*Fides via ad sapientiam*). *Fides* apare ca o formă specială de cunoaștere, care nu-și domină obiectul, ci se află – invers – în posesia acestuia. Din punct de vedere filosofic, credința constituie o limită a discursului, o aporie pentru rațiune, care poate să obstrucționeze misterul sau să-l accepte ca pe o cruce a rațiunii. Pentru Augustin, această formă *sui generis* a cunoașterii care este credința, condiționează atingerea fericirii (*Fides scientia beatitudinis*)<sup>55</sup>. Credința aparține omului interior<sup>56</sup>, *fides res cordis*, iar fericirea presupune satisfăcute două condiții<sup>57</sup>, *beatitudinis duplex condicio*: 1. A trăi în conformitate cu binele<sup>58</sup>, *ut homo recte vivat* și 2. A avea ceea ce dorești<sup>59</sup>, *ut vivat quomodo vult*. Argumentele teologului Augustin se sprijină pe certitudinile credinței<sup>60</sup> (*fidei certitudines*).

Triada credinței nu este, totuși, o *imago Dei* pentru că ea începe în suflet și are ca *terminus* viziunea<sup>61</sup>. Astfel, în cartea a XIV-a (*Mens imago Dei*), autorul regăsește perspectiva analogiilor trinitare din cartea a X-a, a căror analiză o va nuanța. Augustin distinge între triada facultăților constitutive sufletului<sup>62</sup> (*imago Dei in mente*) și triada înțelepciunii, care rezidă în sufletul orientat către scopul ultim.

Conceptul teologic de *imago Dei* este esențial pentru antropologia lui Augustin. La nivelul sufletului, această imagine se găsește în zona imuabilă a interiorității sale spirituale, care este conștiința de sine<sup>63</sup> (*quomodo tria in mente*).

Similitudinea analogiei nu trebuie să mascheze infinita inadecvare a creaturii la modelul necreat, așa cum afirmă Augustin în ultima carte a tratatului său (*Mens speculum et aenigma*). Pe de altă parte, însă, caracterul inefabil al

<sup>51</sup> Cf. idem XII, Sectio tertia.

<sup>52</sup> Cf. idem XII, XIV, 22.

<sup>53</sup> Cf. idem XII, XII, 17.

<sup>54</sup> Cf. idem XII, V, 5.

<sup>55</sup> Cf. idem XIII, Sectio prima.

<sup>56</sup> Cf. idem XIII, I, 3.

<sup>57</sup> Cf. idem XIII, V, 8.

<sup>58</sup> Cf. idem XIII, VI, 9.

<sup>59</sup> Cf. idem XIII, VII, 10.

<sup>60</sup> Cf. idem XIII, IX, 12.

<sup>61</sup> Cf. idem XIV, II, 4.

<sup>62</sup> Cf. idem XIV, IV, 6.

<sup>63</sup> Cf. idem XIV, VI, 8.

tainei primordiale nu invalidează efortul cercetării filosofice sau teologice<sup>64</sup> (*Deus incomprehensibilis semper quaerendus*).

Cartea a XV-a constituie culmea teologică și speculativă a lucrării. Augustin insistă asupra disimilitudinilor care opun imaginea creată Trinității divine: creatura devine semnificativă tocmai prin nedesăvârșirea sa, iar sufletul – imperfect – trimite la modelul perfect, *visio per speculum in aenigmate*.

Problemele abordate fac trecerea de la analiza filosofică la contemplarea *ad intra* a Treimii creștine: de la trinitatea la nivel uman la triada supremă (*Ab imagine trinitatis ad ipsam Trinitatem, Sectio prima*), de la verbul mental la Verbul divin (*A verbo mentis ad Verbum divinum, Sectio secunda*). Lucrurile indică o direcție în ierarhia ontologică<sup>65</sup>, *rerum natura Deum innotescit*. Perfecțiunile divine sunt absorbite în simplitatea ultimă a esenței<sup>66</sup>, *Dei perfectiones ad essentiam redactae*.

Analogiile trinitare la nivelul ființei umane<sup>67</sup>, *in homine Trinitatis adumbratio*, precum și verbul interior<sup>68</sup>, *in verbo mentis aenigma*, nu ocultează diferențele majore existente între cele două registre ontologice, cel al creaturii și cel al primului principiu, numele filosofic al Dumnezeuului credinței<sup>69</sup>, *sed deficiens et inadequata*.

Pe lângă aspectul ipostatic, diferența fundamentală dintre trinitatea umană și cea divină este că cea dintâi se situează la nivelul lui a avea, în timp ce cealaltă se află la nivelul lui a fi<sup>70</sup>: *Haec tria ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo*. Această disparitate, în ființa umană, între a fi și a avea apare ca efect al temporalității specifice<sup>71</sup>. Dimensiunea temporalității introduce o distanță între *mens* și facultățile sale, *distentio animi*.

Prin conceptele problematizate (analogie, imagine, suflet, facultățile sufletului), *De Trinitate* are o semnificativă pondere filosofică și speculativă, demnă de evaluat în demersul de situare a raționalității filosofice în ansamblul operei augustiniene.

<sup>64</sup> Cf. idem XV, II, 2.

<sup>65</sup> Cf. idem XV, IV, 6.

<sup>66</sup> Cf. idem XV, V, 7.

<sup>67</sup> Cf. idem XV, VI, 10.

<sup>68</sup> Cf. idem XV, X, 17.

<sup>69</sup> Cf. idem XV, VII, 11.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Cf. idem XIV, XIV, 20.

## ANALOGIA FIINȚEI LA SFÂNTUL TOMA DE AQUINO

ALIN TAT

**RESUMÉ.** *L'analogie de l'être chez Saint Thomas d'Aquin.* Le concept d'analogie est fondamental dans la pensée de S. Thomas d'Aquin. Comme théologien spéculatif, il utilise la notion d'analogie tout en opérant les nécessaires distinctions pour un usage adéquat de ce thème dans la relation Créateur – créature. *Analogia entis* se situe dans le coeur du débat contemporain sur le *logos* théologique, ce qui motive l'intérêt pour la solution thomasienne à ce problème.

### Introducere

În prezentul studiu vom trata problema analogiei la Sf. Toma de Aquino, lăsând în suspensie chestiunea originii acestei doctrine. Poate că fusese deja formulată de Aristotel, însă specialiștii își împart opiniile în acest domeniu.

Cajetan a dat o soluție proprie problemei analogiei, diferită de cea tomasiană<sup>1</sup> – chiar dacă se dorea un continuator fidel al acestuia – ceea ce a influențat o întreagă școală ulterioară<sup>2</sup>. De aici provin și unele rezerve față de neotomism ale celui care vrea să abordeze problema analogiei la Sf. Toma, dublate de necesitatea recurgerii la scrierile originale. « *La lucrurile însele!* », iar în cazul nostru, la textul-sursă!

Nu ne vom pronunța nici în chestiunea pertinentei unei analize pur filosofice a operelor tomasiene, însă am putea păstra unele rezerve, având în vedere că Toma a exercitat întreaga sa viață un magisteriu explicit teologic.

A-l trata în sec. XX pe Sf. Toma ca filosof provine și din impulsul dat de Gilson în anii 30 și de disputa în jurul posibilității unei filosofii creștine, care sa fie în întregime filosofie și, totuși, să țină cont de aportul epistemologic adus de revelație<sup>3</sup>.

Demersul filosofic de situare a analogiei în ansamblul metafizicii sfântului Toma trebuie să țină cont și de relația acesteia cu concepte conexe, cum sunt cele de participare și cauzalitate:

« Problema analogiei e strâns legată de structura generală a metafizicii tomasiene și aceasta se dezvoltă făcând un constant apel la principii, după tensiunea act-potență (Aristotel) și participant-participat (Platon). Cele două grupe comportă în mod clar *reductio ad unum*. Prioritatea și rolul principal pe care analogia numită de atribuire (*proportionis*) o ia în gândirea tomasiană în raport cu

<sup>1</sup> Folosim distincția "tomasian" – care se referă la opera sfântului Toma – și "tomist" – care aparține tradiției ulterioare.

<sup>2</sup> Cf. Montagnes, 127, pentru relația dintre Cajetan și Toma în problema analogiei.

<sup>3</sup> "revelație generatoare de rațiune", după expresia lui E. Gilson.



analogia pur formală și posterioară, de proporționalitate, se bazează pe principiul însuși al tomismului, adică pe prioritatea actului asupra potenței (aristotelism) și a actului ființei asupra oricărui alt act (platonism) »<sup>4</sup>.

Tot Fabro pune în evidență și aportul neoplatonismului, prin intermediul noțiunii de participare, la metafizica tomasiană, care – conform vulgatei – ar fi doar un « aristotelism botezat », pentru a putea fi acceptat de creștini.

Doctrina analogiei se sprijină pe concepția generală despre ființă.

### Miza problemei

Trebuie să ne ocupăm de corespondența ce există între unitatea ideii de ființă și structura reală a ființei. Pentru noi, a gândi înseamnă a unifica. Ceea ce presupune o unificare conceptuală impusă diversității realului. Este legitimă această operație? Analogia oferă o cale de mijloc între monismul absolut și pluralismul radical care, ambele, ar ruina metafizica.

Pentru creștinul Toma problema ia o altă turnură: tot ceea ce există în această lume este creat, își are ființa în dependență absolută de Creator, iar chestiunea studiată devine una a relației între ființe și Cel care este ființa absolută. Cauza ființei relative ține creația ca într-un căuș, după o frumoasă etimologie<sup>5</sup>. Iar unitatea ființei provine din participarea la ființa divină.

În plan teologic se pune problema unei opțiuni imposibile între panteism și agnosticism.

Karl Barth propune înlocuirea analogiei ființei cu una a credinței (*analogia fidei*), ca singurul motiv major ce-l desparte, ca teolog reformat, de Biserica tradițională, iar H. U. von Balthasar, interlocutorul său catolic, chiar dacă nuanțează diferendul, nu-l poate eluda<sup>6</sup>. Din acest exemplu rezultă, ca derivat, interesul pe care teologii îl arată față de problema analogiei ființei.

Există mai multe doctrine tomasiene despre analogie? Întrebarea poartă asupra unei posibile evoluții a gândirii sale în această chestiune și asupra etapelor.

Analogia la Sf. Toma se află la intersecția a doua teme: reducerea la Unul, de proveniență aristotelică și participarea, platonică. Prima temă se găsește în comentariile la Aristotel, opusculile *De principiis naturae* și *De ente et essentia*, precum și în *Comentariul la Metafizica*<sup>7</sup>, în timp ce pe a doua o întâlnim tratată în comentariul *Sentențelor* și în *Summa theologica*.

Analogia e o proprietate a numelor și conceptelor comune. Tripartiția predicatelor: univoce, echivoce și analoge nu se găsește în această formă la Aristotel, ci provine din aristotelismul arab<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Cf. Fabro, 527.

<sup>5</sup> Căuș – cauză.

<sup>6</sup> Cf. Balthasar.

<sup>7</sup> Textele-sursă din Aristotel care abordează chestiunea tratată sunt : *Met* Λ, 4-5, 1070a 31-1071b1, Δ, 6, 1016b 31-1017a 2, 9, 1018a 13, Γ, 2, 1003a 33-b 15, Z, 4, 1030a 34-b 3, K, 3, 1060b 31-1061a 10.

<sup>8</sup> Cf. Wolfson.

### Analogia predicamentală

În *De principiis naturae*<sup>9</sup> ultimul capitol al lucrării (VI) este dedicat analogiei principiilor și cauzelor. Cum pot fi principiile comune tuturor ființelor? Distingem patru tipuri de unitate: 1. Numerică a individului, 2. Specifică, între indivizi numeric distincți, 3. Generică, între ființe specific distincte (distincte după specie), 4. Analogică, între ființe de genuri diferite și totuși într-o unitate oarecare.

Ființa nu este, deci, un gen sau un predicat univoc, ci un atribut analogic<sup>10</sup>. Principiile diferitelor categorii nu pot avea decât o unitate analogică, adică proporțională. Analogia este aici înțeleasă ca proporție.

În continuare, Toma definește unitatea analogică *ad unum*<sup>11</sup>. Ființa este fundamentală ca substanță și derivată ca accidente<sup>12</sup>, iar unitatea sa e analogică.

Montagnes a analizat vocabularul analogiei în această lucrare de tinerețe și a găsit patru termeni care interesează<sup>13</sup>:

1. Analogia are două accepții: a) proporție, în sens matematic, b) raport *ad unum*, sens care devine principal.

2. *Attributio*: provine din versiunea arabo-latină a Metafizicii<sup>14</sup>.

3. *Proportio*: unitatea proporțională, dar uneori are sensul de *attributio*, termen ambiguu.

4. *Per prius et posterius*: marchează inegalitatea termenilor în relația de analogie<sup>15</sup>.

Analogia are, deci, două accepții: proporție și unitate de ordine<sup>16</sup>. Această sintagmă (unitate de ordine) are același sens cu reducerea *ad unum* sau, uneori, cu analogia de atribuire.

Dar fundamentală nu este unitatea de proporție, ci unitatea de ordine sau de raport (*ad unum*)<sup>17</sup>. Astfel, cele două sensuri nu apar dispartate, ci primul se subordonează celui de-al doilea.

*De ente et essentia* este un comentariu al cărții Z a Metafizicii, împreună cu sugestia din Avicenna și Averroes. Aici se introduce distincția celor două analogii, predicamentală și transcendențială.

1. Analogia predicamentală – o reluare a temei din *De principiis naturae* – leagă accidentele de substanță, în timp ce 2. analogia transcendențială este de concepție

<sup>9</sup> Cronologia stabilită a acestor opere este următoarea : *De principiis naturae* – *De ente et essentia* – *Comentariul Sententelor*, cf. Torrell, 485 și 508-509.

<sup>10</sup> "quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem secundum analogiam; sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam. Conveniunt enim solum in eo quod est ens; ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice" (VI, 36).

<sup>11</sup> "praedicatur de pluribus, quorum rationes diversae sunt, sed attribuuntur alicui uni eidem" (VI, 39).

<sup>12</sup> "Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis" (VI, 40).

<sup>13</sup> 32, nota 16.

<sup>14</sup> Cf. Blanche.

<sup>15</sup> Cf. Vocabular.

<sup>16</sup> Cf. *Exp. de Trinitate*, q. 5, a. 4.

<sup>17</sup> Cf. *Met* VII, 4, 1337 si VIII, 3, 1707.

nouă. Aceasta se constituie din grade de substanțialitate, de la nivelul inferior – substanțe hylemorfice – până la nivelul superior al substanțelor intelectuale și al ființei divine, de la complexitatea compuşilor act-potență la simplu, actul pur. Unitatea acestui tip de analogie este asigurată de perfecțiunea ființei supreme.

*Comentariul la Metafizica* se situează spre sfârșitul carierei lui Toma<sup>18</sup> și în această operă – pe lângă glosa aristotelică – el introduce dezvoltări personale, luând poziție în chestiunile dezbătute. Doctrina analogiei apare, însă, conformă cu cea din primele lucrări<sup>19</sup>.

### Analogia transcendențială

Montagnes este cel care a numit astfel relația analogică Creator-creatură și a studiat textele în care aceasta apare<sup>20</sup>. Din pasajele puse în paralel rezultă ca atât univocitatea numelor divine<sup>21</sup>, cât și echivocitatea strictă<sup>22</sup> sunt eliminate, păstrându-se soluția de mijloc a analogiei<sup>23</sup>. Nu este, însă, o analogie *duorum ad tertium*, care ar îngloba ființa divină și cea creată într-un concept superior, ci *unius ad alterum* sau *per prius et posterius*, asemeni celei predicamentale.

În comentariul *Sententelor*, Sf. Toma preia *ad litteram* cele două analogii ale lui Albertus Magnus, cea a teologului și cea a filosofului<sup>24</sup>.

O excepție de la această rezolvare a analogiei o constituie, totuși, *De Veritate*. Aici Sf. Toma dă preeminență analogiei de proporție, dar este un caz izolat și o variantă pe care o abandonează în operele ulterioare<sup>25</sup>.

### Analogia ființei

Semnificația filosofică a analogiei ființei privește raportul dintre unitatea conceptuală și unitatea reală a ființei.

Unitatea conceptuală este tratată în *Contra Gentiles*<sup>26</sup>. Ființa nu apare ca un concept care totalizează la un nivel superior și domină termenii puși în relație (substanța și accidentele sau Dumnezeu și creatura), nu este o formă comună. Și totuși, cum ne putem servi de o idee pentru a gândi realul ca totalitate? Toma introduce noțiunea de *ens commune*, care este diferită de *ens divinum*<sup>27</sup>.

Pentru a evita diversitatea pură – ființa ar fi un concept echivoc – iar unitatea să fie reală, nu doar nominală, este nevoie de acest concept. Astfel, ființa se poate aplica atât substanței cât și accidentelor, atât lui Dumnezeu cât și

<sup>18</sup> Cf. Torrell, 502.

<sup>19</sup> Cf. *Met* I, 14, 223-224, IV, 1, 534-543, VII, 1, 1246-1259, 4, 1334-1338, XI, 3.

<sup>20</sup> I *Sent*, d. 35, q. 1, a. 4, *De Ver*, q. 2, a. 11, *CG* I, 34, *CTh* I, c. 27, *De Pot*, q. 7, a. 7, *STh* la, q. 13, a. 5, cf. Montagnes, 65-66.

<sup>21</sup> Cf. *De Ver*, q. 10, a. 13, ad 3, *CG* I, 32, 1, *STh* la, q. 13, a. 5, c.

<sup>22</sup> Cf. *De Ver*, q. 2, a. 11, arg. 1 si ad 1, *CG* I, 33, 2, *De Pot*, q. 7, a. 7, c.

<sup>23</sup> Cf. Montagnes, 181-183.

<sup>24</sup> Cf. I *Sent*, d. 1, a. 8, d. 2, a. 2, ad 1, d. 3, a. 2, ad 1, d. 8, a. 7, 8, 24, d. 35, a. 1, d. 46, a. 11, 12, 17.

<sup>25</sup> Cf. Montagnes, 81.

<sup>26</sup> I, 34.

<sup>27</sup> Cf. *De Ver*, q. 10, a. 11, ad 10; *CG* I, 26; *De Pot*, q. 7, a. 1, ad 6; *STh* la, q. 3, a. 4, ad 1.

creaturii. Această unitate – în plan predicamental și în plan transcendențial<sup>28</sup> – nu este dată nici de natura generică și nici de proporție, ci de raportul de cauzalitate și de participare care leagă termenul al doilea de primul în exemplele de mai sus.

Conceptul ființei obținut în acest mod nu este univoc, aplicându-se unei diversități, dar nici echivoc, întrucât e ordonat *ad unum*.

Conceptul analogic posedă astfel o unitate specială și se aplică inegal celor doi termeni, *per prius et posterius*. În principal convine primului, iar celuilalt doar prin referire la acesta. Cei doi termeni ai analogiei pot fi reprezentați și separat<sup>29</sup>, căzând sub concepte distincte, dar relaționați prin acest tip de analogie *ad unum* vădesc o unitate.

Termenul secund e în dependență cauzală și participativă față de primul. Totuși, ființa nu domină această diversitate predicamentală (substanță – accident) sau transcendențială (Dumnezeu – creatură), ci aparține *per prius* primului termen, iar celuilalt *per posterius*.

Care este consecința teologică a acestei situații? Îndeosebi în chestiunea numelor divine. Numirile divine, deși originându-se în domeniul creaturii, nu vor fi luate toate în sens metaforic. Când spunem că Dumnezeu este bun sau, mai ales, că este Ființa, Cel ce este, aceste determinații îi convin în sens propriu.

Astfel apare rațiunea (*ratio*) perfecțiunii comune, independent de condițiile în care se aplică, adică de modul (*modus*) în care aparține fiecărui termen<sup>30</sup>.

*Ratio entis*, derivată din ființa creată, convine și lui Dumnezeu, în virtutea relației efect – cauză, chiar dacă *ratio deitatis* rămâne inviolabil transcendentă.

Această folosire « divină » a conceptelor trebuie să țină cont de două condiții 1. conceptul semnifică întotdeauna după un mod creat<sup>31</sup> și 2. cele mai adecvate concepte sunt cele mai generale, mai puțin determinate și mai comune, mai ales ființa (*Qui est*)<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Cf. Vocabular.

<sup>29</sup> Cf. Montagnes, 63.

<sup>30</sup> "La notion de *modus* est caractéristique de l'inégalité formelle. Elle traduit très exactement cette diversité purement qualitative à l'intérieur d'une unité non univoque" (Geiger, 242).

<sup>31</sup> "Ista nomina quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato" (*STh* Ia, q. 13, a. 3, ad 3).

<sup>32</sup> "Hoc nomen "Qui est"...est maxime proprium nomen Dei...Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsa Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis...Quodlibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen "Qui est" nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatum ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum" (*STh* Ia, q. 13, a. 11, c.).

*Esse divinum* este atins prin intermediul lui *esse commune*, fără ca acesta din urma să funcționeze ca un concept ce domină creatul și increatul. O astfel de noțiune ar transforma relația într-o analogie *duorum ad tertiorum*<sup>33</sup>.

Unitatea căutată nu poate rămâne doar una conceptuală, ci trebuie înrădăcinată ontologic. Reducerea *ad unum* se desfășoară în două etape:

1. ființa se diversifică în trepte, iar 2. acestea se ordonează ierarhic. Principiul de ordine al acestei ierarhii este tocmai Unul (*ad unum*) sau Primul (*ad primum*) termen al analogiei<sup>34</sup>. Ideea ierarhiei se găsește deja în neoplatonism, însă Toma o integrează sistemului său ca parte armonică.

Ființa este principiu de unitate, dar la fel de bine o putem numi principiu de diversitate, între ființe inegale, dar totuși ordonate ierarhic.

Diversitatea înseamnă o multiplicitate de esențe ireductibile. Pentru a le da o unitate trebuie să le considerăm întrucât sunt ființe, deoarece unificarea nu se poate face la nivelul quiddității.

Sf. Toma tratează esențele ca moduri sau grade ale perfecțiunii ființei. Ele se pot compara în funcție de distanța ce le separă de Primul. Cauza exemplară se găsește în natura divină, suprem nivel al perfecțiunii.

*Modus essendi* desemnează o dublă funcție a esenței în raport cu ființa (*esse*): 1. Determinație prin specificare și 2. limitare<sup>35</sup>. Determinarea, pozitivă, nu se confundă cu limitarea, negativă, după cum nici potența nu ia locul esenței. Aceasta din urmă ar deveni sursă de imperfecțiune.

În domeniul creatului esența se distinge cu necesitate de existență, în timp ce în Dumnezeu, ca *Ipsum esse subsistens*, ele se identifică.

Esența se definește ca valoare pozitivă de determinare a formei, dar aceasta are loc doar prin actualizarea produsă de *esse*. *Esse* nu conferă determinație formală, ci exercitare reală a esenței. Sub acest raport, esența este potență față de actul ființei (*actus essendi*).

Raportul *ad unum* al gradelor ființei este analizat în *De Potentia*<sup>36</sup>.

În concluzie, unitatea ființei se sprijină pe unitatea Primei Cauze. Această unitate nu este doar conceptuală, ci reală, altfel spus, ontologică. Tocmai de aceea analogia trebuie studiată în paralel cu conceptul de participare, ca fiind cele două aspecte – conceptual și real – ale unității ființei.

Prezentul studiu este îndatorat părintelui Bernard Montagnes O. P. cu a sa carte despre doctrina tomasiană a analogiei. Mulțumim domnului conferențiar Virgil Ciomoș, care ne-a sugerat această linie de cercetare și ne-a încurajat să o urmăm.

<sup>33</sup> Cf. Vocabular.

<sup>34</sup> Cf. *STh* I-II, q. 20, a. 3, ad 3 și *Met* IV, 1, 536.

<sup>35</sup> Cele două sensuri se găsesc în *De Ver*, q. 1, a. 1 și *De Ver*, q. 21, a. 6, ad 5.

<sup>36</sup> q. 3, a. 5.

## BIBLIOGRAFIE

### Operele Sfântului Toma:

1. *Compendium theologiae*, Ed. Verardo, Torino, 1954 (CTh).
2. *De Potentia*, Ed. Pession, Torino, 1949 (De Pot).
3. *De principiis naturae*, Ed. Pauson, Fribourg, 1950.
4. *Despre ființă și esență*, trad. D. Negrescu, Paideia, Buc., 1995.
5. *De Veritate*, Ed. Spiazzi, Torino, 1949 (De Ver).
6. *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Ed. Decker, Leyde, 1955.
7. *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, Ed. Cathala-Spiazzi, Torino, 1950 (Met).
8. *Scriptum super Sententiis*, Roma, 1570 (Sent).
9. *Summa Contra Gentiles*, Ed. Leonine, Roma, 1918-1930 (CG).
10. *Summa theologiae*, Ed. Leonine, Roma, 1888-1903 (STh).

### Cărți și studii:

1. von Balthasar, H. U., *Dialogue* (avec K. Barth), Labor et Fides, 1968 (= Balthasar).
2. Blanche, F. A., *Les mots signifiant la relation dans la langue de S. Thomas d'Aquin*, Revue Philosophique 32 (1925), 363-388.
3. Fabro, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961 (= Fabro).
4. Geiger, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1953.
5. Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963.
6. Torrell, J.-P., *Initiation à S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1993.
7. Wolfson, H. A., *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, HTR 31 (1938), 189-206.

### Vocabularul analogiei

- analogia de atribuire: teoria aristotelică a unității *ad unum*; termenul provine din traducerea arabo-latină a *Metafizicii*; cf. *supra*, notele 7-8.
- *analogia duorum ad tertium*: specie a analogiei *ad unum*, se stabilește între termenii secundari ai analogiei; ex. remediul și hrana sunt în raport analogic *duorum ad tertium* (în analogia față de sănătate).
- analogia filosofică și teologică: la Sf. Albert, preluat de Sf. Toma în I *Sent*, d. 1, a. 8, prima, între substanță și accidente, a doua, între Dumnezeu și creaturi.
- *analogia imitationis*: participare prin asemănare; *STh* Ia, q. 44, a. 3.
- *analogia per prius et posterius*: o atribuire inegală, de exemplu: ființa se spune cu prioritate despre substanță, iar despre accidente doar întrucât se referă la substanță; *CG* I, 32; *De Pot*, q. 7, a. 7, ad 2.

- *analogia per se et per participationem*: analogia predicamentală se poate exprima în două maniere echivalente: ființa se spune despre substanță și accident *per prius et posterius* sau *per se et per participationem*.
- analogia de proporție: sensul etimologic, dar accepțiune care devine secundară; *De principiis naturae* VI, 39.
- analogia predicamentală: orizontală, aceea a diviziunilor ființei după categorii; *De principiis naturae* VI, 39; ex. substanță-accidente.
- analogia de raport: sau de atribuire, de ordine, *ad unum*.
- *analogia secundum magis et minus*: echivalent cu *per prius et posterius*; *De Pot*, q. 7, a. 7, ad 3.
- *analogia secundum vera vocabuli proprietatem* : in sens etimologic, adică proporție (*proportio*).
- analogia transcendentă: verticală, între Creator și creatură; *CG* I, 34.
- *analogia unius ad alterum*: specie a analogiei *ad unum* , se stabilește între un termen secundar al analogiei și termenul prim; ex. remediul (sau hrana) față de sănătate este în raport analogic *unius ad alterum*.
- *proportio*: proporție.
- *proportionalitas*: raport.
- *reductio ad unum*: analogia fundamentală, față de care analogia de proporție apare ca derivată; *De principiis naturae* VI, 39.
- unitate de ordine: sau *ad unum*; *Met* VII, 4, 1337.

## **STUDIA PSYCHOLOGICA**

### **PRIVIRE ISTORICĂ ASUPRA EVOLUȚIEI PSIHOLOGIEI VIEȚII RELIGIOASE**

**IOAN MOLDOVAN**

**RÉSUMÉ.** *Court aperçu historique sur l'évolution de la psychologie de la vie religieuse.* Dans la constitution et le développement de la psychologie de la vie religieuse comme science, ont été mises en valeur plusieurs orientations et des étapes. Cet article présente les principales orientations et la contribution d'uns des meilleurs protagonistes européens et américains apportée au développement de cette science.

#### ***Principalele direcții și orientări în devenirea ei ca disciplină științifică independentă***

Dezvoltarea nici unei științe nu a cunoscut o curbă liniară constant ascendentă, frecvent constatându-se puternice oscilații, scăderi, opriri, după care iar au cunoscut urcări, până la deplina confirmare, ca discipline cu prestigiu, în rândul celorlalte științe.

Psihologia vieții religioase (sau psihologia religiei cum o denumesc mulți) este o ramură științifică relativ nouă, care se află încă pe parcursul afirmării și confirmării ca disciplină științifică, în marea familie a disciplinelor psihologice. Domeniul său de studiu este precizat prin obiectul său; asemănător celorlalte ramuri ale psihologiei de care însă este diferit în special de acele ramuri ale psihologiei, care au un tip particular de subiecți, cum sunt: psihologia animală, psihologia clinică, psihologia copilului etc. Domeniul vieții religioase reprezintă "un registru al existenței", el deschide, cel puțin potențial, studiul asupra unei game foarte largi de "conduite umane" fără o specificare apriori a parametrilor situaționali, diferențiali sau genetici (Jaspard, 1989)<sup>1</sup>.

Istoric vorbind, menționează Polautzian (1983) știința psihologiei religiei, s-a născut cu mult timp înainte de începutul secolului al 20-lea, chiar dacă trebuia să se nască cu un secol înainte, întârzierea s-a datorat metodei științifice utilizate și acceptării modului naturalist de a gândi și de a vedea lumea.[...] "Dacă psihologia religiei a început în jurul anului 1900, acesta era un lucru nou (original) important, creativ și aventuros - și aceasta conținea în sine sămânța propriei distrugerii"<sup>2</sup>

În general, se disting, trei perioade în dezvoltarea psihologiei vieții religioase: a) perioada timpurie, care se referă la primele cercetări de la sfârșitul

---

<sup>1</sup> J.M. Jaspard, *Psychologie religieuse*, in *Catholicisme*, XII, 1989, pp. 237-248.

<sup>2</sup> R.F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Glenview, 1983, p. 2.



secolului al 19-lea și începutul celui de al 20-lea, cuprinzând și primele 2-3 decenii din acest din urmă secol; b) perioada medie; (în general cuprinsă între deceniile 4 și 5, ale sec. 20 (1930-1950), după care a urmat o *puternică* perioadă de "cădere" de 10-15 ani și; c) perioada contemporană, considerată a fi început în deceniul al șaptelea și continuând și în zilele noastre.

Inspirat din lucrarea lui Paloutzian, J.M. Jaspard (1989) propune o abordare istorică nu ținând seama, în primul rând de ani, ci în funcție de problemele sau "întrebările majore" care se puneau. Astfel, el distinge numai două perioade:

- I. perioada marilor teorii, cuprinsă între 1890 și 1940, și
- II. abandonul marilor teorii și înmulțirea cercetărilor cu caracter empiric: perioada începe după anul 1950. Se menționează un desinteres marcant pentru problemele psihologiei religioase, între anii 1930-1950.

Prima perioadă este caracterizată, la rândul ei, de tipul întrebărilor ce au dominat sfera preocupărilor, după cum urmează: A. Întrebări asupra originii intime a civilizațiilor și a religiilor. B. Problema normalității (celor cu experiențe sau trăiri religioase mai deosebite sau extraordinare). C. Întrebări rezultate din cateheză asupra antropomorfismului copiilor și a reprezentărilor religioase și capacitatea sa de a se raporta la Dumnezeu. Redăm, în continuare după J.M. Jaspard, principalele conținuturi ale acestor mari întrebări.

a. *Întrebări asupra legăturii intime a civilizațiilor și a religiilor*

Aceste întrebări au apărut, pe de o parte, din faptul că raționalismul ambiant încerca diminuarea dominației religioase în explicarea lumii, ca bază de valori și de conduite și, pe de altă parte, psihologia începea explorarea empirică a "vieții mentale", în dimensiunile sale raționale și iraționale. Unul dintre pionierii acestui tip de cercetări a fost W. James (1908).

Psihologii i se cerea să descopere o explicație cauzală în sfera irațională a psihismului uman, cu privire la existența religiilor, ipoteza raționalistă fiind redusă în această sferă, mergând spre ideea că umanitatea își va putea recuceri autonomia și puterea sa asupra forțelor oculte. Se menționează, în această direcție Schleiermacher, prin lucrarea sa: "*Discours sur la religion*" (1799), în care apreciază că "sentimentul religios", element central al religiei, ar deriva din sentimentul comun de dependență, cu privire la infinit. La rândul lor, W. James (1902) și Starbuck (1899) au demonstrat o origine esențial umană și irațională a faptelor religioase.<sup>3</sup>

În discuție se antrenează și sociologii, aducându-și și ei partea de contribuție prin prisma disciplinei lor. Dintre opiniile cu o rezonanță remarcabilă se numără cea a lui E. Durkheim, exprimată în lucrarea sa "*Formes élémentaires de la vie religieuse*" (1912), rezultat al unor investigații făcute în sistemul totemic australian. Concluziile studiului său îl conduc într-o cu totul altă direcție: la originea

---

<sup>3</sup>vezi: Fr. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, f. I. 1799; E. Starbuck, *The Psychology of Religion*, New-York-London 1899; W. James, *L'Expérience religieuse. Essay de psychologie descriptive*, Paris 1908, cf. J.M. Jaspard, *op. cit.*, p. 248.

religiilor nu ar fi credința într-o (sau mai multe) divinitate, sau în supranatural, ci, cauza ar fi experiența psihologică a unei puteri transcendente indivizilor, (o sursă anonimă de energii superioare) emanate din faptul însuși de a trăi în societate: "O societate are tot de ce are nevoie pentru a trezi în spirite prin singura acțiune că ea se exersează asupra lor, senzații de divin; căci ea este pentru membrii săi ceea ce este un zeu pentru credincioșii săi". Durkheim a văzut în această experiență sursa distincției perceptive a sacralului în raport cu profanul și a dezvoltării comportamentelor specifice cu privire la sacru. Dezvoltând o viziune genetică a istoriei civilizațiilor, el le prezintă ca pe o stăpânire progresivă a acestei experiențe de a-tot-puternice. Într-o primă etapă, panteistă, sau politeistă, grupurile umane sunt supuse magic acestei puteri și dezvoltă religii animiste și totemice. Într-o a doua etapă atot-puterea sacră este separată de natură și localizată într-o ființă divină distinctă; acesta e momentul nașterii religiilor monoteiste, caracterizate prin apariția riturilor și prin dezvoltarea unor morale. Ultima etapă trebuie să fie aceea a stăpânirii științifice a legilor naturii și a vieții sociale și, corelat cu acestea, demitizarea *puterii-a-toate* (s.n), și dispariția religiei, omul luându-și în proprie răspundere destinația sa, într-o societate desacralizată.

Preocupat la rândul lui, de elucidarea "fenomenului psihologic și cultural cel mai complex, care există" S. Freud, realizează o transpunere psihanalitică a datelor oferite de școala evoluționistă engleză, reprezentată prin Frazer, J. și Smith, R., cu privire la economia pulsionilor și etiologia nevrozelor, mecanismele de proiecție și de identificare legate de rezolvarea conflictului oedipian. (Aceste probleme sunt larg expuse în lucrarea intitulată Totem și Tabu).<sup>4</sup>Asemenea lui Durkheim, și Freud ajunge la o interpretare funcționalistă a religiei, în sensul că aceasta (religia, n.n.) nu există decât în funcție de asigurarea unei anumite homeostazii de raporturi între individ și lumea naturală și socială. Astfel, ea îi asigură permanența unui tată atot-puternic care îl susține în slăbiciunile sale; el îi promite recompense pentru frustrările pe care i le impune viața și societatea, iar această "recompensă" îl scapă de teama de moarte, îi reduce sentimentul de vinovăție și apără individul împotriva autorității arbitrare a societății și pe aceasta împotriva rebeliunii membrilor săi.

Cu privire la originea religiei C.G. Jung are și el o opinie cu privire la religie, opinie apreciată drept a nu fi "mai puțin reducționistă" decât cele menționate mai sus.<sup>5</sup>Jung asimilează conceptul de divin cu cel de *Selbst* (Sine) și readuce demersul religios autentic (pe care îl opune superficialității dogmelor și practicilor religiilor instituționale), în căutarea individuală a "realizării de sine" prin redescoperirea activă a principiului armoniei; care împacă toate contrariile și care se află înscrisă în eul arhetipal al fiecăruia.

Un pas înainte, în demersul interpretativ al religiei, a fost făcut de către Rudolf Otto prin lucrarea "*Le sacré*" publicată în anul 1917. Otto reprezintă curentul

---

<sup>4</sup>S. Freud, Totem et Tabu, Paris 1965; Idem, L'avenir d'une illusion, Paris 1951; Idem, Malaise dans la civilisation, Paris 1948.

<sup>5</sup>C.G Jung, Psychologie et religion, Paris 1958.

fenomenologic, care lasă mai deschisă problema existenței autonome a transcendentului.<sup>6</sup> El reia ideea mai veche a lui Scheiermacher a unui "sentiment religios" specific pentru a explica nu originea transcendentului ci faptul că ființa umană să fie ea însăși cea care-și face o idee de dezvoltare a "creдинței în spirite, în demoni și în zei". Pentru aceasta, asemenea lui Kant, el postulează o formă a priori de afectivitate, care permite sesizarea intuitivă a unei realități "cu totul alta" pe care o va denumi pe rând "sacră" sau "numinos", după contactul său cu "mana" religiilor din India. După el, orice religie se naște din această capacitate a dublei reacții afective (de fascinație și de credință reverențială) în fața misterului, a "numinosului". Acest "sacru" a lui Otto este un fel de putere originală care se impune umanului în toate religiile într-o modalitate adoptată realității de acolo. Pentru el, lumea irațională în care se înscrie religia nu este o lume prelogică ce trebuie să fie cucerită prin raționalitatea proprie și pentru care ființa umană dispune de o cunoaștere specifică.

#### b) *Problema normalității*

În legătură cu demersul mistic, și pornind de la anumite manifestări ieșite din comun, (cum ar fi viziuni, extaze, stigmate, voci,...), s-a pus problema normalității lor, deoarece adeseori erau interpretate drept stări sau trăiri (aspecte) patologice. Psihiatrul francez Pierre Janet lasă să se înțeleagă că orice experiență religioasă împinge puțin mai departe decât ceea ce se trăiește în mod obișnuit, mergând spre psihopatologie. Oricum, el nu diferențiază experiența raportată de marii mistici de cea a Madelinei Le Banc, al cărui caz l-a studiat la Salpetriere<sup>7</sup>. Fără să recurgă la adevărate studii, această suspiciune asupra experienței mistice s-a păstrat întotdeauna latentă în mediile psihiatrice și ale psihologiei clinice. Studiile lui Schreber asupra delirului religios, l-au condus la descoperirea mecanismelor de proiecție, el, însă, nu a folosit terminologia nosografică decât pentru o transpunere analogă la nivelul civilizației. Și dacă există nevroză colectivă, gândea el, aceasta are rolul de a menaja nevrozele individuale. (Jaspard, 1989, p.241).

Acest delir psihopatologizant este relegat, în egală măsură, de idealul de raționalitate care asimila simbolicul imaginomului și deregrările afective. Doar spre sfârșitul anilor 1970, au fost făcute studii nuanțate asupra psihopatologiei religioase, aducându-se o nouă viziune non-reducționistă a dinamismelor afective care locuiesc în atitudinea religioasă și la căutarea misticii în creștinism.<sup>8</sup>

#### *Întrebări rezultate din cateheză, adresate psihologiei*

Cateheza desfășurată, în primul rând la copii și în medi protestant, a relevat o serie de întrebări referitoare la nașterea (sa trezirea) religioasă a copilului. O

<sup>6</sup>R. Otto, *Le sacré. L'élément non rationnel*, Paris, 1969.

<sup>7</sup>P. Janet, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances. I. Le délire religieux. II. Les sentiments fondamentaux*, Paris 1926-1928.

<sup>8</sup>A. Vergote, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris 1978; Idem, *Interpretation du langage religieux*, Paris 1978; Idem, *Religion, Foi, Incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles 1983.

primă categorie de întrebări orientate asupra antropomorfismului reprezentărilor religioase și a capacităților sale de a se raporta la Dumnezeu Spirit, au fost formulate de Clavier, M. (1926). Pierre Bovet își pune problema nașterii sentimentului religios în cadrul dezvoltării afective a copilului, în sânul relațiilor familiale. Problema succesiunii tipurilor de experiență religioasă prin care se poate trece, aparține lui Harms, E. (1944), iar Piaget (1926)<sup>9</sup> a fost și el preocupat de "reprezentarea lumii la copil". Principala sa contribuție a fost de a introduce în teoria sa, asupra dezvoltării gândirii la copil, conceptele folosite până atunci în cercetările de etnologie religioasă. În acest fel animismul, magia, artificialismul, au fost definite ca lumi caracteristice funcționării gândirii, pe care el a regăsit-o, mai ales în anumite stadii ale vieții copilului și care, în mod normal, sunt depășite atunci când copilul ajunge în stadiul gândirii formale. Incidența unui astfel de transfer conceptual era ușurat de asimilarea între o gândire religioasă numită "primitivă" și gândirea "infantilă"

Cercetările lui Piaget au inspirat și au incitat și alți cercetători ca H. Aubin (1952), J.M. Pohier, (1967), Goldman, (1964), Kohlberg (1974)<sup>10</sup> și Oser 1984 fiecare dintre ei abordând anumite aspecte cu caracter mai general sau mai special.<sup>11</sup>

### **Perioada declinului**

În perioada medie a secolului pe care îl încheiem, mai precis între 1930 și 1950, s-a constatat o cvasi-completă absență a cercetărilor psihologice orientate asupra unor componente ale vieții religioase. Puținele inițiative existente erau orientate fie asupra întocmirii unor situații sau rapoarte de natură statistică, cu privire la studiile anterioare, fie întocmirii și elaborării unor instrumente de cercetare și măsură, destinate acestei discipline. În acest sens, este menționat L. L. Thurstone, (1929), care a fost preocupat de dezvoltarea unor scări de evaluare a atitudinilor sociale printre care și cele legate de viața religioasă.<sup>12</sup>

Se pare că mai mulți factori au concurat la apariția unei atări stări de fapt. Făcând o analiză cauzală, Douglas (1963) menționează următorii factori, implicați în declinul psihologiei religiei:<sup>13</sup>

1. Psihologia religiei avea nevoie să se separe de teologie, filosofie și religie, (și de filosofia religiei), și, în general de dogma evanghelică precum și de celelalte sarcini ale instituțiilor religioase;

<sup>9</sup>H. Clavier, *L'idée de Dieu chez l'enfant*, Paris, 1926; E. Harms, *The development of religions experience in Children*, in *American Journal of Sociology*, 50 (20), 1944, pp. 112-122; J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris 1947; cf. J.M. Jaspard, *op. cit.* p. 241.

<sup>10</sup>Vezi H. Aubin, *L'home et la magie*, Paris 1952; J.M. Pohier, *Psychologie et théologie*, Paris 1967; R. Goldman, *Religions Thinking from Childhood to Adolescence*, London; L. Kohlberg, *Education, Moral Development and Faith* in *Journal of Moral Education* și F. Oser, *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich 1984.

<sup>11</sup>Cf. J.M. Jaspard, *Psychologie religieuse*, in *Catholicisme*, XII, 1989, pp. 237-248.

<sup>12</sup>L.L. Thurstone – E.J. Chave, *The Measurement of Attitude*, Chicago, 1929.

<sup>13</sup>W. Douglas, *Religion*, în N.L. Forberom (Ed.), *Taboo Topics New-York*, 1963 pp. 80-95.

2. În efortul disperat de a fi recunoscută ca "științifică" a insistat spre colectarea unor date discrete, fără a le integra într-o teorie comprehensivă.
3. Utilizarea datelor culese, metodele de cercetare folosite, și adeseori, explicațiile date erau necritice și incomplete.
4. Climatul opiniei publice era în schimbare, mergând dinspre religie spre comportamentism și pozitivism, adică spre o nouă viziune a lumii.
5. Studiul religiei a avut un caracter conflictual, atât pentru cercetător cât și pentru subiect, datorită propriului atașament religios.
6. Fenomenul "subiectiv" era evitat prin dezvoltarea științelor sociale, care încercau să fie "empirice" și "obiective".

Un alt cercetător, pe nume Narramore (1971) încearcă să aducă și mai multă lumină explicativă a acestui fenomen de decădere. El întocmește două liste cauzale: pe una dintre liste sunt cuprinse aspecte conservative ale comunității religioase, și pe cealaltă atitudini ale psihologilor, care au blocat dialogul dintre cele două.<sup>14</sup>

De partea comunității religioase conservatoare, el menționează următoarele:

1. Credința apărea în unele explicații naturaliste pentru comportamentul nostru: de exemplu, credința în puterea psihologului, de "a explica mai departe" decât ceea ce facem și de ce facem aceasta.
2. Credința teama în determinism și iresponsabilitate: de exemplu credința că dacă conduita este cauzată de procese naturale atunci nu putem fi răspunzători individuali ai acțiunilor noastre; și ca urmare, atitudinile pe care religia le consideră ar fi păcătoase, sunt asemănate cu rezultatul unor boli, a unor tulburări mintale sau a unor condiționări necorespunzătoare.
3. Teama de înțelegere umanistă a naturii umane: de exemplu opunerea modelului umanistic modelului naturii umane care pare a fi în dezacord cu declarațiile (pozițiile) religioase despre natura păcătoasă a oamenilor.
4. Teama de sex: o reacție reînnoită față de noțiunile freudiene, potrivit cărora multe probleme își au originea în frustrările de natură sexuală.
5. Teama de simțăminte de sentimente (de trăiri); o posibilă supraimpunere în rațional tipului cognitiv de credință i-ar corespunde o respingere a contribuției proprii la sentimentele (pe care le-ar putea avea, față de o altă persoană).

Din partea psihologiei, sunt enumerați următorii factori ce au contribuit la îndepărtarea acesteia de religie:

1. O înțelegere superficială a credinței religioase; s-a observat o înțelegere superficială a gândirii religioase, din partea majorității psihologilor.

---

<sup>14</sup>Listele sunt redată după R.F. Paloutzian, Invitation to the Psychology of Religion, Glenview, 1983 pp.36-37.

2. Identificarea problemelor psihologice; ideea potrivit căreia psihologii au sosit cu o știință asemănătoare fizicii de tip "hard", ea trebuie să-și sustragă "softul" din teme (materie) ca religia.
3. O percepție neclară: noțiunea este diferit văzută în lume între credincioși și necredincioși, între credința religioasă și necredință, fapt ce conduce la percepția diferită a adevărului și realității.
4. Realități legate de timp: dacă cineva își asumă prea mulți ani sarcina de a studia o anumită persoană (sau temă), el ajunge pe deplin competent într-o disciplină ca psihologia sau religia, însă rămân singuri amândoi.<sup>15</sup>

### ***Contribuția lui Francisc Galton***

În psihologie, numele lui F. Galton este mai cunoscut în legătură cu introducerea metodei statistice și în special a corelației, în fapt el a manifestat o gamă largă de interese spre mai multe domenii ale științei, printre care și psihologia.

După anul 1860, el se dedică, cu mai multă abnegație, studiului și aprofundării unor probleme de antropologie și psihologie. Galton s-a orientat spre domenii psihologice ca: fenomene senzoriale, dintre care capacitatea de reprezentare vizuală, nașterea (geneza) și măsurarea asociațiilor gândirii, studiul persoanelor superdotate, și în mod special geniul și ereditatea. El crează metode de măsurare a inteligenței și a aptitudinilor, iar în domeniul statistic dezvoltă tehnicile de calcul al corelațiilor.

Un domeniu aparte al intereselor sale se orientează spre cercetarea eficienței obiective a rugăciunilor de cerere. Pentru aceasta, în jurul anului 1870 propune ca populația dintr-o jumătate a Angliei să se roage pentru ploaie, iar cei din cealaltă jumătate pentru timp frumos. Comparația cantităților de apă, căzută în cele două jumătăți, avea să arate eficiența mai mare sau mai mică a rugăciunilor. Însă experiența nu a fost acceptată deoarece Biserica nu putea fi de acord cu o astfel de modalitate de măsurare a lui Dumnezeu.

În urma respingerii primului proiect mare de cercetare, Galton se orientează spre o altă cercetare, menită să urmărească, în general, aceeași idee - rolul rugăciunii, în diferite contexte de viață și asupra longevității vieții. Într-o primă fază el a strâns date cu privire la numărul de feți (copii) născuți morți, din părinți care se rugau și părinți care nu se rugau, precum și date referitoare la longevitatea vieții unor persoane publice, pentru care se făceau rugăciuni oficiale, și alte persoane ca preoți și misionari. Cu privire la numărul copiilor morți nu a găsit nici o diferență între cei ce se rugau și cei care nu se rugau; iar cu privire la longevitate, a constatat că viața preoților și misionarilor era, în general, mai scurtă decât a medicilor și avocaților. Pentru persoanele care erau atașate unei atitudini de rugăciune sau erau obiectul particular al unor devoțiuni, nu rezultă avantaje, care să poată fi verificate în mod obiectiv. Datele respective au fost publicate în revista

---

<sup>15</sup>Ibidem.

"Fortnightly Review" (1872), iar alte aspecte și preocupări, în volumul "*Memories of My Life*" (1908)<sup>16</sup>

Prin cercetările inițiate, Galton pare a fi oferit prima contribuție la studiul corelației în psihologia religioasă, fiind primul care a făcut, după expresia lui Fizzotti, cercetări dezinteresate asupra religiei. În tentativa de a înțelege modul în care imaginile religioase devin obiect de cult, din partea celor devotați, Galton încearcă să-și imprime în sine o atitudine de confruntare (înfruntare) a unui spirit științific cu realitățile concrete ale vieții religioase trăite de diferite persoane, introducând metode de cercetare empirică, care au devenit precursorale ale metodei experimentale.

Experimentul a început să se realizeze încetul cu încetul menționează autorul am început a simți câte ceva pentru imaginea care apărea în mine cu un amplu evantai de sentimente, cum ar fi fost pentru un barbar în față idolilor săi, și am învăța să apreciez enorma putere ce se poate exercita (exercita) din partea lui"<sup>17</sup>

### **Contribuții ale unor cercetători americani**

Pe drept cuvânt, se poate afirma că, pe pământul american psihologia religioasă a găsit nu numai un sol fertil ci și condiții foarte prielnice de dezvoltare, chiar dacă primele idei și începuturi s-au exercitat ca urmare a unor influențe ale unor cercetări și cercetători europeni.

Motivul unei astfel de înfloriri decurge din bogăția expresiilor religioase, care caracterizau peste tot cultura Statelor Unite, și în același timp spiritul de reformă ce permitea științelor sociale și protestantismului liberal să-și impună evanghelizarea (Fizzotti, 1992, p. 74). Printre numele cercetătorilor, de care se leagă primele începuturi ale cercetărilor psihologice, în domeniul manifestărilor religioase, sunt menționați: G.S. Hall, E.D. Starbuck, J.H. Leuba, W. James și alții:

### **Granville Stanley Hall**

Concepția antropologică a lui G.S. Hall era dominată de ideea că în dezvoltarea sa, ontogenetică, individul parcurge același drum pe care specia umană l-a parcurs în evoluția sa filogenetică. Această concepție este exprimată în lucrarea sa: *Moral and Religious Training of Children* (1882). Se pare că a fost un precursor al teoriei pe care o va dezvolta Erickson și a teoriei relațiilor obiectuale. El își exprima convingerea potrivit căreia "sentimentele religioase fundamentale pot fi cultivate în primii ani de viață" (Hall, 1882), prin intermediul unei îngrijiri necesitate de corpul copilului și cu o atitudine de calm și de liniște, evitându-se stimulii prea intensi și senzațiile neplăcute. Astfel se încurajează creșterea încrederii în sine, mulțumirea și dependența de dragoste (iubire), sentimente care, în primul rând sunt orientate spre mamă, iar apoi spre Dumnezeu.

<sup>16</sup>F. Galton, *Statistical Inquiries into the Efficacy of Prayer*, in *Fortnightly Review* 12, 1872 pp. 125-135. și F. Galton, *Memories of My Life*, 1908 London.

<sup>17</sup>E. Fizzotti, *Verso una psicologia della religione*, Torino, 1992 pp. 73-74. Vezi, M.D. Wulf, *Psychology of Religion, Classic and Contemporary*, New-York 1991 p. 24.

Preocupat, la rândul lui, de clasificarea religiilor și/sau a trăirilor religioase, el găsește forme paralele ale diferitelor religii: fie în istoria religiilor, fie în evoluția personală, fiecare persoană traversând etapele de la fetișism, de la cultul naturii, la idolatrie, ajungând, în sfârșit, la iubire și la altruism. Educația religioasă trebuie să țină seama de aceste particularități, sa-l încurajeze pe copil în dezvoltarea primelor sentimente de adorație, de respect și de dependență, în confruntările cu natura, pentru ca apoi să treacă, datorită fazei de extraversiune, la sublinierea rolului normelor și a dreptății, (prin intermediul cunoașterii personajelor eroice și a evenimentelor cuprinse în Vechiul Testament), până ce va ajunge în culmea dezvoltării religioase apreciată a fi în adolescență. În această perioadă de vârstă, apreciază Hall, are loc trecerea de la egocentrism la altruism. "Numai religia, precizează Hall, reușește să dezvolte și să crească pe deplin sentimentul de iubire. A iubi și a fi interesat despre acele lucruri care sunt demne de iubire și de interes: acesta este scopul vieții" (Hall, 1900)<sup>18</sup>

### **Edwin Diller Starbuck**

A publicat prima sa lucrare, în domeniul psihologiei vieții religioase în anul 1989, în care făcea analiza unor chestionare, cu caracter autobiografic, completate de către 192 subiecți, în majoritate de religie protestantă.<sup>19</sup> Prin cele 1265 răspunsuri la chestionare voia să demonstreze că există o vârstă a convertirii. După media distribuției frecvențelor și a procentajelor cuprinsă în raportul subiecților săi el trasează linia tipică convertirii și a creșterii (evoluției) religioase individuale în sensul cel mai general. Ideea centrală a lucrării sale, pe baza concluziilor pe care le desprinde, se referă la formarea conștiinței religioase, care coincide cu anii maturizării fiziologice, și mai ales a celei sexuale, în care el găsește nu numai prilejul ci și cauza.

Rădăcinile ce o alimentează sunt mult mai numeroase, însă trecerea timpului face ca acestea să nu se mai poată diferenția. Cunoașterea acestor particularități și mijloace, este necesară și utilă, în special pentru educatori, pentru a găsi cu o mai mare ușurință și precizie calea printr-o parcurgere mai ușoară, a diferitelor faze sau etape spre maturizarea religioasă.

Această preocupare, cu privire la aspectele și fazele maturizării religioase, era anticipată prin articole publicate în 1897. După opinia lui D. Woolf, cercetările lui Starbuck sunt reprezentative pentru, ceea ce se numea, școala lui Clark.<sup>20</sup> Cercetările sale, din ultima perioadă a vieții, sunt orientate preponderent spre domeniul Pedagogiei, reflectând și opiniile lui Hall, cu care pun bazele revistei *The American Journal of Religions Psychology and Education* (1904).

---

<sup>18</sup>S. S. Hall, *The Religions Content of the Child Mind*, in Butler, N.M. et. alii, *Principles of Religious Education*, New-York, 1900 pp. 161-189, cf. Fizzotti, *op. cit.* pp.76-77 vezi și Woolf, *op.cit.* p.57.

<sup>19</sup>D. Woolf, *op. cit.* pp. 26-27; E. Fizzotti, *op. cit.* p.77.

<sup>20</sup>E.D. Starbuck, *A Study of Conversion*, in *American Journal of Psychology*, 8, 1897, p. 268-308; Idem, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religions Consciousness*, New-York 1899; Idem, *The Varieties of Religious Experience*, in *The Biblical World*, NS 24, 1904, 100-111.



### James Henri Leuba

James Henri Leuba s-a numărat printre cei mai activi studenți ai lui Hall, înscriindu-se în acest fel în școala lui Clark. El nu era în serviciul religiei tradiționale, manifestând un spirit mai mult critic, la adresa religiei, fapt ce i-a putut permite să-și exprime convingerea că experiența religioasă poate fi explicată în mod exclusiv pe principiile psihologiei generale.

Două sunt lucrările lui mai importante: *A Psychological Study of Religion* (1912) și *The Psychology of Religious Mysticism* publicată în anul 1925. Ideile exprimate în aceste două lucrări încearcă să impună o definiție a religiei, văzută în mod predominant în termeni de comportament și nu de sentimente. El menționează că prin religie omul caută o cale de a-și satisface trebuințele și dorințele sale pentru a avea o viață mai bună. Atunci când experiența religioasă nu are nici un obiect transcendentă spre care este orientată, este numai rezultatul unor procese psihofiziologice. El conchide că în marea lor majoritate, cei care studiază procesele psihologice ale experienței religioase nu cred în Dumnezeu ci în nemurirea sufletului lui.<sup>21</sup>

După modul în care Leuba a tratat problema religiei, a fost privit de către unii drept materialist. Totuși el nu a fost insensibil la valorile spirituale, el acceptând că omul are o cerință (o nevoie) înnăscută spre binele moral, și că o tensiune cosmică, după opinia lui, îi oferă caracteristica fundamentală a naturii umane. Din perspectiva gândirii sale, Leuba este convins că tradiția învățământului religios a fost impregnat cu elemente negative, însă, totodată recunoaște că unele forme de confesiuni, de rugăciuni, de artă sacră, și ceremoniale ar putea ajuta umanitatea în rezolvarea unor idealuri de viață. Numai cunoașterea științifică este gata să ajute, nu interpretarea naivă a experienței mistice, la cercetarea efectivă a valorilor etice și la transformarea inspirației.

### James Bissett Pratt

Principala lucrare a lui James Bissett Pratt este intitulată *The Psychology of Religious Belief*, fiind publicată în anul 1907.<sup>22</sup> Credința religioasă este analizată din perspectiva tipurilor și stadiilor (primitive, intelectuale, emoționale), constatate ca prezente și eficiente în toate religiile. În opinia lui Pratt miturile credinței religioase primitive au fost învinse de către rațiune; însă rațiunea nu înlocuiește (suplinește) sensul de siguranță, de certitudine, la care omul dorește să ajungă, de unde nu urmează că acestea continuă să influențeze întreaga arie a religiei, care pare să-i satisfacă trebuințele sale instinctive și emotive.

Drept mijloc de investigație Pratt a utilizat chestionarul descoperind că, pentru individul mediu, autoritatea și rațiunea sunt mai puțin importante decât ceea ce el trăiește și simte. De aceea, în acord cu opiniile lui James și Starbuck, și el menționează că religia, anterior predicată spre a face apel la rațiune și la autoritate, trebuia să-și piardă acest caracter, și pe viitor să țină seama de rolul central al dezvoltării sentimentelor în viața umană.

---

<sup>21</sup> Woulf, *op.cit.* p. 27, și Fizzotti, *op.cit.*, pp. 77-78.

<sup>22</sup> J. B. Pratt, *The Psychology of Religious Belief*, 1907 New-York, cf. Fizzotti, *op.cit.* p.79.

## ASPECTE ALE CONCEPȚIEI RELIGIOASE ALE PROFESORULUI NICOLAE MĂRGINEANU

IOAN MOLDOVAN

**RÉSUMÉ.** *Des aspects de la conception religieuse du professeur Nicolae Mărgineanu.* Le professeur Nicolae Mărgineanu a été l'une des personnalités les plus grandes de la psychologie roumaine. Ses contributions ont été fondamentales dans des domaines dont nous citons: la psychologie de la personne, la psychologie industrielle, la sélection et l'orientation écolière et professionnelle. Dans les pages qui suivent, nous voulons mettre en évidence quelques aspects de sa conception et de son attitude religieuses.

După cunoștințele noastre, cu privire la ce s-a scris și s-a comunicat, despre persoana și personalitatea celui care a fost profesorul NICOLAE MĂRGINEANU, nimeni nu a vorbit, până în prezent, despre concepția sa religioasă. De altfel, nici însuși profesorul nu a făcut confesiuni, în această direcție, inclusiv în volumul autobiografic: "Amfiteatre și Închisori".

De ce mă încumet eu să abordez o astfel de temă, care era atât de închisă și de puțin abordată în discuțiile sale? Iată și răspunsul: Nu știu, dacă dintre cei mulți apropiați, care îi frecventau casa, mai sunt și alții cu care să fi discutat, sau dacă au discutat, să fi reținut acest aspect al vieții profesorului.

Dintr-o anumită privință, mă pot socoti un privilegiat, prin faptul că am fost cel din urmă dintre "asistenții" săi, înainte de pensionarea Domniei Sale, după care a menținut o legătură apropiată până în zilele de grea cumpănă, după care avea să-și dea obștescul sfârșit.

Pentru a releva concepția "religioasă" a distinsului Profesor, mă voi referi la două situații, care mi se par a fi mai grăitoare, și care, în opinia noastră, nu necesită prea multe comentarii. În primul rând, aș dori să evoc o scenă la care am fost martor.

Era în primăvara anului 1974, când Plenara a CC a PCR a decis intensificarea activității politico-ideologice, mai ales pentru formarea unei concepții "juste" despre lume și viață, și, cu precădere, combaterea misticismului și a concepțiilor religioase, care, după opinia lor, aveau o profundă influență negativă în procesul de formare a "omului nou, de tip socialist". Printre alte tipuri de activități, organizate în această direcție, "funcționa" și *Brigada științifică Magazin*, care colinda țara, luptând pentru "combaterea obscurantismului și introducerea luminii partidului".

Unul dintre invitații de onoare, ai acestei "brigăzi", era și regretatul academician Eugen Pora, bun prieten al Profesorului. Într-o frumoasă după amiază din primăvara anului amintit, Profesorul primește vizita distinsului său prieten, academicianul; la biroul pe care îl avea în clădirea din Str. Republicii 24, pe atunci, (astăzi str. Bilașcu). Cum ușa dintre biroul profesorului era larg deschisă, ca aproape întotdeauna, fără voia mea am fost martorul discuției dintre cei doi mari Oameni.

După schimbul de saluturi și de conveniențe de bună revedere, profesorul îl întreba pe academician ce planuri de muncă mai are, la care acesta îi răspunde că planuri are mai multe însă, din păcate, trebuie să colinde țara împreună cu "Brigada

Magazin" pentru *luminarea* poporului. Urmează un scurt citat din memorie, a conversației dintre cei doi:

- "Vai de mine măi Eugen ! Sper că nu te duci și începi să le spui oamenilor că nu este Dumnezeu! "
- "Nu, Nicule, nici dacă aş vrea nu aş avea cum să o fac, pentru că nu am ce să pun în locul Lui. Ce aş putea pune în locul lui Dumnezeu, dacă l-aş nega?"
- "Ei, așa mai merge, dragul meu".

Un alt moment la care aş dori să mă refer, se petrecuse cu câteva zile înainte de intervenția chirurgicală, în urma căreia avea să-și dea obștescul sfârșit.

Se întorsese de puțină vreme din SUA, datorită unor probleme de sănătate. Urmările anilor "de tristă amintire" aveau să-și spună cuvântul. Datorită faptului că medicii din SUA, pe care-i consultase, nu puteau garanta sută la sută succesul unei intervenții chirurgicale, ce trebuia făcută, a decis să se întoarcă "în patrie", "pentru orice eventualitate", la care a adăugat: "la noi sunt chirurghi eminenti, doar tehnica este mai rudimentară".

Era intrenat la Clinica Chirurgicală nr. 1 din str. Clinicilor, și se afla în perioada de pregătire preoperatorie și de efectuare a analizelor medicale necesare. Cum îl vizitam în fiecare zi, după amiaza, cu câteva zile înainte de operație îmi zice:

*-"Vezi tu, Ioane dragă, sunt într-o mare cumpănă și trebuie să fiu pregătit pentru orice "variantă". Viața omului este dată pentru șaptezeci de ani. Ce e în plus, este dar de la Dumnezeu. Eu îi mulțumesc pentru acest dar de până acuma, dar tare m-aș bucura dacă mi-ar mai da încă cel puțin cinci ani. Aș fi pe deplin mulțumit. Uite, apropo de Dumnezeu ! Sper să nu mi-o ia în nume de rău, că eu nu pot crede în El ca mama mea. Mama era convinsă că este un bătrân cu barba mare și albă, întocmai cum suntem noi. Eu îl văd ca pe un spirit, ca pe o forță universală și o inteligență, care generează legi și, care, conduce prin legi întregul univers. Nu poate fi un Dumnezeu doar pentru noi pământeni, când pământul face parte dintr-un sistem coerent și atât de bine organizat. Ca urmare, dacă l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa, i-a dat omului inteligență, capacitate de cunoaștere și voință. Uite ! Mă gândesc mult la aceste lucruri, în timpul din urmă. Repet ! Sper să nu greșesc pentru că credința mea nu e întocmai ca a mamei mele ! ... Iar dacă ar fi să optez pentru Biserică, evident că aş opta pentru cea Catolică. E mult mai deschisă, mai cultă și mai progresistă. Ortodoxia e prea închisată în dogme !"*

A fost un moment de confesare, de mărturisire, necesar de a spune cuiva; de altfel așa proceda cu toate lucrurile care îl preocupau. Nu am îndrăznit să-l întrerup, să-i curm firul gândurilor și al preocupărilor cu întrebări, sau să revin ulterior pentru eventuale lămuriri. Ar fi fost o lipsă de respect și de delicatețe, din partea mea. Cum inițiativa i-a aparținut, eu am deschis doar urechile. Grija și teama, care îi dădeau târcoale, nu prea le lăsa să se întrevadă. Optimismul era, și în acele zile "de cumpănă", ca și pe parcursul întregii sale vieți, și care i-a fost salvarea din anii grei de temniță. Pot spune că, a rămas un optimist până în momentul în care și-a dat sufletul.

Am putut să-l mai revăd cu o zi înainte de sfârșit. Era după a doua sau a treia intervenție chirurgicală și era foarte slăbit. Vizita mea a durat doar câteva minute, între altele mi-a spus: "E bine, Ioane, totul are să fie bine !" Acestea erau să fie ultimele cuvinte adresate mie. Mă și întrebam: de unde această sursă inepuizabilă de optimism, dacă nu de la "EL"? Sper ca cele prezentate sunt suficiente de clare și explicite pentru a nu mai necesita alte comentarii. De altfel, la ce ar mai fi bune?

## **STUDIA PAEDAGOGICA**

### **CÂMP DE ACȚIUNE ȘI SCOPURI ÎN EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ÎN RAPORT CU DEZVOLTAREA SOCIALĂ\***

**NICOLETA MARȚIAN**

**RESUMÉ.** *Champs d'action et buts dans l'éducation religieuse par rapport au développement social.* Le but de ce travail est de surprendre les caractéristiques de l'enseignement roumain et particulièrement l'aspect de l'éducation religieuse, dans le contexte de la société roumaine d'après le decembre 1989.

L'effondrement du comunisme a apporté dans notre pays la démocratie tant révéée. La Roumanie se trouve dans une période de transition tant sur le plan politique, que sur le plan économique ou social. L'école et l'enseignement sont entré eux aussi dans une nouvelle étape caractérisée par des réformes à toutes les niveaux.

De sa côté, l'éducation religieuse est appelée à trouver, dans le context actuel de l'enseignement, son champ d'action et ses buts. Dans cette perspective, la famille, l'école et l'Eglise sont appelées de collaborer pour trouver des moyens pertinents et une méthode pédagogique capables de reprendre aux besoins de la jeunesse de notre temps.

#### **I. Introducere**

**1. Scopul lucrării** de față este de a surprinde câteva dintre caracteristicile învățământului românesc, și cu precădere a educației religioase, în contextul societății actuale pentru a putea contura apoi câmpul de acțiune și scopurile educației religioase în raport cu dezvoltarea socială actuală.

#### **2. Definirea termenilor**

Pentru a putea preciza cât mai clar obiectivele urmărite de studiul nostru este foarte importantă definirea termenilor de educație și respectiv educație religioasă. Conform dicționarului limbii române prin educație înțelegem « un ansamblu de măsuri aplicate în mod sistematic în vederea formării și dezvoltării însușirilor intelectuale, morale sau fizice ale copiilor și ale tineretului; rezultatul acestei activități pedagogice este bună creștere, comportare civilizată în societate » (*DEX 1996*, p. 331). O definiție complementară ne oferă Le Petit Larousse care, pentru cuvântul educație menționează: « acțiune de a forma, de a instrui pe cineva; manieră de a înțelege și de a pune în practică această formare » (*Larousse 1995*, p. 370)

---

\* Acest material a fost pregătit și prezentat (în varietate germană) în cadrul programului de cercetare Aufbruch 2.

Plecând de la aceste definiții putem afirma că educația religioasă este o acțiune de a forma pe cineva în vederea dezvoltării cu precădere a însușirilor morale și umane.

Dacă ar fi să definim câmpul de acțiune al educației religioase am putea afirma că acesta este domeniul în care trebuie să se situeze activitatea de educare, sfera de acțiune a educației religioase.

**3. Sursele de informare** vor fi lucrări ce abordează această problemă, rezultatele unor anchete ce surprind aspectele ce ne interesează și lucrări din publicistică. Lucrările de care dispunem acum nu sunt foarte numeroase, întrucât problema pe care o abordăm în lucrarea de față nu a constituit până acum obiectul vreunei cercetări, dar oferă câteva repere bune în acest sens.

**4. Metoda de lucru** este determinată de cerința lucrării. După ce vom schița în linii mari contextul societății din România de azi, vom detalia problema educației religioase oferind câteva repere pentru creionarea scopurilor acesteia în funcție de cerințele concrete și aspirațiile tinerei generații, cei care sunt subiecții acestei educații.

## II. Contextul politic și social al României după 1989

### 1. Prăbușirea sistemului comunist

Anul 1989 a rămas în istorie drept anul căderilor sistemelor comuniste în Europa de Est. În câteva luni întreg edificiul comunismului s-a prăbușit « ca un castel de cărți » (*Lesourne, Lecompt, 1990, p.114*). Țări izolate într-un mod artificial, și-au recăpătat locul de odinioară. România, asemenea altor țări excomuniste, a revenit în Europa. Că acest lucru arată victoria democrației sau pur și simplu argumentează falimentul comunismului, pentru moment are prea puțină importanță. Ceea ce contează acum este faptul că Cortina de Fier a căzut și că noi ne putem situa din nou printre țările europene. Ceea ce contează este faptul că democrația atât de mult visată a sosit în sfârșit. Separația a dispărut și societatea noastră este acum ca și celelalte. Realul își ia așadar revanșa asupra unei ideologii care a avut pretenția să-l nege, să-l plieze într-o istorie travestită și constant rescrisă.

Acum, odată cu prăbușirea comunismului, întreaga structură socială a fost modificată.

Cu toate că prăbușirea sistemului comunist a avut loc în toate țările comuniste, în România a avut o amprentă particulară din cel puțin două puncte de vedere: cel al noului sistem economic instaurat care nu a adoptat imediat economia de piață, economie specifică sistemelor democratice, și al noului guvern instalat, guvern care s-a constituit din comuniști transformați în renovatori.

Cu toate aceste aspecte particulare, prăbușirea sistemului comunist a pus oamenii în fața unei noi maniere de abordare a vieții. Tot ceea ce însemna România comunistă dogmatică, cu o economie ultracentralizată și planificată, cu un partid unic ce-și pretindea legitimitatea în voința poporului exersând o dominare totală, discreționară și necondiționată au devenit realități perimate. Astfel, universul proiectului totalitar comunist, care se dorea a fi un univers în care oamenii erau cât mai mult posibil sedentarizați (pentru a fi controlați la maxim) era acum de domeniul trecutului. În prezent ne găsim deci, într-o situație nouă în care trebuie practic să ne redefinim identitățile.

În această situație de incertitudini postcomuniste, prăbușirea sistemului comunist apare nu ca un punct de plecare sau ca un punct de sosire ci, pur și simplu ca o etapă în cadrul unei lungi evoluții. În acest context prăbușirea sistemului comunist trimite la o întrebare fundamentală: pe ce baze pot fi constituite astăzi repere care să ofere răspuns generațiilor actuale și care să fie în raport cu dezvoltarea socială actuală?

## **2. Tranziția**

Orice schimbare a societății impune în mod necesar o schimbare în structurile ei. Trecerea de la un sistem comunist închis la un sistem democrat (chiar dacă într-o manieră particulară contextului românesc) deschis a adus în România multe mutații atât în plan social, cât și economic sau politic.

### **a. în plan politic**

După prăbușirea sistemului comunist, România se găsește acum într-o perioadă de tranziție. Această perioadă, inaugurată la noi de evenimentele revoluționare din decembrie 1989, este caracterizată prin implantarea sistemelor politice democratice, prin construirea unei economii de piață și prin gestionarea bulversărilor sociale și culturale induse de această evoluție (*Michel 1994*, p.31). Această rapiditate cu care poporul a trecut de la un sistem comunist la democrație l-a obligat la un nou stil de viață, un stil în care fiecare trebuie să-și asume responsabilitatea, trebuie să acționeze și să aibă el însuși inițiativa fără a aștepta ca altcineva să gândească în locul lui. Dar a schimba mentalitățile necesită timp, fapt ce explică decalajul între acestea și realitate. De aceea putem afirma că « tranziția este intervalul de timp necesar pentru a reduce acest decalaj, pentru a asigura compatibilizarea între realitatea unei degajări a sistemului centralizat și mentalități, înainte de a integra această realitate unor mentalități ce au precedat-o și mentalitățile unei realități care le anticipă » (*Michel 1994*, p.32).

### **b. în plan economic**

Pasajul de la o economie centralizată la o economie de piață creează numeroase probleme și multiple dificultăți. « Economia românească a fost sfărmată până în străfundurile ei în patruzeci și patru de ani de aberație ideologică: o industrie de tip stalinist consumatoare puternică de materii prime și de energie, o agricultură subdezvoltată, exporturi nerentabile » (*Lesourne, Lecompte 1990*, p. 197). Putem puncta în plan economic câteva elemente care au marcat această perioadă de tranziție:

- distrugerea vechilor sisteme industriale și economice prin închiderea numeroaselor fabrici

- desființarea proprietății colective în agricultură

- formarea proprietăților mici și mijlocii

Redresarea țării prin noi strategii economice presupune decizii dureroase care afectează întreaga societate. Restructurarea anumitor întreprinderi a antrenat creșterea șomajului. Aceste măsuri impopulare au creat multe nemulțumiri în rândul populației.

### **c. în plan social**

Societatea românească trăiește acum o profundă transformare de ordin social în raport cu democrația care se instalează în țara noastră. O cu totul altă

manieră de a trăi și de a gândi viața: trecerea la economia de piață, deschiderea spre culturile occidentale etc. Acest fenomen social oferă o deschidere generală schimbării atât a structurilor cât și a mentalităților.

Pe de altă parte, statul suferă, după 1989, în a-și redefini criteriile constitutive ale identității române. Pentru o mare parte a oamenilor această nouă viață democratică înseamnă numai faptul că ceea ce înainte a fost interzis acum devine posibil. Perioada comunistă opera cu o schematizare comodă « ei și noi », fapt ce nu necesita o muncă pentru definirea acestor identități. Astăzi, orfani ai totalitarismului, românii le lipsesc reperele care să-i ajute la înțelegerea prezentului, deoarece trecutul comunist a fost trăit și gândit prin prisma multor lucruri nespuse și a multor frustrări.

În altă ordine de idei, Vestul a fost perceput pe baza ecuației democrație = prosperitate. Ori, instaurarea democrației (chiar dacă într-o primă etapă încă fragilă) nu a fost însoțită în mod automat de o îmbunătățire a nivelului de trai. Situația socială actuală nu este caracterizată de bunăstare și prosperitate, ci de evenimente care creează tensiuni sociale. Acestea sunt:

- șomaj
- reconversie socială
- formarea proprietății private (cu toate implicațiile ei în ce privește și retrocedarea vechilor proprietăți ce au fost confiscate de către statul comunist)
- corupție
- jaf (primează doar sentimentul de îmbogățire personală, iar pentru atingerea acestui scop nu există nici o limită)
- lipsa locurilor de muncă

Pe de altă parte, în ce privește trecutul comunist acesta nu a fost nici el încă asumat și digerat fapt ce îngreunează și mai mult asumarea prezentului.

Dificultatea de a percepe contemporanul ține de fapt și de vehicularea generală a ideilor care domină și care acum impun înlocuirea vechilor structuri cu o gândire și un limbaj al tranziției. Societatea românească se confruntă cu o criză a comunicării sociale care este în mod natural afectată printr-o pierdere a reperelor tradiționale ale oamenilor, care acum se află ei înșiși în postura de actori sociali. Limbajul lor nu mai este nici vechiul limbaj al structurilor comuniste dar nu este încă nici un limbaj al democrației.

Astfel, pe lângă o căutare de criterii identitare reînnoite, problema este și de a defini noi sisteme ale discursului, de a găsi un limbaj care să permită luarea în considerare a realului, a gândirii și să exprime un sens adevărat.

Această evoluție demonstrează dificultatea de a trece de la un sistem de discurs închis la un sistem deschis, precum și dificultatea de a defini identitățile într-un context al circulației de idei și al schimbului. Deficitul limbajului este unul din elementele majore ale dificultăților de astăzi. Societatea noastră funcționează « între două limbaje » context în care se resimte incapacitatea categoriilor existente de a asigura luarea în considerare a unei realități a cărei descriere presupune noi categorii.

Acest deficit este cu atât mai greu de gestionat cu cât el intervine într-o situație de tranziție. Astfel, « cu toate că fiecare vorbește aceeași limbă, în realitate ei

nu comunică unii cu alții, într-o asemenea manieră că limbajul s-a îndepărtat de realitate devenind un joc aparte, mai atractiv decât realitatea » (Cobianu-Băcanu 1994, p.3).

A gestiona bine limbajul este de fapt, o deschidere spre comunicare, spre acceptarea celui alt. Această necesitate a altuia presupune un act de încredere în propria capacitate de asumare a responsabilității.

### **3. Întoarcerea la religios**

Datorită slăbiciunilor și încetării procesului de modernizare a societății, societatea română revine la valori, imagini și simboluri ca amintesc de condițiile existente înainte de instaurarea puterii comuniste. Astăzi, în fața dificultăților perioadei de tranziție și în fața eforturilor găsire a noi echilibre, religiosul apare ca un loc privilegiat de observare a mutațiilor lente ale societății. Nu este de mirare că în aceste condiții religiosul apare ca un vector de afirmare identitară.

Pentru a înțelege mai bine actualitatea, trebuie să avem în vedere rolul jucat de religios în construcția identităților sociale. Discursul de tip religios a corespuns, la diferite niveluri, nevoii de a oferi un sens experiențelor trăite (și acest lucru în absența oricărui alt discurs capabil să structureze realitatea). Este însăși puterea comunistă cea care a făcut din religia catacombelor locuri de potențială libertate și de formare a identităților sociale.

Această întoarcere la religios se explică în termeni sociali deoarece nu numai din cauza soartei rezervate religiei de către puterea comunistă că actorii sociali ai țării noastre au găsit un spațiu favorabil construirii de noi identități dar mai ales datorită capacității lor de a-și defini propriile identități prin noi interpretări a situațiilor trăite (Michel 1992, p.129 et passim). Astfel, în general, întoarcerea la religios este văzută în primul rând ca o consecință a crizei ideologice comuniste și abia în al doilea rând descoperirea că Biserica dispune de un mesaj purtător de valori. În acest mod dorința de libertate se transformă într-o atitudine de credință. Din acest punct de vedere religiosul este perceput ca spațiu al unei noi socializări în jurul unui ansamblu de valori creștine.

### **4. Biserica Română astăzi**

Sistemul comunist, dorind să devină el însuși o cvasi religie cu rituri proprii (botez civil, căsătorie civilă, cultul personalității) a perceput religia ca un fenomen istoric produs prin alienarea omului și perversitatea condiției sociale, ca un adevărat obstacol în calea eliberării omului.

Una dintre victimele acestor evenimente care, aproape o jumătate de secol au încercat atât de profund poporul român, a fost Biserica Greco-Catolică. În România, ca de altfel peste tot, regimul comunist ateu a persecutat toate confesiunile. Ideologia comunistă vedea în religie un dușman de moarte - « opiu pentru popor » iar în Biserică Testamentul lui. De aceea statul comunist a încercat mai întâi să « epureze » Bisericile de « cadre » dușmănoase. În a doua fază a fixat pentru toate cele paisprezece culte statute convenabile pentru el; în același timp a făcut să ajungă la conducerea fiecărui cult conducători obsedați. Biserica a fost redusă astfel la « tăcere » fără să-și îndeplinească în întregime rolul spiritual, social, educator. Unele Biserici s-au supus cu totul, altele mai puțin, unele chiar deloc.



Însă motivul pentru care oprimarea a atins maximum față de Biserica Greco-Catolică, al cărui rit bizantin este într-un totu asemănător celui din Biserica Ortodoxă, rezidă tocmai în apartenența sa la Biserica Catolică apartenență ce o făcea independentă față de ingerințele statului.

În prezent, în România, viața religioasă încearcă să-și construiască un nou aspect pentru că țara a intrat într-o nouă epocă. După revoluție situația s-a schimbat. Chiar în condițiile în care lipsește o Lege a Cultelor. Este necesar un climat nou în societate, relații noi, mai oneste și mai sincere. Rolul creștinilor în schimbările actuale este foarte important. Toată lumea este de acord că trebuie schimbate structurile societății, sistemul educației. Avem nevoie de « altceva » pentru a scăpa de viața ordinară care este din ce în ce mai dură. Iar pentru a fi capabili de a găsi acest altceva ar trebuie în primul rând să știm să exprimăm acest altceva. Acesta ar fi primul pas; să avem o viață relațională în care fiecare să fie recunoscut pentru el însuși, cu ideile sale, cu concepțiile și aspirațiile sale și să nu fie asimilat stereotipului egalitar al comunismului.

În acest context, orientarea internă a Bisericii ar trebui să permită oamenilor să-și caute propriul drum și loc în societate, și să se adapteze condițiilor ultimului deceniu al secolului XX. Pentru aceasta Biserica ar trebui să accentueze profilul pastoral și în primul rând să acorde o importanță deosebită problemei educative.

### **III. Școala și învățământul religios în contextul românesc actual**

#### **1. Învățământul școlar**

##### **a. Date generale**

Situația actuală a învățământului românesc se caracterizează prin:

- reorganizarea tematicii
- dezideologizarea conținuturilor
- accentul mare pus pe învățarea limbilor străine
- introducerea religiei în școli ca disciplină de învățământ
- criză acută de profesori (datorată nu atât lipsei cadrelor bine pregătite ci mai ales faptului că acest domeniu al învățământului este slab remunerat de către stat fapt ce duce la orientarea spre alte domenii mai bine plătite)

Orice schimbare a societății aduce după sine o schimbare a conținutului și a metodei utilizată în învățământul școlar. Prin urmare educația care se face la școală trebuie să încerce să răspundă continuu exigențelor evoluției realității românești.

Înainte de a vorbi despre reforma în învățământ trebuie să menționăm faptul că situația actuală a învățământului este încă determinată de situația existentă în timpul comunismului (comunismul a alterat nu numai economia, legea sau structurile statului dar a alterat în mod particular însuși omul, unul din obiectivele acestui sistem fiind acela de a nu lăsa ideile să prindă viață; trebuia întotdeauna să vorbești cu atenție și nu prea mult; era bine să eviți să te exprimi tu însăși). Astăzi, cu toate că regimul s-a schimbat, maniera noastră de a acționa și de a gândi rămâne aceeași, cel puțin deocamdată - fapt de înțeles dacă ne gândim că mentalitățile nu se schimbă așa de repede ca și economia de piață, spre exemplu.

Este nevoie de timp pentru ca ideea adevărată a democrației să se maturizeze în mințile noastre pentru ca apoi să facă să renască spiritul.

### ***b. Instrucție și educație***

Într-un sistem de educație post comunist este important să precizăm doi termeni; instrucție și educație. În timpul comunismului educația se limita numai la transmiterea unui conținut precis. Școala urmărea formarea de cetățeni ai « noii societăți » capabili să răspundă nevoilor economiei naționale, vehiculând în acest sens o întregă concepție a omului nou bazată pe filosofia marxistă așa cum era ea înțeleasă de puterea comunistă. Puterea politică era considerată garantul necesar unui învățământ corect. Schema următoare ne va ajuta să percepem mai bine relațiile care existau între diferitele elemente ale sistemului educațional comunist:

Partidul comunist -----> manualele + profesorii -----> elevul  
(emițătorul) (mesajul+intermediarii) (receptorul)

Partidul comunist se găsea în manuale iar cei ce le alcătuiau erau pur și simplu instrumentele transmiterii unui conținut bine determinat. Era neglijată componenta « elev » iar pedagogia aplicată era una în care elevul trebuia să înțeleagă, să memoreze și să repete conținuturi instituite, să reproducă « același lucru ».

Dacă ar fi să definim cei doi termeni despre care am amintit la început, observăm că instrucția este o acțiune pedagogică organizată și programată, mai limitată decât educația deoarece se adresează înainte de toate părții intelectuale a omului. Educația este un proces mai complex decât instrucția deoarece se adresează omului în totalitate. Scopul sistemului comunist era, așa cum am văzut, instrucția în detrimentul educației. Tocmai de aceea redefinirea sensului educației în cultura noastră aflată în mutație înseamnă și redefinirea relațiilor între protagoniștii practicii educative: profesorii și elevii în calitatea lor de educatori și educați. În plus, este vorba de a pregăti tinerii pentru a fi capabili să-și construiască un viitor, să descopere adevăratele valori și bogăția culturală a poporului nostru.

### ***c. Partenerii procesului de învățământ***

Astăzi noi am obținut o libertate pentru care poporul a luptat de-a lungul multor ani. Sistemul educațional, ca de altfel toată societatea, n-au fost pregătiți pentru această libertate. Această dezorientare se explică prin faptul că nu există o idee clară a ceea ce înseamnă libertate, iar din dorința de a o avea cât mai repede vrem să schimbăm totul, să înlocuim vechile sisteme cu sisteme noi fără însă a face înainte un discernământ.

În sistemul educațional există profesori cărora le este frică de această libertate pentru că ea le cere să gândească independent, le cere un spirit de decizie și de responsabilitate iar ei nefiind pregătiți să exercite o activitate creatoare, preferă să aștepte directive. Pe de altă parte, elevii așteaptă mult de la profesorii lor. Ei și-au asumat rapid noua viață socială și au propus relații noi cu profesorii lor. Ei doresc să fie considerate persoane ce au propria lor opinie, în acord sau nu cu cea expusă de către profesor. Simt nevoia unor discuții adevărate pe marginea unui sau altui subiect. Din acest punct de vedere, schimbarea mentalităților profesorilor constituie un obiectiv al învățământului. Pe de altă parte,

misiunea pedagogilor este de a recupera conștiințele alienate, de a recrea învățământul românesc. În acest sens M. Got afirma, cu ocazia unei întâlniri internaționale despre învățământul catolic în România, că în această perioadă în care evenimentele politice, transformările economice, viața socială și familială, viața religioasă sunt marcate de dinamism și mobilitate, adevărata comunicare devine pentru educator un obiectiv esențial care trebuie să însoțească întreaga sa pregătire profesională și trebuie să fie o componentă a competenței sale pedagogice (Got 1995, p.15).

Familia și societatea sunt ceilalți parteneri ai procesului de învățământ care alături de școală contribuie la educarea și formarea conținută a tinerei generații.

#### **d. Reforma în învățământ**

În anul 1993 a fost organizată o anchetă în legătură cu schimbările ce se preconizează prin reforma învățământului. Au fost chestionați 210 profesori, 350 studenți și 410 elevi din școala generală. Sinteza răspunsurilor a pus în valoare necesitatea unor schimbări la nivelul conținutului, al obiectivului procesului de învățământ, al comunicării, al mentalităților, al relației educator-educat și la nivelul metodelor de evaluare. De asemenea reforma ar trebui să ia în considerare schimbările care se produc în societatea noastră și astfel să vizeze o educație a valorilor, să promoveze schimbarea și participarea activă (Moldoveanu 1994,p.5).

O altă anchetă privitoare la reforma învățământului românesc, de această dată în 1995, afirma că în această etapă de tranziție, sistemul de modernizare al învățământului este caracterizat printr-un triunghi care include o primă etapă 1990-1991 numită etapa de deconstrucție, o a doua etapă 1992-1993 numită etapa de stabilizare și o a treia etapă 1993-1995 numită etapa de restructurare (Manolache 1996, p. 21).

Prima etapă este caracterizată printr-un ansamblu de mișcări ideologice, politico-pedagogice care prin forme spontane sau bine programate tind la o ruptură a legăturilor cu tradiția comunistă. Este vorba despre totalitatea atitudinilor antitraditionale sau anticonservatoare care uneori pot avea chiar un aspect negativist radical. Această idee de fractură se caracterizază printr-o negare sistematică a etapei precedente și implică refuzul, contestarea și antiteza trecutului. Este concretizată prin eliminarea principalelor instrumente ale educației comuniste:îndoctrinarea politică, industrializarea intelectuală, centralizarea excesivă, controlul autoritar, planificarea rigidă și dirijată « de sus ». Dar pentru că această etapă nu s-a bazat pe un program concret de schimbări ea a avut elemente improvizate.

Cea de a doua etapă este caracterizată printr-o reconstrucție, o recorectare și consolidare a schimbărilor care s-au produs. Această etapă încearcă să evite o nouă « generație de sacrificiu ». Tocmai de aceea în această perioadă de doi ani au fost luate decizii care, fără a afecta organizarea globală a sistemului de învățământ, au fost considerate bune (de exemplu modelele pedagogiei alternative, școala Waldorf, Freinet etc.) Această a doua etapă a fost marcată prin adoptarea Constituției României în care art. 32 era favorabil procesului reformei în învățământ precum și prin adoptarea Legii Învățământului.

Etapă a treia are drept obiectiv restructurarea sistemului de învățământ, definirea unei politici coerente a învățământului etc. Preocupările responsabililor

învățământului vizează descentralizarea administrativă, o reformă a curriculei, reorganizarea sistemului de evaluare și de examene, un alt sistem pentru pregătirea cadrelor didactice, reforma învățământului vocațional (omul potrivit la locul potrivit!), restructurarea sistemului în conformitate cu noile structuri economice etc. (*Manolache 1996, p.23*).

## **2. Educația religioasă**

### **a. Date generale**

Educația religioasă a dus la descoperirea unor noi și mari resurse atât în sufletele educatorilor cât și în cele ale destinatarilor. Dacă celelalte obiecte de învățământ se adresează mai mult gândirii, educația religioasă se adresează atât gândirii cât și inimii, între cele două neexistând nici o contradicție, nici o opoziție ele întrepătrunzându-se permanent și armonios pentru a forma un om adevărat (această contradicție există numai în concepția unor educatori tributari concepțiilor materialist-evoluționist-dialectice cu care poporul nostru a fost îndoctrinat atâta vreme).

Cei care sunt răspunzători cu educația religioasă au în fața lor o multitudine de probleme care sunt prezente în societatea actuală: secularism, ateism, indiferențism religios, materialism, evoluționism, panteism, pretense doctrine creștine, teosofie, orientalism, lipsa de formație religioasă a oamnelor, superstiție, obscurantism, formalism religios, sectarism, prozelitism etc.

Familia, școala și Biserica sunt chemate să colaboreze pentru a face față acestui proces de dezumanizare, proces ce duce la fărâmițarea conștiințelor. Pentru aceasta sunt necesare o metodă pedagogică bine pusă la punct și o pregătire temeinică a tuturor celor care duc la îndeplinire procesul educativ.

Regimul comunist a lăsat o moștenire dureroasă în ce privește educația religioasă. Din acest punct de vedere, situația după 1989 se prezintă astfel:

- Biserica ortodoxă, singura acceptată de statul comunist, nu a fost preocupată de educația religioasă a oamenilor. Nici acum nu se pune prea mare importanță pe catehizarea tinerilor și a copiilor, educația religioasă făcându-se mai mult în familie (cu precădere în acele familii cu o origine sănătoasă și care au reușit să păstreze vie credința lor în ciuda vicisitudinilor regimului trecut, ateu și totalitar) și desigur prin orele de religie prevăzute de programa școlară (vezi mai jos).
- numărul mic de educați religios a făcut ca sectele neoprotestante să câștige tot mai mult teren după evenimentele din 1989 (*Enea, Niță, Roman 2000, p.7-9*). Astfel, pe lângă sectele tradiționale (advențiștii care reprezintă în acest moment 1,2%, bapțiștii cu 1% din populația țării, penticostalii, martorii lui Iehova etc) și-au făcut apariția și o serie de secte noi unele de origine orientală: mormonii care au venit tocmai din statul american Utah, secta lui Moon sau Biserica unificării apărută în România în anii 1993-1994, Ananda Marga originară din India, Hare Krishna care a apărut la noi din 1990 principalul centru al mișcării fiind la Timișoara, Elta Universitate care acum însumează 6000 de adepți răspândiți pe tot cuprinsul țării etc.
- morala este la pământ. Nu se poate vorbi de existența unor principii morale care se guverneze viața socială a societății românești.

În prezent, educația religioasă se desfășoară cu precădere în centrele urbane acolo unde Biserica a reușit să se organizeze după evenimentele din 1989. Educația religioasă se desfășoară complementar pe două planuri: în școală, unde se țin ore de religie în cadrul programului școlar obligatoriu și în parohie unde se organizează diferite activități de cateheză.

După 1989, mai mulți preoți au început să se ocupe de tineri, organizându-i în grupuri și desfășurând cu ei diverse activități: pregătirea liturghiei, pelerinaje etc. În centrele universitare se organizează grupuri de rugăciune cu studenții, întâlniri al căror scop este de a aprofunda și de a cunoaște scrierile biblice, de a schimba opinii pe marginea acestora. Aceste grupuri mai au drept scop și trăirea unei vieți comunitare și comunicarea experiențelor personale pentru o îmbogățire reciprocă.

În aceste întâlniri cu tinerii, preoții prezintă adesea textele biblice utilizând o metodă spontană, adică schimbul de opinii, apoi explicarea textului în vederea unei relecturi din perspectiva zilelor noastre. Trebuie menționat că această metodă este utilizată cu precădere de preoții misionari. Preoții autohtoni organizează cel mai adesea întâlniri în care discută pe marginea diferitelor teme biblice, plecând de la întrebările tinerilor. Aceasta este o scurtă prezentare a educației religioase ce se realizează în parohii.

În ceea ce privește școala, în România ceea ce este tipic pentru această perioadă este învățământul școlar religios obligatoriu pentru clasele I-VIII și facultativ în anii de liceu. Statul acceptă religia ca și disciplină, cu programele sale, obiectivele și metodele proprii, la fel ca pentru oricare altă disciplină, ocupându-se de organizarea exterioară a învățământului religios. Bisericii îi revine așadar misiunea de a elabora conținuturile, de a propune programele și obiectivele acestei educații religioase.

O dată cu reintroducerea religiei în școală ca disciplină școlară, au apărut câteva fenomene îmbucurătoare (*Danciu 1999 p.11*):

- interesul pentru religie tot mai crescând
- religia începe să fie predată în școli de profesori bine pregătiți
- este posibilă o renaștere moral - spirituală a poporului român și o revitalizare a virtuților creștine ale înaintașilor noștri.

Învățământul religios este astăzi o realitate în peisajul școlar românesc. Trebuie doar să fie evitat pericolul ca acesta să fie predat doar cu un pronunțat caracter intelectualist, deoarece religia nu se reduce doar la un obiect din programa analitică. Educația religioasă nu trebuie să fie dominată doar de tendința de însușire a cunoștințelor în scop material, neglijând sentimentul și voința, adică rostul formativ - educativ al acestei educații.

Pentru a putea vorbi de un câmp de acțiune în învățământ și în educația religioasă și pentru a sesiza care sunt direcțiile și scopurile pe care aceasta trebuie să le aibă în vedere, este necesară o caracterizare a generației ce constituie subiectul acestei educații. Vom încerca așadar în câteva rânduri să schițăm profilul tinerilor din țara noastră în raport cu profesia, cu cultura, cu familia și cu religia.

### **b. Tinerii și profesia**

Generația actuală a tineretului român poartă pe umerii săi o grea îndatorire: pe de o parte, ei trebuie să facă față tranziției între generațiile care au trăit sub comunism și generațiile actuale care au cunoscut libertatea, iar pe de altă parte trebuie să treacă prin criza în care se află țara noastră. Etapele tranziției de la un model de societate la

altul, total diferit, sunt caracterizate printr-o întoarcere a anumitor valori și încercarea promovării altora. Tinerii sunt primii afectați de aceste schimbări, ei fiind în același timp primii dispuși a adopta noile modele culturale care se impun.

Conform unei mentalități educaționale specifică poporului român, părinții se străduiesc, uneori cu mari eforturi materiale, a asigura copiilor lor un înalt nivel de școlarizare și de instruire; dorința de a oferi copiilor lor o atare formare este resimțită ca un factor de autorealizare completă. Acestei mentalități tradiționale i se opune acum o atitudine pragmatică a tinerilor, motivată de noile condiții economice și de spectrul șomajului, atitudine ce devalorizează pregătirea culturală și profesională de lungă durată.

Tinerii trăiesc iluzia de a putea obține câștiguri materiale cu cât mai puțin efort, doar prin strategii de orientare socială speculative, cu un efort productiv personal minim și un profit maxim. Consecința acestei concepții este o pregătire superficială și o devalorizare a aspirațiilor profesionale și familiale. Datorită absenței locurilor de muncă, această mentalitate îi face pentru mult timp dependenți de familia lor sau îi îndeamnă a abandona prematur studiile pentru a se angaja în activități confuze (*Mitrofan, Mitrofan 1994, p.5*). Pe lângă toate acestea, dificultățile materiale cu care tinerii sunt confrunțați le reduc așteptările, încrederea și speranțele lor.

Profesia este influențată de credință. O muncă bazată pe principiile credinței duce la realizarea vocației personale, deci realizarea unei performanțe profesionale. O muncă bazată pe principiile moralei creștine înobilează rezultatele și desăvârșesc viața socială a individului. Din această perspectivă dificultățile cu care sunt confrunțați tinerii primesc o altă conotație și îi ajută să treacă mai ușor peste acestea.

### **c. Tinerii și cultura**

Depersonalizarea economică și politică a « omului nou » trebuia să fie însoțită, conform scenariului utopiei științifice comuniste, de o uniformizare culturală pe măsură. Ca urmare a acestei tendințe cultura românească a suferit mult în timpul perioadei comuniste. În prezent, într-un regim democratic, remarcabila diversitate etnică și culturală care se poate exprima din nou, creează un câmp favorabil unei regenerări rapide a culturii și aceasta și datorită faptului că perioada sumbră a istoriei României nu a putut șterge bogăția obiceiurilor atât de autentice și specifice acestor părți.

Privind prin această perspectivă putem afirma că printre tineri găsim multe persoane care pot face posibilă atât de necesara convertire a spiritelor și redescoperirea valorilor responsabilității, necesare construirii unei alte societăți. În acest context, școala vine să focalizeze proiectele lor, speranțele și aspirațiile lor. Școala vine să ofere tinerilor o educație prealabilă unui dialog intercultural.

Din acest punct de vedere raportul religie cultură are o importanță aparte. Experiența dificilă din anii de totalitarism explică deficiențele de până acum ale activității de propovăduire a cuvântului creștin în societatea românească actuală. Ideologia comunistă a distrus fundamentul creștin al societății creștine românești, astăzi, făcându-și loc fenomenul de secularizare, prin care unii încearcă să explice faptul că valorile religioase sunt lipsite de semnificație. La acestea pot fi adăugate sărăcia materială dar și cea culturală, epuizarea economică, delăsarea morală dar și cea culturală etc. În acest context ordinea valorilor și întreaga logică, gândire și

simțire omenească se inversează, producând uneori adevărate crize spirituale. De aceea educația religioasă poate deveni un ferment în revigorarea culturală a tinerei generații.

Tinerii sunt astfel, principalii actori ai trecerii la o societate democratică, deschisă și permisivă, pluralistă și solidară (*Cucoș 1996*, p. 206). Prin capacitatea lor de adaptare la noile condiții existente în țara noastră, ei valorifică și promovează cultura națională în ansamblul valorilor umanității, pe un fond de disponibilitate la o participare activă la viața civică.

#### **d. Tinerii și familia**

Din punct de vedere familial, ca urmare a fenomenului social specific perioadei regimului comunist - urbanizarea quasi forțată a unei importante părți a populației rurale absorbită ca și forță de muncă într-un proces forțat de urbanizare - au avut loc consecințe nefaste în relațiile și în structura familiei. Datorită depărtării locului de muncă, mulți părinți absentau pentru mult timp de la reședința familială. Navetele erau de asemenea obositoare și solicitau mult efort nu numai fizic dar și psihic. Consecințele acestor stări de fapt au fost diminuarea raporturilor de comunicare și de intimitate în multe familii. Aceste situații au favorizat pentru început divorțul emoțional și apoi de multe ori cel de facto, chiar dacă în cele mai dese cazuri acesta nu era oficializat.

Procesul de adaptare la mediul de viață urban a produs pentru multe familii adevărate « fracturi spiritual - morale » și asimilarea anumitor modele nefaste de comportament, modele ce au generat confuzii pe de o parte, iar pe de altă parte au mutilat raporturile interpersonale familiale, în special cele dintre soți și apoi cele dintre părinți - copii.

Modificarea radicală a unui sistem social se reflectă în toate sectoarele sale și chiar până în celula de bază a societății, în familie. Aceste modificări se fac simțite atât pe plan psihologic, cât și în maniera de a gândi, de a simți și de a acționa a fiecărui individ (*Modrea 1994*, p.2). Tinerii români sunt marcați de aceste modificări. Ei sunt în căutarea unui echilibru. Valorile lor rămân legate fie studiilor, fie căutării unui loc de muncă, pregătirii unei meserii sau găsirii unor noi relații.

Dar distanța psihologică între generații, distanță care tinde să se adâncească, face ca raporturile cu familia să fie adeseori doar niște raporturi de negare, deopozitie uneori chiar de intoleranță (*Mitrofan, Mitrofan 1994*, p.4).

#### **e. Tinerii și religia**

Sistemul comunist a utilizat o ideologie care și-a propus să răspundă tuturor întrebărilor. Transmiterea acestei ideologii a fost asigurată printr-un puternic dispozitiv de formare; școala, literatura cu profil propagandistic, organizații de masă (incluzând aici și organizațiile de tineret și cele ale copiilor), mass-media etc. Cu timpul acest puternic dispozitiv de socializare a fost perceput de către tineri ca fiind din ce în ce mai ostil și mai superficial. Proiectul comunist a încetat să mai ofere tinerilor modele de conduită personală. În acest context religia apărea ca singurul spațiu de refugiu, de pace interioară, un loc unde exprimarea este liberă, unde poți să pui întrebări, să-ți exprimi temerile și angoasele individuale care însoțesc această criză de socializare (*Frybes 1992*, p. 139).

În timpul ultimelor 40 de ani, demersul catehetic a fost aproape inexistent, cel puțin din punct de vedere oficial. Iată de ce oamenii, și în special tinerii, resimt acum nevoia de Dumnezeu. Această aspirație este o invitație pentru a propune o nouă cateheză gândită de formatori bine pregătiți, o educație religioasă adaptată timpurilor noastre și condițiilor actuale ale societății și Bisericii noastre. Tinerii sunt viitorul societății și a Bisericii. Tocmai de aceea o educație religioasă a tinerilor este atât de importantă.

Chemarea pe care tinerii o adresează nu ține neapărat de faptul că Biserica și religia au fost plasate multă vreme în marginea sau chiar în afara vieții sociale oficiale. Combătută în mod deschis religia catacombelor a devenit, în mare parte fără să vrea, un cadru favorabil oricărei acțiuni de distențare și de contestare a ordinii stabilite.

Pe de altă parte, suportul afectiv-moral al familiei a fost diminuat prin ateismul forțat impus de regimul comunist, care a condus la o reprimare a sentimentelor și convingerilor religioase, inducând conduite sociale « duplicitate » ce aveau profunde implicații psihologice și morale. În particular, tinerele generații au fost lipsite de o hrană spirituală și religioasă care să răspundă aspirațiilor lor și nevoilor fiecăruia. Aceasta a fost pentru ei o importantă frustrare care a dus la adâncirea crizei de identitate (*Mitrofan, Mitrofan 1994, p.4*). Astfel, se explică întoarcerea explozivă a tineretului actual spre valorile spirituale și religioase, culturale și umaniste, tendință ce corespunde unui proces de normalizare psihologică a poporului nostru, de purificare și de vindecare morală.

Tinerii de la noi, ca de altfel toți tinerii din estul Europei, regăsesc în religie elemente care le determină maniera de a-și făuri viața pe plan personal. Ei sunt exigenți căci după atâția ani de minciună, au acum înainte de toate o sete de adevăr, de autenticitate. Ei caută un adevăr clar, care să existe în viața cotidiană. Pentru ei creștinismul trebuie să se manifeste ca și ceva convingător (*Ghiorghies 1995, p. 217*).

Noua experiență oferită acum societăților din est, vine să aducă schimbări în rolul jucat de religios. Dacă rezultatele anchetelor arată că, în țările occidentale asistăm în rândul tinerilor la un declin al credinței într-un Dumnezeu personal în beneficiul unei credințe într-o forță supranaturală (*Campiche 1997, p. 132*), un sondaj efectuat printre tinerii români și publicat în 10 mai 1995 arată că 58,1% dintre ei se declară siguri de existența lui Dumnezeu și numai 3% se declară întru-totul necredincioși. Printre atributele care-l definesc pe Dumnezeu, tinerii interogați au ales în ordine: iubire 32,8%; adevăr 22%; nemărginire 19,3%; putere 13,4% și dreptate 3% (*Irenikon 1995, p. 275-276*).

Acțiunea lui Dumnezeu le apare ca o acțiune activă: Dumnezeu își exercită puterea ajutând, încurajând oamenii și îndreptându-i pe calea cea bună; el influențează comportamentul oamenilor, viața și moartea lor, gândirea și acțiunile lor. Tinerii se arată plini de dorința de a crede. Dumnezeu le oferă o înțelegere a existenței lor în toate dimensiunile: gândire, emoții, voință etc. Pentru ei, Dumnezeu Tatăl poate deveni mijlocitorul creerii unei noi identități, un mijlocitor ce oferă curaj și care le asigură o autonomie adultă.



Aceste informații ne arată într-un mod foarte convingător necesitatea unei educații religioase, educație care să țină cont de toate aceste așteptări și care să ofere un răspuns întrebărilor și problemelor actuale ale generației tinere.

### **3. Câmp de acțiune și scopuri în educația religioasă**

Educația religioasă este, așa cum am văzut, un ansamblu de acțiuni orientate nemijlocit spre formarea conștiinței și conduitei morale. Ea influențează, prin importanță, toate celelalte obiecte și mai ales celelalte componente ale educației în școală.

Astăzi, educația este profund implicată în procesul dezvoltării sociale. Apare tendința de creștere a calității conținutului științific al învățământului teologic, perfecționarea învățării științei și tehnologiei prin promovarea interdisciplinarității, a semnificațiilor umaniste ale științei și prin deschiderea școlii spre lumea muncii productive ca mijloc principal de formare intelectuală, profesională și moral-civică a tineretului (*Danciu 1999, p. 13*).

Componentele educației sunt așadar: educația intelectuală, educația morală, educația cetățenească, educația cultural-științifică etc. La acestea se adaugă educația religioasă.

Educația religioasă urmărește implementarea în viața și activitatea individului, a valorilor moral-spirituale și religioase în vederea dezvoltării armonioase a ființei și vieții lui, pentru sine, pentru societate și pentru Biserică.

Astăzi, idealul educativ este finalitatea cea mai generală a educației și exprimă orientările strategice ale unui sistem educativ într-o anumită etapă istorică a dezvoltării economico-sociale, științifice și culturale a unei țări, modelul de personalitate care polarizează aspirațiile unei societăți la un moment dat (*Danciu 1999, p. 21*)

Idealul educațional al școlii românești de astăzi este: « dezvoltarea liberă, integrală și armonioasă a individualității umane, formarea personalității autonome și creative a elevilor » (*Danciu 1999, p. 21*) Acest ideal rămâne tributar autonomiei și rațiunii umane (în materie de educație și morală). Idealul educativ religios este realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu și creșterea omului în această comuniune. Se vorbește tot mai mult despre « renaștere spirituală », despre nevoie de « spiritualitate », despre « trezire religioasă » despre « redresare morală » Nevoia de educație religioasă morală a elevilor, a tinerei generații este tot mai mult o realitate evidentă. Rezultatele acestei educații religioase nu se vor vedea de azi pe mâine, dar această sămânță sădită în sufletele și în conștiințele acestor destinatari va da roade într-o perioadă viitoare.

Toate aceste obiective vor putea fi realizate printr-o împletire a acțiunii tuturor factorilor implicați în acest proces educativ, printr-o creionare clară a câmpului de acțiune. Câmpul de acțiune al educației religioase în contextul actual al dezvoltării sociale a țării noastre nu poate fi constituit doar dintr-o acțiune unilaterală a unuia sau altuia dintre sectoarele vizate. Educația religioasă trebuie să fie rezultatul unei acțiuni coroborată a:

- școlii
- parohiei
- familiei

Aceste contexte trebuie să se completeze și să-și aducă fiecare cu particularitățile sale aportul în formarea viitoarelor conștiințe religioase.

Am văzut care este modelul pedagogic care se aplică în prezent în învățământul românesc, model ce se regăsește și în educația religioasă. Am văzut de asemenea care sunt așteptările tinerilor, problemele și frământările lor. Pentru a compatibiliza aceste aspecte este necesară o adaptare a modelului pedagogic la scopurile actuale ale educației. Pentru aceasta, vom încerca să schițăm în cele ce urmează profilul modelului pedagogic pe care-l propunem.

Pentru a facilita întâlnirea cu Isus prin intermediul educației religioase, aceasta trebuie să se bazeze pe o pedagogie care să fie o pedagogie a dorinței de a răspunde așteptărilor celuilalt, o pedagogie relațională, o pedagogie a descoperirii și o pedagogie care oferă eliberare.

Pedagogia dorinței vine să răspundă așteptărilor și dorințelor celui cărui i se adresează. Limbajul său trebuie să-i însoțească pe destinatari, să țină cont de experiența lor, de speranțele lor. Este o pedagogie ce pleacă de la realitățile concrete ale tinerilor, însoțindu-i pe calea dezvoltării și maturizării credinței lor. În același mod în care Isus este prezent alături de discipolii săi pentru a le explica misterele, făcându-se apoi nevăzut pentru a-și lăsa discipolii să devină actori, educatorul român va înțelege că el este acolo pentru a-i însoți pe tineri, neuitând însă că subiectul principal îl constituie elevii. El trebuie astfel să-i facă pe elevi să dorească a cunoaște ceea ce el urmează a le expune și să vină în întâmpinarea acestei dorințe. O astfel de relație pedagogică poate deveni o relație care permite fiecăruia să existe cu dorințele și așteptările sale și să crească mereu în relație cu ceilalți.

Educația religioasă trebuie să se bazeze pe o pedagogie relațională. De altfel, orice pedagogie este relațională deoarece pune în legătură două persoane: educatul și educatorul. Totuși, de obicei obiectivul pedagogic nu este această relație ci, prin ea transmiterea unor cunoștințe. Tocmai de aceea, educația religioasă încearcă să fie prin excelență o educație relațională deoarece întotdeauna va ține cont de cel cu care stabilește relația, considerându-l ca un altul, ca pe cineva care are autonomie, care posedă o experiență și nu un obiect pur și simplu.

Această dinamică pedagogică presupune a se angaja concret în așteptările tinerilor, în loc de a le vorbi de sus în jos spunându-le ce trebuie sau ce nu trebuie să facă. Ea invită auditoriul să se resitueze în raport cu el însuși și în raport cu ceilalți și să-și găsească propriul loc în inima mesajului creștin. Acest model pedagogic invită educatorul de religie să înlocuiască « limbajul despre credință » cu un « limbaj al credinței », limbaj care evită o instruire frontală, și care articulându-se cu așteptările și experiența destinatarului îi oferă în același timp o nouă experiență.

Această dinamică a pedagogiei relaționale deschide o perspectivă a descoperirii, căci dorind ceva intri în relație cu celălalt și astfel ești martorul unei noi descoperiri care vine să te îmbogățească. Astfel, prin intermediul conținuturilor orei de religie, fiecare este invitat să facă o nouă descoperire, să facă o relectură a experiențelor trăite și a cunoștințelor avute până atunci. Acest fapt aduce cu sine o schimbare a mentalității, o « metanoia » lucru posibil într-o pedagogie care face apel la experiența celuilalt, la libertatea, autenticitatea, umanitatea și tandrețea sa. Acest mod de a percepe educația religioasă face ca ora de religie să devină o

întâlnire a două realități (educat și educator) care împreună caută să-l descopere pe Dumnezeu prin intermediul mesajului pe care acesta ni-l oferă.

Demersul pedagogic al descoperirii devine o pedagogie eliberatoare în sensul în care noile cunoștințe eliberează destinatarii de limitele lor, de imperfecțiune făcându-i capabili să-și asume noi responsabilități. La nivel didactic această pedagogie obligă a fi tu însăși în relația cu celălalt.

Plecând de la aceste considerente putem vorbi de câteva perspective pentru educația religioasă în contextul românesc actual. Astfel:

1. am observat că realitatea românească este în continuă mișcare; acest fapt impune o dinamică la nivelul cuvintelor, a limbajului utilizat -limbaj care în prezent este golit de conținut. În acest sens problema limbajului este una dintre prioritățile educației: tinerii și societatea contemporană înțeleg prea puțin limbajul oficial al Bisericii. Limbajul exprimă o mentalitate și cum mentalitățile sunt în prezent în continuă schimbare, această schimbare cere un limbaj capabil să transmită adevărurile de credință mentalităților de astăzi, un limbaj care să ia în considerare expresiile care se găsesc deja în limbajul destinatarilor. Această schimbare se cere a fi prezentă nu numai la nivelul limbajului dar și la nivelul practicilor, a dimensiunii pastorale, pastorală care dintr-o pastorală a maselor trebuie să se orienteze spre o pastorală a persoanei.
2. un alt obiectiv este cel care vizează problema identității religioase și a identității personale. Această perspectivă trebuie să aibă în vedere o schimbare de optică în abordarea problemei: de la majoritate la minoritate; de la local la universal; de la înăuntru la spre afară (de multe ori Biserica gândește educația religioasă numai pentru ea, pentru cei care sunt în interiorul ei, când de fapt adevărata misiune a educației religioase este pentru cei din exterior); de la cum și ce la de ce, adică trebuie avut în vedere nu numai conținutul și metoda în elaborarea strategiilor unei educații religioase dar și motivația și de ce-ul acestei educații religioase.
3. educația religioasă trebuie să aibă în vedere strategii ce urmăresc devenirea persoanei; destinatarul să devină el însuși, să se poată exprima în totalitatea capacităților sale umane.
4. educația dată destinatarilor trebuie să prezinte un nivel intelectual serios, ținând cont de capacitățile lor. Ea trebuie să fie atentă la problemele tinerilor și să le ofere mijloacele de a combate influențele negative pe care societatea le exercită asupra lor (droguri, pornografie, secte etc.). Destinatarii trebuie să fie ajutați și pregătiți să-și fondeze o viață familială unită, bazată pe respectul față de altul, pe fidelitate, pe dăruirea de sine.

În concluzie, obiectivele acestei educații religioase sunt imense pentru că ea trebuie să țină cont de persoana umană cu toate nivelele existenței și dezvoltării sale: umană, creștină etc. esențială fiind deschiderea spre un dialog autentic care să permită realizarea acestor obiective.

#### **IV. Perspective pentru formarea profesorilor de religie**

##### ***a. necesitatea unei pedagogii aplicate în instituțiile formative***

Pentru contextul românesc actual este oportună promovarea unei culturi a comunicării. Din această perspectivă școala este locul privilegiat unde se poate învăța și exersa o comunicare autentică. În această pedagogie a comunicării

elevul va fi recunoscut ca subiect cu întreaga sa forță de a fi, fiind invitat să-și exprime propria părere, propria dorință și să-și asume responsabilități.

În acest efort global de renovare pedagogică, considerăm că învățământul religios are un rol aparte. Nu trebuie el oare să se pună în serviciul acestei culturi a comunicării în numele însăși al Evangheliei? Întrebările despre Dumnezeu nu oferă ele oare cel mai potrivit context în care dinamica schimbului, al recunoașterii celuilalt drept un altul oferă momente privilegiate de comunicare autentică în care 'eul' își găsește plenitudinea doar prin întâlnirea cu celălalt. Astfel, îi revine cursului de religie să dovedească elevilor această dinamică și să le deschidă noi orizonturi

Dar nici o schimbare de natură pedagogică nu se poate realiza fără o regândire a formării viitorilor profesori de religie. Tocmai de aceea propunerile pedagogice nu trebuie rezervate în mod exclusiv elevilor ci ele trebuie integrate în pregătirea profesională a profesorilor de religie. Astfel, dacă profesorii beneficiază ei înșiși de o pregătire ce se bazează pe aceste principii, vor fi capabili la rândul lor să-și anime orele de religie folosind aceste metode. A regândi deci, această pregătire aduce în prim plan problema pedagogiei aplicate în institutele superioare de pregătire a profesorilor de religie.

Această pregătire va trebui să aibă în vedere finalitățile cursului de religie și maniera de articulare între propunerea de credință cu educația umană, într-un mediu școlar marcat de schimbările pe care țara noastră le traversează. Un alt obiectiv trebuie să fie raportul față de conținut, obiectiv ce va permite luarea unei distanțe față de pedagogia 'de sus în jos' în vederea promovării unei pedagogii diferențiate.

#### ***b. Formarea continuă a cateheților***

Sugerăm o a doua formulă de pregătire: formarea permanentă a profesorilor de religie. Ea este destinată tuturor profesorilor de religie. Această pregătire s-ar putea desfășura, de exemplu, o zi pe lună și ar trebui să aibă drept obiectiv de a-i pune la curent cu noile cercetări pedagogice. În acest mod ei vor putea urmări îndeaproape diferitele proiecte de renovare a învățământului pentru a putea fi capabili să-și evalueze obiectivele, interesele, limitele și neputințele practice.

Un alt obiectiv ar fi acela de a răspunde dificultăților pe care profesorii le întâlnesc în propriile clase. Astfel, plecând de la probleme profesionale concrete profesorii pot fi invitați să găsească soluții pertinente care să le ușureze munca.

#### ***c. Reciclarea actualilor profesori de religie***

Se impune, de asemenea o pregătire temporară pentru cei care își exercită deja (unii de multă vreme) meseria de profesori de religie. Această pregătire s-ar putea desfășura, de exemplu într-un ciclu de vară sau pe parcursul a câtorva week-enduri.

Scopul acestei pregătiri nu ar fi cel de distrugere a ceea ce au învățat de-a lungul anilor de studii, ci mai degrabă de a completa pregătirea lor și de a o actualiza. Conținutul trebuie să fie axat pe tehnici pedagogice în vederea ameliorării practicii lor și adaptării conținutului teoretic la mutațiile care au avut loc.

**ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE**

**Lucrări generale**

- Campiche 1997 Campiche R.J., Cultures jeunes et religion en Europe, Paris, Cerf, 1997, 386 p.  
 Cucoș 1996 Cucoș, C., Pedagogie, Iași, Polirom, 1996, 230p.  
 Danciu 1999 Ana Danciu, Metodica predării religiei, București, Anastasia, 1999, 255p.  
 Lesourne,  
 Lecompte 1990 Lesourne, J., Lecompte, B., L'après comunisme, Paris, Ed. Robert Laffont, 1990, 321p.  
 Frybes 1992 M. Frybes, *Identite sociale et religion chez les jeunes du Centre-Est europeen*, dans Michel P. (sous la dir. de), Les religions a l'Est, Paris, Cerf, 1992, p. 129-145.  
 Michel 1992 Michel P., Les religions a l'Est, Paris, Cerf, 1992, 204p.  
 Michel 1994 Michel P., Politique et religion, Paris, Albin Michel, 1994, 204p.  
 Paști 1995 Paști V., România în tranziție; căderea în viitor, București, Nemira, 1995, 332p.

**Lucrări speciale -articole în reviste**

- Irenikon 1995 Irenikon, 1995, t. LXVIII, nr. 2, Chevetogne, Ed. de Chevetogne, p. 275-276.  
 Cobianu-Băcanu  
 1994 M. Cobianu-Băcanu, *Limbaul, gloria care încoronează omul*, în Univers Psycho, Modalități de comunicare, nr. 1, 1994, p. 2-3  
 Enea, Niță,  
 Roman 2000 Enea, C., Niță, V., Roman jr., T., *România, paradisul sectelor religioase*, în Flacăra, nr. 5, 2000, p. 7-13.  
 Got 1995 Got Miorița, *Educația în Europa centrală. Realitate și perspective*, Sinaia-Bușteni, 1995, p.15-19.  
 Ghiorghieș 1995 Ghiorghieș F., *Temoignage evangelique aujourd'hui en Roumani*, în Spiritus, 1995, nr. 139, Paris, p. 214-219.  
 Manolache 1996 Manolache G., *Reforma învățământului în România în tranziție*, în Formarea formatorilor, Sibiu, 1996, p.21-24.  
 Mitrofan, Mitrofan  
 1994 Mitrofan I., Mitrofan N., *Familia românească în perioada de tranziție*, în Psihologia, nr. special, 1994, p. 3-5.  
 Modrea 1994 Modrea M., *Adolescenții și societatea de tranziție*, în Psihologia, 5, 1994, p. 2-3.  
 Moldoveanu 1994 Moldoveanu M., *Modelul personalității umane în perspectiva reformei învățământului* în Univers Psycho, n. 2, 1994, p.5-7.

**Dicționare**

- DEX 1996 Dicționarul explicativ al limbii române DEX, Editura Univers enciclopedic, București, 1996, 1192 p.  
 Larousse 1995 Le Petit Larousse, Dictionnaire encyclopedique, Paris, 1995, 1784 p.

## LA FAMILLE, PREMIER LIEU CATÉCHÉTIQUE

SORIN MARȚIAN

**REZUMAT. Familia, primul loc catehetic.** Demersul catehetic are în vedere întotdeauna legătura familie-Biserică, legătura comunitate – Biserică. Ori, această legătură a avut mult de suferit pe timpul comunismului din cauza lipsei unei cateheze organizate în condiții normale, de libertate. Rezultatele se observă doar acum. În această situație este important să ne întrebăm care este funcția catehetică a familiei: ea angajează o întreagă teologie a familiei și relația ei cu instituția eclezială.

Cateheza este un act de evanghelizare care se adresează atât familiilor, cât și comunităților creștine. Nu putem cere unei familii să se intereseze de cateheza copiilor ei dacă nu este interesată în primul rând comunitatea și invers. Cateheții se află în mijlocul acestui proces pentru că sunt membri ai comunității creștine locale și adesea ei înșiși părinți ai copiilor catehizați. Misiunea lor este de a ajuta familiile să înțeleagă dinamica unei Biserici misionare și să le asocieze, atât cât se poate, acestei misiuni. În același timp, chemarea lor este și aceea de a trezi interesul comunității față de educația creștină a copiilor ei.

Pentru ca educatorii să poată pregăti prin activitatea lor un teren propice înfloririi credinței, actul catehetic ar trebui să se înscrie în cultura timpului și să vină în întâmpinarea problemelor cu care se confruntă societatea astăzi. Preocuparea pentru cateheza copiilor ar trebui să fie un punct esențial al activității pastorale a Bisericii. Această cateheză ar putea avea forme diferite: întâlniri ale părinților și copiilor, documentări, celebrări liturgice etc. Cateheții chemați să îndeplinească această sarcină pot să ofere un ajutor competent persoanelor angajate în educarea credinței celor mici.

La Revolution du decembre 1989 a apporté beaucoup des modifications pas seulement dans la vie sociale de Roumanie mais aussi dans le domaine religieux. En ce moment d'importance historique l'Église Greco-Catholique de Roumanie est sortie de la clandestinité, son décret du suppression emis in 1948 etant aboli. Elle essaie maintenant de se refaire, de se réorganiser de tous les point de vue et de demarrer une vraie activité catéchétique qui puisse comprendre tous les âges et tous les secteur de la société.

Pendant le communisme le processus de la décadence sociale et morale n'a pu être empêché par aucun institution ou groupement social. Le pouvoir politique communiste n'a pas essayé d'arrêter la corruption et en plus, dans une certaine mesure, il l'a encouragée pour le propre bénéfice. Comme activité d'annoncer l'Évangile à tous, la démarche catéchétique touche toujours le lien famille-Église, le lien communauté-Église. Or, ce lien a souffert beaucoup pendant le communisme à cause d'une manque de d'une catéchèse faite en conditions normale et en complète liberté.

Maintenant, dans le cadre de la société roumaine qui veut s'approprier les valeurs démocratiques selon les modèles de pays occidentales et qui a besoin d'une réfection spirituelle, il est nécessaire de recommencer faire catéchèse en partant du milieu familial. Quel est donc le rôle de la famille dans le parcours catéchétique?

La famille est la cellule de base de la société. Elle ne peut pas subsister - tant du point de vue moral que matériel- comme réalité isolée, voire coupée du monde public. La famille a besoin de la société; elle a besoin d'être protégée et d'abord reconnue comme un être spécifique dont l'existence puisse être garantie par des règles, des status, des droits. Sans statut, la famille n'est qu'une réalité de fait qui ne subsiste que pour autant que la conjoncture sociale, économique, politique lui est favorable, que pour autant qu'une société libérale dans ses libéralités consent à l'aider matériellement. Mais en cas de difficultés, si la famille n'a de statut, si aucun droit en favorise l'existence, alors elle est à la merci de qui l'ignore, la méprise, la combat.

Si la personne humaine a besoin de la famille, elle a aussi besoin de la société, laquelle à sa façon contribue au bien commun et à celui de chacun ; à cet égard, dans toute société, la vie familiale est considérée avec la plus grande attention; elle est réglée de façon précise, minutieuse car on attend d'elle qu'elle remplisse une mission définie. De façon générale, on ne saurait nier que, de la famille, la société attend qu'elle contribue à sa manière propre, spécifique, irremplaçable, à l'éducation sociale, matérielle, morale des enfants, qu'elle les prépare à devenir citoyens. Ces tâches sont des obligations qui, d'une certaine manière, s'imposent à la famille; elles peuvent aussi être des devoirs que la famille reconnaît librement, comme devant être réalisés en vue du bien commun; on aurait là une deuxième signification du mariage: la reconnaissance solennelle, par la famille qui se constitue, de ses devoirs envers la société<sup>1</sup>. Mais au-delà de l'acceptation des devoirs sociaux, économiques, démographiques qu'on peut appeler devoirs stricts, le mariage peut signifier beaucoup plus que ce que la société est en droit d'exiger: l'amour, qui dans le secret de l'intimité préside à la fondation du couple et de la famille, se découvre une puissance de fécondité telle qu'il saurait se limiter à n'animer que la vie privée, que la sphère de la vie familiale. Si la famille est foyer de l'amour, c'est pour embraser la vie humaine tout entière.

Tous ces éléments d'analyse sont pertinents pour la société roumaine et ils viennent de mettre en évidence le lieu que la famille l'occupe dans une société donnée. En plus, la famille roumaine a connu quelques transformations de point de vue du niveau de la vie et de point de vue de la mentalité. Avant de la Révolution de 1989 l'Etat assurait l'intégration de la famille dans la société mais dans les limites d'une liberté imposée par le politique. Quant à catéchèse, elle a manqué pendant 45 années et les résultats s'observent maintenant. Pour beaucoup des gens, la nouvelle vie démocratique signifie seulement que ce qui était interdit devient possible. La sortie du système communiste a signifié pour notre société l'avancement d'un système fermé à un système ouvert. Les changements sont sur le plan économique mais aussi vis-à-vis des relations interhumaines. Dans certains contextes est apparue l'impossibilité de discerner le bien du mal et parfois même la situation d'imposer des non-valeurs en qualité de valeurs réelles. Si pendant la période communiste l'Église Greco-Catholique faisait la catéchèse dans des conditions de clandestinité et avec quelques prêtres qui ont survécu à persécution et

<sup>1</sup>Voir P. Moreau, *La famille. Réflexion philosophique*, dans *Catéchèse*, n. 133, 4, 1993, p. 42.

particulièrement surtout en famille, maintenant la catéchèse est laissée sur les mains des catéchistes étant oubliée l'importance d'une catéchèse dans un milieu familial.

Comme tout groupe, la famille roumaine est traversée par la culture ambiante, avec ses richesses et ses ambiguïtés; elle n'est pas un vase clos, imperméable au monde tel qu'il va. Très tôt, la famille s'ouvre à d'autres milieux: la crèche, l'école, la rue, le voisinage; plus loin, la commune et la région. De plus en plus tôt, l'éducation transite par les médias. On peut rêver d'une famille refuge et oasis; mais ce mythe, factice et illusoire, démobilise pour affronter le monde d'aujourd'hui, avec ses incohérences et ses contradictions comme avec ses richesses et ses découvertes. Dans la situation contemporaine, il peut être intéressant de se poser la question de la fonction catéchétique de la famille: elle engage toute une théologie de la famille et de son rapport à l'institution ecclésiale.

Sur la ligne de l'analyse que nous l'avons fait déjà nous ne demandons quelle catéchèse familiale et avec quel outils il faut que nous promouvions afin que celle-ci s'intègre plus facilement dans notre contexte et comment elle peut s'inscrire dans la démarche catéchétique fait par l'Église pour constituer le point du départ pour toutes les autres formes de catéchèse.

Dans les écrits de l'Ancien Testament nous trouvons un modèle de l'éducation dans la famille israélite. La mère donnait à ses petits les premiers éléments d'une instruction, surtout morale (Pr 1,8;6,20). Ces conseils maternels pouvaient être continués aux adolescents(cf. Pr.31,1). Cependant, les garçons sortis de l'enfance étaient surtout confiés à leur père. L'un des devoirs les plus sacrés de celui-ci était d'enseigner son fils, qu'il s'agisse d'un enseignement religieux (Ex 10,2; 12,26; 13,8; Dt 4,9; 6,7,20s; 32,7,46) ou d'éducation tout court (Pr 1,8; 6,20 et surtout Si 30,1-13). Le fouet et la baguette aidaient à cette formation (Pr 13,24; 22,15; 29,15,17; cf. Dt 8,5; 2S7,14; Pr 3,12; Si 30,1)<sup>2</sup>.

Le père inculquait à son fils les traditions nationales, qui étaient aussi des traditions religieuses, et les prescriptions divines données aux ancêtres(Ex 10,2). On apprenait aussi aux enfants des morceaux de littérature, aussi l'éloge de David sur Saul et Jonathan (2S 1,18) était encore récitée à l'époque des Maccabées(1M 9,20-21). Le père donnait aussi à son fils une éducation professionnelle; les métiers en effet étaient ordinairement héréditaires et les techniques se transmettaient dans l'atelier familial<sup>3</sup>. Un enseignement scolaire organisé n'est attesté qu'à une époque tardive. Le mot "école", *bet-midrash*, se rencontre pour la première fois dans le texte hébreu de Si 51,23. Tout cela ne concerne que l'éducation des garçons. Les filles restaient sous la direction de leur mère, qui leur apprenait ce qu'elles devaient savoir pour leur métier de femme et la tenue d'une maison.

Donc, dans les écrits de l'Ancien Testament, les parents retrouvaient l'ordre positif donné par Dieu aux Juifs de " raconter " à leurs enfants les hauts-faits de Jahvé, c'est-à-dire de leur enseigner l'histoire du salut tout en les ouvrant à l'intelligence des rites sacrés, et leur rappeler les " commandements du Seigneur ".

C'est une des caractéristiques du judaïsme, aussi bien aujourd'hui qu'au premier siècle de notre ère, de considérer la table familiale comme un autel et la maison comme un lieu privilégié, où l'enfant rencontre Dieu Vivant et devient

<sup>2</sup> Voir R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, Paris, 1958, p. 82.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 83.



témoin d'une tradition, au milieu d'une famille qui vit concrètement l'Alliance du Seigneur avec son peuple<sup>4</sup>. Jésus n'a pas proposé ou établi de nouveau modèle de la famille, ni de nouvelles règles à proprement parler: cela n'entraient pas dans ses préoccupations. Quand il parle de la famille, c'est sur une base du modèle existant dans le monde juif où il a vécu, modèle largement inspiré par toute la tradition biblique. Mais, sur certains points, Jésus ne se contente pas de reprendre et d'approuver les éléments de base qui fondent la stabilité familiale dans sa société. Il en radicalise soit le principe, soit l'application. Mais cette radicalisation ne va pas sans une grande miséricorde<sup>5</sup>. Jésus parle du respect envers parents (Mc 7,10-13) et sur le rejet de la répudiation (Mc 10,1-2).

En passant de Jésus à Paul, on passe de la provocation prophétique à l'égard de la famille à son utilisation pour le travail missionnaire. Les familles deviennent une des structures de base des jeunes missions. Jésus semblait s'adresser aux individus plutôt qu'aux familles. Et même il arrachait ses disciples à leurs familles de chair et de sang (Lc 9,59-60) en leur promettant une nouvelle famille, celle qui rassemble les disciples qui ont tout quitté (Mc 10,30). Par contre, d'après ce que nous connaissons des missions pauliniennes, les communautés familiales vont y servir de points d'appui et d'épines dorsales pour les jeunes communautés chrétiennes. La vision de la famille ne peut pas ne pas en être changée<sup>6</sup>.

Sur le sujet de la famille le Nouveau Testament n'offre nulle part de synthèse systématique. On y trouve plutôt des prises de position à des époques et dans des contextes fort différents. Il s'avère dès lors difficile de faire l'unité entre toutes ces prises de position.

Les premiers convertis au christianisme furent des adultes dont l'instruction religieuse était assurée par l'Église. Le zèle des chrétiens à propager leur foi a dû tout naturellement s'exercer en premier lieu à l'intérieur de leur famille. Dès les Actes des Apôtres, la conversion du chef de famille entraîne souvent celle de ses membres; très rapidement sans doute des enfants de chrétiens ont dû recevoir le baptême; leur situation différait dès lors de celle des convertis adultes: pour ces derniers, en effet, l'initiation sacramentelle constituait normalement le terme d'une période de préparation au cours de laquelle l'instruction religieuse tenait une place considérable<sup>7</sup>. On ne relève aucune trace de catéchèse spéciale pour les enfants pendant les six premiers siècles. Parce que surtout à l'époque des persécutions, mais encore au IV<sup>e</sup>-ième siècle, ce cas devait rester assez exceptionnel; parce qu'aussi les enfants participaient normalement aux instructions établies pour les adultes; parce que surtout il allait de soi que la première instruction religieuse était l'affaire des parents. En plus, nous avons des témoignages explicites sur l'enseignement religieux donné aux enfants par les parents.

Saint Grégoire de Nazianze, Père de l'Église grecque (v.335-v.390), évêque de Constantinople, avait reçu sa première formation chrétienne au foyer de ses parents Grégoire et Nonna. Sans doute son père était il pasteur de l'Église de

<sup>4</sup> Marie-Hélène Fournier, *Des rites chrétiens pour nos familles*, dans *Lumen Vitae*, XLIV, 1, 1989, p. 88.

<sup>5</sup> Voir C. Focant, *La famille de Jésus à saint Paul. Connaître la Bible*, Bruxelles, 1989, p.15 et passim.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup> M. Sauvage, *Catéchèse et laïcité*, Paris, 1962, p. 78.

Nazianze et sa mère figure parmi les laïcs qui dès le début du christianisme eurent ainsi le souci de l'instruction chrétienne de leurs enfants<sup>8</sup>

Ecrivant vers l'an 400 à Laeta pour lui tracer, sur sa demande, un programme d'éducation pour sa fille Paula, saint Jérôme, Père de l'Église latine (v 347-419), insiste beaucoup - parmi des conseils divers - sur l'instruction religieuse qu'il faudra assurer à cette enfant.

Saint Augustin, docteur de l'Église latine (v354-430), en une formule admirablement synthétique rapporte dans les Confessions que dès son enfance on l'avait instruit de l'essentiel de la doctrine chrétienne, cette initiation était sans aucun doute le fruit des soins de Monique, sa mère. Il s'agissait donc, en ce temps-là, d'un véritable enseignement religieux dont la base était l'Écriture que les parents expliquent et font apprendre à leurs enfants. En plus, saint Jean Chrysostome, Père de l'Église grecque (v 344-407), évêque de Constantinople, insiste beaucoup sur ce que nous pourrions appeler l'éducation morale des enfants; il semble même parfois déclarer que cette éducation importe beaucoup plus que la seule " instruction". En rappelant aux parents de leur obligation de catéchiser leurs enfants, il insiste aussi sur l'enseignement biblique qui revient aux parents. Le droit et le devoir pour les parents d'assurer l'instruction religieuse de leurs enfants trouvaient leur justification non seulement dans la loi naturelle, mais dans les prescriptions positives de l'Écriture, que le Nouveau Testament n'avait pas abolies: en les rappelant à ses auditeurs, Chrysostome pouvait en rapprocher des textes pauliniens<sup>9</sup>.

Ainsi pour les anciens, cette forme de participation à l'enseignement religieux allait de soi; elle était positivement volue par Dieu.

Aujourd'hui, certains comprennent la catéchèse familiale comme une étroite participation de la famille à l'éducation de la foi de son enfant, d'autres l'ont comprise comme l'opportunité d'annoncer l'Évangile à l'ensemble d'une famille, à partir de la catéchisation de l'enfant. Ces différentes compréhensions ont produit des catéchèses et des résultats différents.

Sur la ligne de Saints Pères d'Église, le Concile Vatican II affirme que la famille est par ses membres la coopératrice de la grâce et le témoin de la foi." Les époux chrétiens sont les premiers à transmettre la foi à leurs enfants et à en être auprès d'eux les éducateurs. Ils les forment par la parole et l'exemple à une vie chrétienne et apostolique; ils les aident avec sagesse dans le choix de leur vocation et favorisent de leur mieux une vocation sacrée s'ils la découvrent en eux<sup>10</sup>.

Plus proche de nous, l'exhortation du Pape Jean Paul II sur la catéchèse en notre temps (1979) dit: "L'action catéchétique de la famille a un caractère particulier et dans un certain sens, irremplaçable, souligné à juste titre par l'Église (...)". Et encore: "La catéchèse familiale précède donc, accompagne, enrichit toute autre forme de catéchèse" (Catechesi Tradendae, n. 68). Une telle proposition invite à réfléchir en prenant comme point de départ une situation supposée accomplie: la famille est une famille accomplie chrétiennement. Par ailleurs, le texte suppose aussi atteints les équilibres constitutifs de l'Église et de toute cellule de l'Église. En particulier, il spécifie que la Bonne Nouvelle qui se transmet des uns aux autres dans ce cadre présente trois aspects bien liés: c'est d'abord une

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>10</sup> x x x, Concile Oecuménique Vatican II, Paris, 1967, p. 510.

parole qui est célébré avec d'autres en participant à la prière et aux sacraments de l'Église; c'est enfin une parole accueillie et transmise dans un cadre concret de respect et d'amour mutuel<sup>11</sup>. Il n'est pas étonnant que se dégage de ce texte une forte impression d'harmonie.

Par la perspective de *Catechesi Tradendae*, la catéchèse familiale est une éducation chrétienne où la foi se trouve liée, à la racine, dès la toute petite enfance, aux puissances affectives vécues au sein de la famille. Dans l'optique de *Catechesi Tradendae* "la famille doit apporter le support affectif indispensable à la transmission et à la maturation de la foi"<sup>12</sup>. Dans le même sens parle aussi *Familiaris Consortio*(1981) qui, en plus, accentue l'aspect communautaire de vie et d'amour. La famille est invitée à vivre de manière renouvelée les multiples liens(entre mari et femme, parents et enfants) qui l'unissent et les valeurs qui la soutiennent(n.50). La suite du texte présente encore une articulation bien ordonnée: de même que l'Église(les baptisés) hérite du Christ une triple mission prophétique, sacerdotale et royale, de même la famille en tant que telle est invitée à devenir toujours plus une communauté qui croit et évangélise, une communauté en dialogue avec Dieu, une communauté au service de l'homme(n.51-64).

En effet, ce sont les adultes, pères et mères de familles, qui, après avoir été éduqués à la foi, donneront l'instruction religieuse première et fondamentale à leurs enfants dans le sanctuaire de "l'Église domestique"; ce sont les adultes qui peuvent donner un témoignage chrétien valable aux jeunes dans leur processus de recherche et de maturation (*Apostolicam Actuositatem*, 12).

La famille pourra être un lien de ressourcement; elle n'est certes pas automatiquement, étant elle-même partagée entre ses différents membres, souvent à des niveaux variés de recherche ou d'indifférence.

Ghislaine de Truchis dit "qu'au moment où des parents chrétiens éduquent chez leur enfant la conscience de sa responsabilité, quand ils lui permettent de s'interroger sur les choix qu'il fait, sa capacité à décider et à se prendre en charge, ils l'invitent peu à peu à mettre à jour cette part de sa vie intérieure qui l'habite et dans laquelle il réalise le meilleur de lui-même. C'est l'initier à l'écoute de soi; mais c'est aussi l'ouvrir à l'écoute de l'autre, à ce qu'il vit, ce qu'il choisit et ce qu'il décide. Apprendre à écouter autrui, à s'écouter en famille, n'est-ce pas le meilleur chemin vers une autre écoute, celle qui se déploie dans la prière?"<sup>13</sup>

Comme nous avons dit, la famille roumaine a subi des évolutions considérables, mais, en ce qui concerne la catéchèse, les parents ont du mal à aider les enfants à se situer dans l'Église à cause parfois du manque de repères chrétiens. La famille roumaine a donc tout intérêt à demander d'être protégée et aidée par l'Église. Elle a besoin du soutien d'une vie en Église.

En étant convaincus que d'autres points de vue sont possibles, nous pensons que ces réflexions peuvent aider de trouver quelques perspectives catéchétiques et pastorales d'une démarche catéchétique familiale adaptée à notre contexte-là.

La catéchèse est un acte d'évangélisation. Elle atteint les familles tout autant que les communautés chrétiennes. On ne peut pas demander à une famille de

<sup>11</sup> Voir F. Bousquet, *Le discours chrétien sur la famille: une parole d'espérance et non de jugement...*, dans *Catéchèse*, 133, 4, 1993, p.52.

<sup>12</sup> A. Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication*, Paris, 1990, p. 146.

<sup>13</sup> G. de Truchis, *Eveil à la foi en famille*, dans *Lumen Vitae*, XLIV, 1, 1989, p. 35.

s'intéresser à la catéchèse de son enfant si la communauté chrétienne locale ne s'y intéresse pas et inversement. Les catéchistes sont à la charnière de cette rencontre parce qu'ils sont membres de la communauté chrétienne locale et souvent parents eux-mêmes d'enfants catéchisés. Leur souci est de faire entrer les familles dans la perception d'une Église missionnaire et de les associer, autant que possible, à cette mission. "Mais leur souci est également d'éveiller l'intérêt de la communauté à l'éducation chrétienne des enfants qui la composent ou devraient la composer"<sup>14</sup>. L'alliance qui est à vivre entre familles et communauté chrétienne pour la catéchèse des enfants est signifiante d'une autre alliance, celle d'un Dieu qui n'a pas attendu que les hommes s'y mettent pour se mettre lui-même à l'oeuvre.

Le but de la catéchèse familiale c'est précisément de rendre la parole aux hommes. Une authentique reprise de parole de la part des parents nécessite la mise en place d'un pôle "adultes-entre-eux" qui permet, tant aux animateurs qu'aux parents, d'entrer en rapport sur un pied d'égalité au titre de leur expérience d'hommes et de femmes, et sur la base d'un même souci: l'avenir des enfants. Le présupposé fondamental c'est que chaque homme, chaque femme, quels que soient sa condition, son âge, sa culture, son statut social est riche d'une certaine appréciation de la vie qui se dépose en lui au fil des années sous la forme des convictions, de rêves, de déceptions. La catéchèse veut valoriser, mettre en oeuvre cette richesse et de la faire s'exprimer sous le mode d'un partage d'expériences et de témoignages nécessairement multiples, voire contradictoires, à l'image même de la société actuelle. Dans ce partage ou chacun à son mot à dire, les croyants pourront témoigner de la lumière et de l'espérance qu'ils trouvent dans leur foi en Jésus. De ce point de vue, les expériences de catéchèse familiale contribuent à réenraciner la parole de foi dans l'expérience vitale des uns et des autres.

Un effet surprenant de la catéchèse familiale, c'est la naissance ici et là de réseaux de familles qui, au niveau d'un quartier, d'une paroisse, prennent l'habitude de se retrouver pour échanger, prier, célébrer. On touche ici à l'enjeu ecclésial de la catéchèse familiale. Dans ces rencontres de prières et de célébration, beaucoup de non-pratiquants ont trouvé un lieu où ils peuvent faire Église d'une manière plus adaptée à leur sensibilité et à leur cheminement. Ils s'y sentent à l'aise, ils peuvent prier dans un style moins figé et plus proche de la vie quotidienne. Ces rencontres seraient bien-venues dans le milieu familial roumaine.

La catéchèse familiale agit comme un catalyseur. Elle fait bouger les anciennes problématiques, induit de nouveaux comportements, pose des questions inédites. Le contenu et la pédagogie des démarches catéchétiques familiales constituent en effet l'art de bien transmettre; Une pédagogie qui utilise la conviction que dans une action éducative, l'activité principale est celle de la personne qui apprend. En ce sens-là les parents doivent réaliser une bonne sensibilisation et ils doivent faire comprendre leurs enfants la vraie dimension de leur foi, pour bien évaluer eux-mêmes le résultat de leurs démarches. Comme toute la catéchèse, celle de la famille doit comprendre et viser un processus dans la transmission dans une multiplicité de formes adaptées au contexte concret de chaque famille avec toutes ses histoires personnelles. Dans le fonctionnement de cette démarche catéchétique qui peut être nommé "interne" il est important pas seulement le

---

<sup>14</sup> Y. Raymond, *Familles et communautés chrétiennes dans l'éducation de la foi des enfants*, dans *Catéchèse*, 133, 4, 1993, p. 75.

contenu d'enseignement fait par les parents, mais aussi le modèle, c'est-à-dire la manière dont les parents vivent leur propre foi et comment ils actionnent à partir de ça. Pour une meilleure mise en relief de l'essentiel de la foi ils doivent utiliser, donc, les valeurs pragmatiques du message catéchétique.

La famille reste le premier lieu de la transmission. Nul ne peut le contester. Mais la catéchèse qui se fait en famille doit tenir compte du fait que l'enfant a besoin d'une vie en Église qui ne s'enferme pas dans les relations parents-enfants. Les parents essaient de transmettre le meilleur d'eux-mêmes, ce qui leur tient le plus à coeur avec la foi qui est la leur. Un soutien de la part de l'Église doit être apporté pour les aider à avancer dans la logique du baptême, demandé par eux pour leur enfant, en lui permettant à présent de grandir dans la foi. Dans ce temps de catéchèse "à la maison", l'attention est davantage portée sur les événements concrets, vécus en famille, et sur les conditions d'un dialogue parents-enfants.

Comme partout, en Roumanie la tâche d'éducateurs consistera à préparer un terrain où une recherche de foi pourra s'enraciner. Pour que cet enracinement ait un avenir, il faudra qu'il s'inscrive dans la culture du temps, sans pour autant s'y enliser. Une voie souhaitable pour la catéchèse familiale roumaine du demain c'est d'éviter tout repliement sur elle-même et collaborer avec d'autres instances communes pour l'éducation des enfants ( mouvements d'action catholique, par exemple), collaborer aussi avec les autres "âges" de la catéchèse.

Dans la catéchèse familiale l'apprentissage résulte d'une interaction entre un ensemble de données (informations, objets, outils) et un projet. Dans une pédagogie du projet, le document sert de point d'appui, de matériau ou d'outil; le travail du document est une des étapes de la réalisation du projet<sup>15</sup>. La pédagogie du document a pour but de mettre la personne en formation directement en contact avec des sources d'informations. Elle cultive chez l'apprenant sa capacité de transformer ses savoirs antérieurs en outils conceptuels pour aborder des questions neuves et produire de nouvelles connaissances. Le rapport entre les parents qui enseignent et l'apprenant est bien évidemment affecté par cette pédagogie.

Les documents de la foi sont tout d'abord les Écritures et les symboles de la foi. Mais, il faut ajouter à ces documents fondamentaux l'ensemble des expressions de la foi de variable importance qui sont le fruit de la réflexion et de la vie des croyants. Parmi les documents de la foi qui peuvent prendre place en catéchèse familiale, il faut compter les textes principaux de l'Église, les formules liturgiques, les divers témoignages qui peuvent aider les parents pour mieux faire leur choix dans leur démarche catéchétique. La première fonction de l'ensemble de ces documents est d'informer et d'assurer un minimum de culture religieuse sans laquelle la foi n'est pas rendue possible. En plus, la pédagogie du document induit une appropriation active du celui-ci.

Il y a l'exigence d'une nécessaire différenciation de la catéchèse familiale. La différenciation pédagogiques en cette catéchèse peut jouer sur le plan du contenu (expérience humaine, Écritures, dogme, liturgie, histoire de l'Église etc.), du type de documents (visuels, auditifs etc.), des objectifs et des lieux, des rythmes et de la durée de l'apprentissage.

En admettant que chacun soit plus ou moins au clair avec ce qu'il desire transmettre à ses enfants il reste à savoir comment ça fonctionne. L'essentiel de

---

<sup>15</sup> Voir A. Fossion, *op. cit.*, p. 449.

cette démarche pour les familles se situe dans le cadre même de la vie familiale, c'est-à-dire dans la manière dont on vit en famille et dont on affronte ensemble le quotidien.

L'éveil et l'éducation de la foi sont un premier acte d'évangélisation. Il font partie de l'action missionnaire de l'Église, qui répond ainsi à l'invitation de son Seigneur: "Allez, enseignez, faites des disciples, baptisez...". Cette action missionnaire est confiée à tous les membres de l'Église. Les parents en ont la responsabilité première vis-à-vis de leur propres enfants, mais il est nécessaire qu'ils soient accompagnés et relayés par d'autres membres d'Église à laquelle ils appartiennent. Le rôle de l'Église est de mettre en place un dispositif de prise en charge, d'encadrement et de relais. C'est l'Église qui appelle les proches de l'enfant, et spécialement ses parents, à prendre une part active dans son évangélisation, au titre de leur propre baptême.

L'encadrement des premiers acteurs de l'éveil de la foi et de la catéchèse des enfants relève de l'action pastorale de l'Église. Cet encadrement peut prendre des formes variées: rencontres de parents ou d'enfants, documentation, formation, célébration etc. Pour réaliser cet encadrement, des catéchistes sont appelés et formés. Leur fonction n'est pas de prendre toute la place, mais d'apporter une aide compétente aux chrétiens engagés dans l'éducation de la foi des plus jeunes.

Des relais sont nécessaires dans le cursus de l'éducation de la foi d'un enfant, puis d'un adolescent. "La participation première demandée aux proches est progressivement relayée par d'autres acteurs de la catéchèse. Plus l'enfant grandit, plus il devient nécessaire de faire intervenir des personnes qui pourront lui faire découvrir un autre visage de l'Église, une autre manière de dire la foi et d'en vivre"<sup>16</sup>. Ainsi, la place première que tenait l'entourage immédiat d'un enfant devient seconde. Il entre dans un groupe de catéchèse qui est animé par quelqu'un d'autre que sa propre mère. La rencontre régulière d'autres enfants sous la responsabilité d'un catéchiste lui fait rencontrer une Église plus large que son propre entourage familial. "Si l'Église est en droit de compter sur l'engagement des parents, et plus largement des familles, elle a le devoir d'accomplir sa propre mission, quel que soit le niveau de collaboration de ces familles"<sup>17</sup>.

La pastorale catéchétique donc sera amenée à diversifier de plus en plus ses modes de collaboration avec les familles, dans le contexte roumain. La première chose à faire est sans doute de regarder les nouveaux modèles de famille: mode de relations qui s'y jouent, entre parents et enfants; élargissement de la cellule familiale, par la "recomposition" des couples et des fratries; place donnée aux grands-parents. C'est à partir de là que peuvent se dessiner de nouveaux visages de la cellule ecclésiale qu'est la famille, avec en particulier l'émergence d'une foi vécue davantage sur le mode de la fraternité.

Dans tous les cas, il est besoin de respecter les rythmes de chaque famille: il y a des étapes et des seuils, dans la vie des familles, qui diffèrent d'un groupe familial à l'autre. Les propositions de travail gagneront donc à être modulées en fonction des possibilités actuelles de chaque famille. Le souci de la pastorale catéchétique doit être davantage de se mettre au service des familles, plutôt que de chercher à les récupérer pour son propre fonctionnement.

---

<sup>16</sup> J. B. Rolland, *Familles, que demandez-vous à la catéchèse?*, dans *Catéchèse*, 133, 4, 1993, p. 72.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.73.

A travers leur attitude, les animateurs de catéchèse donnent visage à l'Église, et à Celui dont elle témoigne. La diversité des familles invite les animateurs à comprendre, sans porter de jugement, les uns et les autres, avec le désir de faire un bout de chemin ensemble. Dans un climat de dialogue les animateurs peuvent aider l'enfant à participer régulièrement aux rencontres d'équipe, aux temps forts, aux célébrations. Ils peuvent faire connaître aux parents les critères à partir desquels l'enfant sera préparé aux sacrements: progression de la catéchèse, qualité de participation et désir de l'enfant.

Au-delà des explications pratiques sur la catéchèse à venir, il est bon de proposer un échange entre adultes sur nos raisons de vivre et de croire. Après un temps de dégel, des parents sont heureux d'avoir ainsi l'occasion de mettre à jour leurs convictions.

Pour que les enfants aient accès à un langage symbolique, à valeurs de sens pour eux, un éveil à une certaine interiorité est nécessaire. En cette ligne le grand désir des parents doit être celui de vivre les valeurs que le Christ a annoncé et de mieux les faire partager, de les exprimer par un langage adéquat. Cela suppose de vivre en ce que le christianisme porte de fondamental: l'amour, la libération, la résurrection...

Tout comme les partenaires d'un jeu, parents et catéchistes sont appelés à se soutenir, se faire confiance, se stimuler, se compléter. Si le Christ représente quelque chose dans notre vie, nous sommes appelés à éveiller nos enfants à la foi, à les préparer par toute l'éducation à être capables d'engagements personnels, la foi étant un de ceux-ci.

## BIBLIOGRAPHIE

1. X X X, Concile Oecuménique Vatican II, Editions du Centurion, Paris, 1967.
2. Bousquet, François, *Le discours chrétien sur la famille: une parole d'expérience et non de jugement*, dans *Catéchèse*, 133, 4, 1993, p. 51-58.
3. Focant, Camille, *La famille de Jésus à saint Paul. Connaître la Bible*, Bruxelles, 1989.
4. Fossion, André, *La catéchèse dans le champ de la communication*, Les Editions du Cerf, Paris, 1990.
5. Fournier, Marie-Hélène, *Des rites chrétiens pour nos familles*, dans *Lumen Vitae*, XLIV, 1, 1989, p. 87-97.
6. Moreau, Paul, *La famille. Réflexion philosophique*, dans *Catéchèse*, 133, 4, 1993, p. 41-51.
7. Raymond, Yves, *Familles et communautés chrétiennes dans l'éducation de la foi des enfants*, dans *Catéchèse*, 133, 4, 1993, p. 74-84.
8. Rolland, Jean-Bernard, *Familles, que demandez-vous à la catéchèse?*, dans *Catéchèse*, 133, 4, 1993, p. 60-73.
9. Sauvage, Michel, *Catéchèse et laïcité*, Liget, Paris, 1962.
10. de Truchis, Ghislaine, *Eveil à la foi en famille*, dans *Lumen Vitae*, XLIV, 1, 1989, p. 33-40.
11. de Vaux, Roland, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, Les Editions du Cerf, Paris, 1958.

## **SPIRITUALIA 2000**

**ANTON GOȚIA, MARIA GOȚIA**

**ZUSAMMENFASSUNG. *Spiritualia 2000.*** Die *Spiritualia*, die wir hier vorstellen, bilden eine Auswahl von dem Wort des Lebens für das Jahr 2000, einige praktische monatliche Meditationen, die als Ausgangspunkt einige kommentierte Schriftfragmente haben.

Das Wort des Lebens wird von der Bewegung der Focolaren ausgearbeitet, die während des zweiten Weltkrieg in Italien erschien; es ist ein Verein, das von der Kirche bewilligt wurde und das Mitglieder in mehreren Ländern als die UNO zählt.

Das Wort des Lebens nimmt sich das Kennenlernen und das Erleben der Lehre der Heiligen Evangelien vor und dadurch das Wiedererleben des geistlichen Lebens der Personen und Gemeinden; es erscheint durch die Arbeit der Präsidentin der Bewegung, Chiara Lubich, unter dem Titel *Parola di Vita*.

Wir geben hier in Übersetzung die 12 "Wörter" wieder, die im Jahre 2000 erschienen sind.

### **"Preamărit să fie Dumnezeu... Care ne-a binecuvântat... în Cristos"**

(cf. Ef 1,3)

Este un imn de laudă și de recunoștință față de Dumnezeu. Dumnezeu lui Abraham, al lui Isac și al lui Iacob este Dumnezeu, Tatăl lui Isus Cristos, Care L-a înviat din morți. "Împreună cu El", Isus "ne-a înviat și ne-a pus să stăm împreună în locurile cerești"<sup>1</sup> și pe noi care suntem "lucrarea Sa" și "Trupul Său"<sup>2</sup>.

Binecuvântarea lui Dumnezeu asupra lui Abraham ("în tine vor fi binecuvântate toate neamurile pământului"<sup>3</sup>) se împlinește în Isus.

Isus a atras binecuvântarea părintescă asupra Sa, fiind îmbrăcat într-o astfel de de iubire căreia Tatăl nu poate să nu-i răspundă pentru că El este Însuși Cuvântul Său întrupat.

Este Cuvântul Său viu, Cuvântul Care Și-a asumat natura noastră omenească pentru a locui printre noi și pentru a ne împărtăși Viața adevărată. Pentru a face din noi un singur trup cu El și pentru a ni-L împărtăși pe Spiritul Său prin Care putem și noi să-L chemăm pe Dumnezeu Tată, Abba!

Iar noi cum putem trăi în chip demn de binecuvântarea Tatălui? Cum să atragem asupra noastră binecuvântarea care revarsă bucurie și rodnicie asupra gândurilor noastre?

---

<sup>1</sup> Cf. Ef 2,6

<sup>2</sup> Cf. Ef 2,10;1,23

<sup>3</sup> Cf. Gen 22,18



Trăind ca fii, în Fiul, fiind ca și El cuvânt viu. Trăind cuvântul, vom fi de fapt transformți în Cuvântul, în Cristos.

**"Preamărit să fie Dumnezeu... Care ne-a binecuvântat... în Cristos"**

Evanghelia nu este o carte în care să căutăm mângâiere în momentele dureroase, din care să primim răspuns, ci este un cod al legilor vieții, al oricărui moment al vieții, legi care nu pot fi doar citite și respectate, ci puse în practică, adică asimilate, așa încât să trăim asemeni lui Cristos, să fim un Alt Cristos în orice moment.

Astfel, nu putem considera cuvântul doar o expresie curată, simplă și duioasă a înțelepciunii umane.

Cuvântul lui Dumnezeu este mult mai mult decât un mesaj. Când El vorbește, Se rostește pe Sine, Se dăruiește pe Sine. "Dumnezeu nu dăruiește niciodată mai puțin decât pe Sine Însuși", amintește Sf. Augustin<sup>4</sup>.

Și, cum Dumnezeu este iubire, orice cuvânt al Său este iubire. Cine primește și trăiește Cuvântul este transformat în iubire, după cum Dumnezeu este iubire.

Pentru cuvânt, vor trebui să se schimbe toate relațiile noastre: relația cu Dumnezeu și relațiile cu aproapele, pentru că acesta are în el o forță dinamică, creatoare.

Trăirea cuvântului dă naștere și alcătuiește comunitatea creștină între persoanele care se iubesc și formează un singur popor: poporul lui Dumnezeu.

Iar asupra acestui popor coboară binecuvântarea lui Dumnezeu, coboară asupra noastră a tuturor, în măsura în care știm să ne comportăm între noi ca frații și surorile Aceluiași Tată, depășindu-ne individualismele, prejudecățile, dezbinările.

Iată ce trebuie să facem în această lună în care creștinii din multe părți ale lumii se unesc în celebrarea Săptămânii de rugăciune pentru unitatea creștinilor, formând un singur popor.

Conștienți de un asemenea dar, nemeritat, să încercăm să trăim împreună, la începutul acestui mileniu, ca vii cuvinte ale lui Dumnezeu.

Pe lângă faptul că vom da mărire lui Dumnezeu cu toată viața noastră, vom înălța o implorare pentru un alt dar al Său: cel al comuniunii depline și văzute între Biserici.

**"M-am făcut slab cu cei slabi, ca să-i câștig pe cei slabi. M-am făcut tuturor toate, ca să-i mântuiesc pe toți cu orice preț" (1 Cor 9,22).**

Sfântul Apostol Pavel, în extraordinara sa misiune, își are felul său de a se comporta, care s-ar putea exprima astfel: să te faci tuturor toate. El încearcă de fapt să-i înțeleagă pe toți, să intre în mentalitatea fiecăruia și, în virtutea ei, s-a făcut iudeu cu iudeii.

Iar cu cei ce nu erau iudei -adică aceia care nu aveau o lege revelată de Dumnezeu- se face asemenea unuia lipsit de lege.

El aderă la obiceiurile iudaice de fiecare dată când acest lucru servește la înlăturarea obstacolelor, la împăcarea sufletelor; activând în lumea greco-romană, adoptă diferite moduri de a trăi și cultura acelor medii de viață.

---

<sup>4</sup> *Enchiridion ad Laurentium de fide et caritate* XII, 40, Opera omnia XIII, 2.

Ne spune aici:

***"M-am făcut slab cu cei slabi, ca să-i câștig pe cei slabi. M-am făcut tuturor toate, ca să-i mântuiesc pe toți cu orice preț".***

Dar cine sunt cei slabi?

Sunt acei creștini care, datorită conștiinței lor fragile și a cunoștințelor lor precare, sunt ușor de scandalizat.

Tot așa în cazul cărnurilor jertfite idolilor.

Era permisă consumarea lor sau nu? Sf. Pavel știe că este un singur Dumnezeu și că idolii nu există. În consecință, nu există nici cărnuri jertfite idolilor. Dar "cei slabi", obișnuiți cu un anumit fel de a gândi și prea puțin instruiți, puteau gândi chiar pe dos și să fie dezorientați. Sf. Pavel se plasează în mentalitatea vulnerabilă a acelor creștini și, pentru a nu-i tulbura, se gândește că nu e potrivit să mănânce aceste cărnuri.

***"M-am făcut slab cu cei slabi, ca să-i câștig pe cei slabi. M-am făcut tuturor toate, ca să-i mântuiesc pe toți cu orice preț".***

Dar ce îl îndeamnă pe Sf. Pavel la această atitudine?

Tocmai în libertatea creștinismului pe care îl vestește se află cerința, ba chiar imperativul, de a se face serv tuturor, serv fraților săi, oricărui semen, pentru că modelul său este Însuși Isus Cristos cel Răstignit.

Întrupându-Se, Dumnezeu S-a apropiat de om, iar pe Cruce S-a solidarizat cu fiecare dintre noi păcătoșii, cu slăbiciunea noastră, cu suferința noastră, cu neliniștile noastre, cu ignoranța noastră, cu momentele noastre de părăsire, cu întrebările pe care ni le punem, cu poverile noastre.

Și Sf. Pavel dorește să trăiască în acest fel și de aceea afirmă:

***"M-am făcut slab cu cei slabi, ca să-i câștig pe cei slabi. M-am făcut tuturor toate, ca să-i mântuiesc pe toți cu orice preț".***

Și atunci, cum să trăim și noi acest Cuvânt al Vieții?

Știm deja: sensul vieții și al fiecărei zile este să ajungem la Dumnezeu. Și nu singuri, ci împreună cu frații, asemeni Sf. Apostol Pavel. Și noi trebuie să câștigăm pe cineva, să-l salvăm cu orice preț.

Care este calea? Să ne facem una cu semenii, fie ei micuți sau adulți, bogați sau săraci, bărbați sau femei, conaționali sau străini. Sunt cei pe care îi întâlnești pe stradă, cu care vorbești la telefon, cu care lucrezi...

Trebuie să-i iubești pe toți, dar preferându-i pe cei slabi. Să te faci "slab cu cei slabi pentru a-i câștiga". Să te adresezi celui slab în credință, celor indiferenți, celor care se declară ateii, celor care denigrează religia.

Dacă ne vom face una cu ei, să punem în practică metoda fără greș a Sf. Pavel: să dăm o mărturie cuceritoare despre Dumnezeu.

De aceea îndrăznesc să-ți spun ție, care citești aceste rânduri: ai un soț (soție) care nu iubește deloc Biserica sau căruia îi place să stea ore în șir la televizor? Fii-i alături, cum poți și cât poți, interesându-te de ceea ce îi place să urmărească.

Ai un băiat care și-a făcut din fotbal un idol, pierzându-și interesul pentru orice altceva, până într-atât încât să uite cum să se roage? Înflăcărează-te și tu în ceea ce privește sportul și încă mai mult decât el.

Ai o prietenă căreia îi place să călătorească, să citească, să se instruiască și a abandonat orice principiu religios? Încearcă să-i înțelegi gusturile și nevoile.

Fă-te una cu toți: în toate, cât poți, în afară de păcat. Dacă aceștia păcătuiesc, disociază-te de ei. Vei vedea că nu e timp pierdut să te faci una cu aproapele.

Într-o zi, care nu e prea departe, vor dori și ei să afle ce te interesează pe tine și, cu recunoștință, Îl vor descoperi, Îl vor adora, Îl vor iubi pe Acela Care a fost mobilul purtării tale creștine.

**"Acesta este Fiul Meu preaiubit: pe El să-L ascultați!" (Mc 9,7)**

Sf. Evanghelist Marcu -și împreună cu el și Sf. Evangheliști Matei și Luca- ne relatează că într-o zi Isus i-a luat deoparte pe Sf. Petru, Iacob și Ioan și i-a condus pe un munte înalt. Acolo, la un moment dat, se petrece un fapt extraordinar: Isus S-a schimbat la față înaintea lor, veșmintele l-au devenit strălucitor de albe și l s-au alăturat Moise și Ilie, care discutau cu El. Un nor i-a învăluit pe apostoli și din nor s-a auzit o voce, vocea Tatălui Ceresc, Care le adresa aceste cuvinte:

**"Acesta este Fiul Meu preaiubit: pe El să-L ascultați!"**

Încă de la începutul misiunii Sale, la Botezul din apele Iordanului, aceeași voce tainică s-a făcut auzită spunând: "Tu ești Fiul Meu preaiubit: întru Tine am binevoit"<sup>5</sup>.

De această dată, Tatăl li Se adresează discipolilor lui Isus și nouă tuturor, pentru a ne chema să-L ascultăm pe Fiul. Cuvântul cheie al acestei luni este, deci, *să ascultăm*.

Iar Fiul când a vorbit? Unde Îi găsim cuvântul? În Evangheliile. Să le deschidem, să le citim cu iubire. Sf. Evanghelie este cuvântul lui Isus.

El însă ne mai vorbește și în alte chipuri.

Dar cum să-l recunoaștem glasul, cum să îl distingem între atâtea altele și să intrăm pe aceeași lungime de undă cu acesta?

Momentul crucial în care Isus vorbește sufletului nostru este cel al rugăciunii și, cu cât încercăm mai mult să-L iubim pe Dumnezeu, cu atât vocea Lui se aude mai clar în adâncul inimii noastre și ne călăuzește.

Dar și oricare întâlnire din răstimpul zilei poate fi prilej de a asculta cuvântul Lui: în fața oricărui semen să ne deschidem inima într-o tăcere iubitoare care să-l primească, oricine ar fi el, pentru că, așa cum ne-a descoperit-o Isus<sup>6</sup>, El Însuși Se ascunde în fiecare ființă umană.

Cum s-ar schimba relațiile noastre dacă am cultiva această calitate rară de a asculta, care uneori poate fi singura noastră modalitate de a-i arăta aproapelui atenție, chiar dacă nu îl cunoaștem!

<sup>5</sup> Cf. Mt 3, 13-17; Mc 1,9-11; Lc 3, 21-22

<sup>6</sup> Cf. Mt 25, 40

lată așadar secretul: pentru a deveni receptivi față de glasul lui Dumnezeu, să ne deschidem inima pentru a-l asculta pe fratele nostru.

**"Acesta este Fiul Meu preaiubit: pe El să-L ascultați!"**

Glasul lui Isus are un timbru limpede și inconfundabil, vorbește tare și se aude clar, când este prezent printre noi, când suntem însuflețiți de iubirea reciprocă. Prezența Sa între doi sau trei uniți în numele Lui<sup>7</sup> devine, într-un fel, megafonul glasului lui Dumnezeu în inima noastră.

De aceea va fi mai ușor să-L ascultăm, întrucât vom fi mai conformi cu gândurile și cu învățăturile Sale.

În Sfânta Evanghelie după Luca mai avem o frază a lui Isus despre ascultarea celor trimiși de El: "Cine vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă"<sup>8</sup>, care se referea la cei 72. Astăzi, în Biserica Catolică, această frază îi indică pe cei cărora le-a încredințat în mod particular mesajul Său: miniștrii Săi, cei prin care este vestit cuvântul lui Dumnezeu.

Dar mai sunt și acei "martori" ai lui Isus care, ascultându-l cuvântul și punându-l în practică în mod radical, îl fac să răsună din nou în lume și își deschid inimile în ascultare.

Astfel, chiar dacă este un singur glas, sunt multe feluri în care acesta ni se adresează: în taina inimii sau prin gura fraților, din amvonul unei biserici, din paginile Evangheliei Sale sau în carismele "martorilor" Săi.

Cuvântul din această lună ne va ajuta să ascultăm -și să trăim- ceea ce Isus va dori să ne spună.

**"Eu, după ce Mă voi înălța de pe pământ, îi voi atrage pe toți la Mine"** (Ioan 12, 32)

Acest cuvânt al lui Isus este uimitor. În el se găsește cheia creștinismului.

Erau aproape Paștile iudeilor și, în mulțimea pelerinilor veniți la Ierusalim, se afau greci care cer "să Îl vadă pe Isus". Învățăceii Îi spun Domnului. Iar Isus răspunde vorbind despre moartea Sa iminentă. Aducă apoi că aceasta, în loc să ducă la împrăștierea învățăceilor, cum s-ar fi putut întâmpla, îi va atrage pe toți la El; deci nu numai pe ai Săi, ci pe oricine, grec sau iudeu, va crede în El: pe toți, fără deosebire de rasă, condiție socială sau sex<sup>9</sup>.

Lucrarea de mântuire a lui Isus este într-adevăr universală, iar prezența grecilor este un semn al acestei universalități.

**"Eu, după ce Mă voi înălța de pe pământ, îi voi atrage pe toți la Mine"**

Ce vrea să spună "Mă voi înălța de pe pământ"?

Această expresie, pentru Sf. Evanghelist Ioan, înseamnă în același timp "înălțarea pe cruce" și "preamărirea". Sf. Ioan vede într-adevăr în pătimirea și moartea lui Cristos marea dovadă a iubirii lui Dumnezeu pentru umanitate. Iar această iubire este atât de puternică încât să merite învierea și are drept roadă atragerea tuturor la El. În jurul lui Isus înălțat se va construi unitatea noului popor al lui Dumnezeu.

<sup>7</sup> Cf Mt 18, 20

<sup>8</sup> Lc 10, 16

<sup>9</sup> Cf. Gal 3, 28

Și de acum nu se va mai putea despărți crucea de preamărire, nici Cristos Cel Răstignit de Cel Înviat. Sunt două aspecte ale aceluiași mister al lui Dumnezeu Care este iubire.

Această iubire este cea care atrage. Isus cel Răstignit și Înviat exercită în inima omului o atracție profundă și personală care se petrece în două sensuri: prin ea Isus îi cheamă pe ai Săi să ia parte la preamărirea Lu; prin ea îi conduce să-i iubească pe toți, la fel ca El, până la sacrificiul vieții.

***"Eu, după ce Mă voi înălța de pe pământ, îi voi atrage pe toți la Mine"***

Cum să trăim acest Cuvânt? Cum să răspundem la atâta iubire?

Dacă Isus a murit pentru toți, toți sunt candidați spre a-L urma, ba mai mult, toți sunt candidați să fie alți Isus. Să privim de aceea fiecare ființă umană, cu o privire de iubire care merge dincolo de toate aparențele.

Fie ei creștini, musulmani, budiști sau de alte convingeri, toți trebuie să fie obiectul iubirii noastre. O iubire care e gata să-și dea viața. Și chiar dacă nu se întâmplă să ni se ceară să ne dăm viața fizică, foarte des se cere să facem să moară amorul nostru propriu.

Când ne înălțăm pe cruce "eul", când murim față de noi înșine, ca să Îl lăsăm pe Cristos să trăiască, atunci vom putea vedea și noi lărgindu-se în jur Împărăția lui Dumnezeu.

S-a spus că lumea este a aceluia care o iubește cel mai mult și poate s-o dovedească. Și cine a iubit-o mai bine decât Isus? La fel o vor iubi cei care, căutând să-L imite, se dăruiesc cu totul aproapelui cu o iubire dezinteresată și universală.

***"Eu, după ce Mă voi înălța de pe pământ, îi voi atrage pe toți la Mine"***

Să căutăm deci să-L primim în inimă și să transpunem în practică prețioasa învățătură a Celui Răstignit și Înviat. Ea va arunca lumină asupra durerii care poate surveni în viața noastră și asupra extraordinarei sale rodnicii.

Zi după zi, când suntem loviți de suferințe mai mari sau mai mici: o îndoială, un faliment, o neînțelegere, o relație tensionată, o dificultate la servicii, o boală, cădere în disgrăție sau frământări grave, să ne străduim să le acceptăm și să le oferim lui Isus ca expresie a iubirii noastre.

Să unim picătura noastră cu oceanul suferinței Lui ca să rodească binele pentru mulți. O dată făcută oferta, să căutăm să nu ne mai gândim, ci să împlinim tot cât vrea Dumnezeu de la noi, acolo unde suntem: în familie, în fabrică, la servicii, la școală... mai ales căutând să-i iubim pe alții, pe aproapele care este lângă noi.

Și pentru că Isus a murit pentru toți și toți sunt chemați să-L urmeze, să facem așa încât cât mai multe persoane cu puțință să poată întâlni în iubirea noastră iubirea lui Cristos. Și atunci El îi va atrage pe toți la Sine, făcând așa ca să ne iubim între noi și să înflorească între toți fraternitatea universală.

***"Dacă rămâneți în Mine și cuvintele Mele rămân în voi, cereți orice veți vrea și vi se va da"*** (Ioan 15,7)

Cuvântarea de rămas bun, după Cina de pe urmă, este plină de învățăminte și sfaturi pe care, cu inimă de frate și de tată, Isus le dă alor Săi din toate timpurile.

Dacă toate cuvintele Lui sunt divine, acestea au accente speciale; în ele Învățătorul și Domnul Își condensează doctrina de viață într-un testament care va fi apoi *magna carta* a comunităților creștine.

Să ne apropiem deci de Cuvântul Vieții din această lună, care face parte din testamentul lui Isus, cu dorința de a-i descoperi sensul profund și ascuns, ca să ne putem hrăni întreaga viață.

Citind acest capitol din Evanghelia după Sf. Ioan, primul lucru care sare în ochi este imaginea vie a mlădițelor, așa de familiară pentru un popor care de secole cultiva vița de vie. Și știa bine că numai firul de viță bine legat de trunchi poate da frunze bune și struguri mulți. În timp ce mlădița tăiată se ofilește și moare. Nici o altă imagine nu putea exprima cu mai multă forță natura legăturii noastre cu Cristos.

Cuvântul "a rămâne" răsună și el cu insistență în această pagină a Evangheliei pentru a arăta că numai strâns și intim legați de El putem primi din însăși viața Lui seva dătătoare de viață. "Rămâneți în Mine și Eu în voi", "Cine rămâne în Mine și Eu în el, va face roadă multă". "Cine nu rămâne în Mine, va fi lepădat" (Ioan 15, 4 și urm.). Acest cuvânt "a rămâne" trebuie să aibă o semnificație și o valoare esențială pentru viața creștină.

***"Dacă rămâneți în Mine și cuvintele Mele rămân în voi, cereți orice veți vrea și vi se va da"***

"Dacă". Acest "dacă" exprimă o condiție cu neputință de împlinit, dacă mai întâi Dumnezeu nu ne-ar fi venit în întâmpinare. Ba mai mult: dacă nu S-ar fi coborât până la contopire cu umanitatea, așa încât să Se facă una cu ea. Voința Lui a fost să Se altoiască, așa zicând, în carnea noastră prin Botez și să ne dea viață prin harul Său.

Ne revine nouă apoi să împlinim în viață ceea ce ne-a oferit Botezul și să descoperim inepuizabilele bogății pe care ni le-a adus.

Cum? Trăind cuvântul, făcându-l să rodească, durându-i locaș statornic în existența noastră. A rămâne în El înseamnă să facem în așa fel încât cuvintele Lui să rămână în noi, nu precum pietrele pe fundul unei fântâni, ci ca semințele în pământ care, la timpul potrivit, să încolțească și să dea roade. Dar a rămâne în El înseamnă mai presus de toate, cum ne-o explică Isus Însuși în acest fragment de Evanghelie, să rămânem în iubirea Lui (cf. Ioan 15,9). Aceasta este seva de viață care urcă din rădăcină spre trunchi până la mlădițele cele mai îndepărtate. Iubirea ne leagă de Isus, ne face una cu El ca mădulare -am zice- "transplantate" în Trupul Său; iar iubirea constă în trăirea poruncilor Sale care se rezumă toate în marea și noua poruncă a iubirii reciproce.

Parcă pentru a ne oferi o confirmare că suntem altoiți în El, ne promite că orice rugăciune ne va fi ascultată.

***"Dacă rămâneți în Mine și cuvintele Mele rămân în voi, cereți orice veți vrea și vi se va da"***

Iar dacă El este Cel Care cere în rugăciune, nu se poate să nu obțină. Și dacă suntem una cu El, Însuși Isus este Cel Care cere în noi. Deci dacă începem să ne rugăm și să cerem ceva de la Dumnezeu, să ne întrebăm mai întâi "dacă"

am trăit cuvântul, dacă am rămas mereu în iubire. Să ne întrebăm dacă suntem cuvintele Lui vii și semn concret a iubirii Sale pentru toți și pentru fiecare din cei pe care îi întâlnim. Se poate întâmpla că cerem haruri, dar fără să avem nici o intenție să ne schimbăm viața pentru a o trăi cum cere Dumnezeu.

Ar fi drept atunci ca El să ne împlinească rugămințile? Această rugăciune nu ar fi oare diferită dacă ar izvorî din uniunea noastră cu Cristos și El însuși ne-ar sugera cererile pe care să le adresăm Tatălui Său?

Să cerem orice, dar să ne preocupăm înainte de toate să trăim după voința Lui, după cuvintele Sale, așa încât să nu mai fim noi cei care trăim, ci El să trăiască în noi.

***"Toi câți sunt mânați de Spiritul lui Dumnezeu, sunt fii ai lui Dumnezeu"*** (Rm 8,14)

Acest cuvânt se află în miezul imnului înălțat de Sf. Pavel frumuseții vieții creștine, noutății și libertății acesteia, rod al Botezului și al credinței în Isus, Care ne altoiește pe deplin în El, iar prin El în dinamismul vieții trinitare. Devenind una cu Cristos, ne împărtășim din Spiritul Sfânt și din toate roadele Sale și, mai presus de toate, din condiția de fii ai lui Dumnezeu.

Chiar dacă Sf. Pavel vorbește despre "înfier" <sup>10</sup> o face numai pentru a o deosebi de condiția de fiu natural care este doar Fiul Unic al lui Dumnezeu.

Relația noastră cu Tatăl nu este una pur juridică, așa cum este cea a fiilor adoptivi, ci o relație substanțială, care ne preschimbă însăși natura, ca și cum ne-am naște din nou. Întrucât întreaga noastră viață este însuflețită de un nou început, de un spirit nou, care este însuși Spiritul lui Dumnezeu.

Nici un imn n-ar fi de ajuns ca să cântăm împreună cu Sf. Pavel miracolul morții și al învierii pe care îl înfăptuiește în noi harul Botezului.

***"Toi câți sunt mânați de Spiritul lui Dumnezeu, sunt fii ai lui Dumnezeu"***

Acest cuvânt privește viața noastră de creștini, în care Spiritul lui Isus introduce un dinamism, un avânt pe care Sf. Pavel îl condensează în contrapunerea dintre trup și spirit, prin trup înțelegând omul întreg, corp și suflet, cu întreaga sa fragilitate constitutivă și cu egoismul său aflat în luptă neîntreruptă cu legea iubirii, chiar cu însăși iubirea ce ne-a fost revărsată în inimi <sup>11</sup>.

Cei conduși de Spiritul Sfânt trebuie să ducă în fiecare zi "lupta cea bună a credinței" <sup>12</sup> ca să poată înfrâna toate înclinațiile spre rău și să trăiască după credința mărturisită la Botez.

Dar cum?

Știm că, pentru ca Spiritul Sfânt să acționeze, este necesară conlucrarea noastră, iar Sf. Pavel, scriind acest cuvânt, se gândește mai ales la datoria celor ce îl urmează pe Cristos de a renunța la sine, de a lupta împotriva egoismului în cele mai variate forme ale sale.

---

<sup>10</sup> Cf. Rm 8,15;Gal 4,5

<sup>11</sup> Cf. Rm 5,5

<sup>12</sup> 1 Tim 6,12

Tocmai această moarte față de noi înșine generează viața, așa încât orice rețezare, orice nu spus eului nostru egoist este izvor de lumină nouă, de pace, de bucurie, de iubire, de libertate interioară, este o poartă deschisă Spiritului Sfânt.

Lăsându-l mai multă libertate Spiritului Sfânt Care Se află în inimile noastre, El își va putea revărsa mai din plin darurile și ne va putea călăuzi pe drumul vieții.

***"Toi câți sunt mânați de Spiritul lui Dumnezeu, sunt fii ai lui Dumnezeu"***

Cum să trăim atunci acest Cuvânt al Vieții?

Mai înainte de toate, trebuie să conștientizăm tot mai mult prezența Spiritului Sfânt în noi: purtăm în adâncul nostru o comoară imensă; dar nu ne dăm seama destul de acest lucru. Suntem posesorii unei bogății extraordinare, dar ea rămâne în cea mai mare parte nefolosită.

Apoi, ca să-l auzim și să-l urmăm glasul, trebuie să spunem nu la tot ceea ce este împotriva voinței lui Dumnezeu și să spunem da la tot ce înseamnă voința Sa: nu, ispitelor, rețezându-le scurt toate propunerile; da, tuturor misiunilor pe care Dumnezeu ni le-a încredințat; da, iubirii față de toți semenii, da, încercărilor și greutăților pe care le întâlnim...

Dacă vom face așa, Spiritul Sfânt ne va călăuzi, iar viața noastră creștină va primi de la El acel parfum, acea vigoare, acea forță, acea lumină care nu vor lipsi dacă este cu adevărat creștină.

Atunci cei din jurul nostru își vor da seama că noi nu suntem numai fii ai familiei noastre umane, ci fii ai lui Dumnezeu.

***"Când sunt slab, atunci sunt tare"*** (2 Cor 12, 10)

Sfântul Pavel scrie că a avut mari revelații<sup>13</sup>. Dar Dumnezeu a permis și să fie atins de mari încercări, între care de una cu totul deosebită care îl însoțea și îl chinuia în permanență. Era poate o boală sau o stare fizică ce, fără să-i fi fost prea grea, îl împiedeca totuși în activitate și îi dădea senzația limitei sale umane.

De repetate ori Sf. Pavel L-a rugat pe Domnul să-l elibereze de această sferință, până când i-a fost descoperit motivul unei astfel de încercări, anume că puterea lui Dumnezeu se arată pe deplin în slăbiciunea noastră, care are ca singur scop să facă loc puterii lui Cristos<sup>14</sup>.

Și de aceea Sf. Pavel poate spune:

***"Când sunt slab, atunci sunt tare"***

Rațiunea noastră se revoltă în fața unei astfel de afirmații, pentru că vede aici o evidentă contradicție sau pur și simplu un temerar paradox. Însă de fapt ea exprimă unul dintre cele mai înalte adevăruri ale credinței creștine. Isus ne-o explică prin viața și, mai ales, prin moartea Sa.

<sup>13</sup> Cf. 2 Cor 12,1-4

<sup>14</sup> Cf 2 Cor 12,9



Când a împlinit de fapt lucrarea pe care l-a încredințat-o Tatăl? Când a răscumpărat lumea? Când a biruit păcatul? Când a murit pe Cuce, părăsit, după ce a strigat: "Dumnezeu Meu, Dumnezeu Meu, pentru ce M-ai părăsit?"<sup>15</sup>.

Isus a fost cel mai puternic tocmai când a fost mai slab.

Isus ar fi putut să dea naștere noului popor al lui Dumnezeu fie și numai prin predicarea Sa sau printr-o minune ori printr-un gest deosebit.

Dar nu. Nu, pentru că Biserica este lucrarea lui Dumnezeu și în durere și numai în durere înfloresc lucrările lui Dumnezeu.

Prin urmare în slăbiciune, în experiența fragilității noastre se ascunde o ocazie unică: aceea de a experimenta forța lui Isus mort și înviat și de a putea afirma cu Sf. Pavel:

**"Când sunt slab, atunci sunt tare"**

Momente de slăbiciune, de frustrare, de descurajare ne încearcă pe toți. Adesea avem de suportat dureri de diferite feluri: adversități, situații dureroase, boli, moarte, frământări interioare, neînțelegeri, ispite, falimente... Ce avem de făcut? Ca să fim coerenti cu creștinismul și să-l trăim în mod radical, trebuie să credem că acestea sunt momente extrem de prețioase.

De ce? Tocmai pentru că acela care se simte incapabil să treacă peste anumite încercări care se abat peste trup și suflet, și deci nu se poate baza pe propriile forțe, este pus în situația să se încreadă în Dumnezeu.

Iar El intervine, atras de această încredere. Unde acționează El, se înfăptuiesc lucruri mari, care apar și mai mari pentru că izvorăsc din puținătatea noastră.

Să socotim binecuvântată această puținătate, această slăbiciune a noastră, pentru că prin ele Îi putem face loc lui Dumnezeu și primi de la El tăria de a putea continua "să credem în pofida oricărei speranțe"<sup>16</sup> și să iubim concret până la capăt.

Așa cum s-a întâmplat în Elveția cu părinții unui toxicodependent care nu s-au dat bătuți și au încercat să-l vindece cu orice preț. Dar zadarnic. Într-o zi nu s-a mai întors acasă. Câte stări de vină, de teamă, de neputință, de rușine, nu au trăit părinții! Dar tocmai în întâlnirea cu această plagă a societății noastre au văzut chipul lui Isus răstignit și au găsit o putere nouă pentru a spera și a iubi mai departe.

Depășind-și limitele și neputința, rudele au simțit în inimă o energie nemaiîntâlnită și s-au deschis față de ceilalți, însuflețiți de solidaritate. Au organizat un grup de familii cu care au înfruntat situația, i-au ajutat pe tinerii din Platzspitz, infernul drogurilor din Zürich pe timpul acela, și le-au dus serviciuri și ceai. Acolo și-ai întâlnit într-o zi fiul, măcinat de boli și istovit. Cu ajutorul altor familii, lungul său drum de eliberare poate începe și poate fi dus până la capăt.

**"Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va mai flămânzi și cel ce crede în Mine nu va mai înseta niciodată"** (Ioan 6, 35)

În Evanghelia sa, Sf. Ioan povestește că Isus, după ce a înmulțit pâinea, în marea Sa cuvântare din Capernaum, spune între altele: "Dobândiți-vă nu pâinea trecătoare, ci pe aceea care rămâne pentru viața veșnică și pe care v-o va da Fiul omului"<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Mt 27, 46; Mc 15,34

<sup>16</sup> Cf. Rm 4,18

<sup>17</sup> Ioan 6, 27

Este evident pentru ascultătorii Săi referirea la mană, precum și la așteptarea celei de "a doua mană" care va coborî din cer în timpul Mesiei.

Puțin mai apoi, în aceeași cuvântare adresată mulțimii care tot nu înțelege, Isus Se prezintă pe Sine drept adevărata pâine coborâtă din cer, care trebuie primită prin mijlocirea credinței.

***"Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va mai flămânzi și cel ce crede în Mine nu va mai înseta niciodată"***

Isus Se vede deja ca pâine. Acesta este așadar motivul ultim al vieții Sale aici pe pământ. Să fie pâine de mâncat de către noi. Să fie pâine ca să ne împărtășească viața Lui, să ne transforme în El Însuși. Până aici semnificația spirituală a acestui cuvânt, cu evocările sale din Vechiul Testament, este clară. Dar cuvântarea devine tainică și greu de suportat când Isus spune despre Sine mai departe: "Pâinea pe care o voi da Eu este Trupul Meu dăruit pentru ca lumea să aibă viață"<sup>18</sup> și "Dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață în voi"<sup>19</sup>.

Vestirea Sfintei Euharistii este cea care îi scandalizează și îi îndepărtează pe discipoli. Dar ea este darul cel mai mare pe care Isus îl face omenirii: prezența sa în Sfânta Taină a Euharistiei, care satură sufletul și trupul deopotrivă, umple de bucurie prin comuniunea intimă cu Isus.

Hrăniți de această pâine, orice altă foame rămâne fără sens. Orice dorință a noastră de iubire și de adevăr este saturată de Însăși Iubirea și Însuși Adevărul.

***"Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va mai flămânzi și cel ce crede în Mine nu va mai înseta niciodată"***

Această pâine ne hrănește cu El încă de pe pământ, dar ne este dăruită ca să satisfacem la rândul nostru foamea spirituală și materială a omenirii care ne înconjoară.

Lumea nu primește atât vestirea lui Cristos prin Euharistie, cât prin viața creștinilor hrăniți de Aceasta și de Cuvânt, prin aceia care vestesc Evanghelia prin viața și glasul lor și îl fac astfel prezent pe Cristos între oameni.

Viața comunității creștine devine, prin Sf. Euharistie, o viață capabilă de a dărua celorlalți iubirea și viața lui Dumnezeu.

***"Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va mai flămânzi și cel ce crede în Mine nu va mai înseta niciodată"***

Prin metafora pâinii, Isus ne învață și cel mai adevărat, cel mai "creștin" mod de a ne iubi aproapele.

De fapt, ce înseamnă să iubești?

Să iubești înseamnă "să te faci una" cu toți, să te faci una cu ei în tot ceea ce doresc, în cele mărunte și lipsite de importanță, dar și în cele pe care ei le socotesc importante, chiar dacă pentru noi nu sunt așa.

---

<sup>18</sup> Ioan 6, 51

<sup>19</sup> Ioan 6, 53

Isus a exemplificat în mod uimitor acest fel de a iubi prin faptul că S-a făcut pâine pentru noi. El Se face pâine ca să poată fi mâncat de noi, să pătrundă în noi și să Se facă una cu noi, ca să-i servească și să-i iubească pe toți.

Să Se facă una cu noi până într-atât încât să Se lase mâncat de noi.

Aceasta este iubirea, să te faci una în așa fel încât ceilalți să se simtă hrăniți de iubirea noastră, mângâiați, încurajați, înțeleși.

***"Nu este nimic din afara omului care, intrând în el să-l poată face necurat; numai ce iese din om, aceea îl poate face necurat"*** (Mc 7,15)

Aceste cuvinte sunt adresate mulțimii ascultătorilor Săi, care cunoștea bine acele norme pe care *Vechiul Testament* și învățătura rabinică le-au impus ca să se poată apropia de partea sacră a Templului. Era un ritual complex de abluțiuni și de spălări de obiecte pe care Evanghelia Sf. Marcu tocmai le descrisese<sup>20</sup>. Dar acea curățire exterioară nu trebuia să fie decât expresia unei curății interioare, spirituale, în timp ce, în realitate, se sfârșea prin uitarea adevăratei semnificații a acelor practici rituale, concentrându-se asupra observării scrupuloase și formale a numeroase reguli.

***"Nu este nimic din afara omului care, intrând în el să-l poată face necurat; numai ce iese din om, aceea îl poate face necurat"***

Chiar dacă această afirmație era perfect compatibilă cu legislația iudaică<sup>21</sup>, totuși, luarea de poziție a lui Isus era foarte curajoasă pentru acea epocă, pentru că mergea împotriva curentului. El Se lega de marea tradiție a profeților care mereu au chemat poporul la un cult autentic, practicat în conștiință și nu exterior, cu unica preocupare de a evita contactul fizic cu mâncăruri și obiecte declarate ca necurate.

Aici Isus, ca în întreaga Sa predicare și în comportamentul Lui, nu vrea să abolească Legea, ci să o ducă la împlinire<sup>22</sup>, adică să o ducă la scopul și semnificația profundă care este aceea de a-l apropia pe om de Dumnezeu.

***"Nu este nimic din afara omului care, intrând în el să-l poată face necurat; numai ce iese din om, aceea îl poate face necurat"***

"...numai ce iese din om aceea îl poate face necurat".

A doua parte a acestui cuvânt al lui Isus vorbește despre starea de a fi necurat: omul este făcut necurat nu de ceea ce intră în el, ci de ceea ce iese din el. Din interior, din inima lui ies gândurile și "intențiile rele" care sunt la originea: "desfrânarilor, hoțiilor, uciderilor, adulterului, lăcomiilor, vicleniilor, înșelăciunii, nerușinării, invidiei, calomniei, trufiei, ușurătății"<sup>23</sup>.

Isus deși prețuiește creația, deși știe că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, cunoaște ființa umană și înclinația ei spre rău. De aceea cere convertirea.

---

<sup>20</sup> Cf. Mc 7,3-4

<sup>21</sup> Cf. Flusser, Isus, Ierusalim, 1998, p. 60

<sup>22</sup> Cf. Mt 5,27 ss.

<sup>23</sup> Mc 7, 21-22

Din aceste cuvinte pe care le luăm acum în considerație apare evident și clar severitatea morală. El vrea să zidească în noi o inimă curată și sinceră din care să izvorască, ca din izvorul cel limpede, gândurile bune și faptele fără greșală.

***"Nu este nimic din afara omului care, intrând în el să-l poată face necurat; numai ce iese din om, aceea îl poate face necurat"***

Cum să trăim deci acest Cuvânt al Vieții?

Dacă nu lucrurile, obiectele și tot ce vine din exterior ne fac necurați, ne îndepărtează de prietenia cu Dumnezeu, ci însuși eul omului, inima lui, hotărârile lui, e evident că, în concret, Isus dorește să reflectăm asupra motivației profunde a actelor și comportamentului nostru.

Pentru Isus -știm- există o singură motivație care face să fie curat tot ce facem: ***iubirea***.

Cine iubește nu păcătuiește, nu ucide, nu denigrează, nu fură, nu trădează.

Și atunci? Să ne lăsăm conduși, douăzeci și patru de ore din douăzeci și patru, de iubire; de iubirea pentru Dumnezeu și pentru frații noștri. Vom fi astfel creștini sută la sută.

***"Mai ușor este să trecă o cămilă prin urechea acului decât să intre un bogat în Împărăția Cerurilor"*** (Mt 19,24)

Este un cuvânt esențial pentru înțelegerea raportului lui Isus cu bogăția.

Imaginea este puternică, paradoxală, după stilul semitic. Între bogăție și Împărăția lui Dumnezeu nu există compatibilitate și este inutil să vrei să atenuezi o învățătură pe care o întâlnim de mai multe ori în predicarea lui Isus când spune, spre exemplu, că nu poți servi în același timp și lui Dumnezeu și mamonei (adică bogăției)<sup>24</sup>. Sau când pare să-i ceară tânărului bogat renunțări peste puterile omului, dar nu și ale lui Dumnezeu<sup>25</sup>.

Dar să încercăm să înțelegem adevăratul sens al acestui Cuvânt de la Isus Însuși, din felul Său de a Se comporta cu cei bogați.

El frecventa și persoane înstărite. Lui Zaheu, care dă numai jumătate din bunurile sale, îi spune: "Mântuirea a intrat în această casă"<sup>26</sup>. Faptele Apostolilor dau și ele mărturie că în Biserica primară comuniunea bunurilor era spontană și liberă<sup>27</sup>. Isus nu avea așadar intenția să întemeieze o comunitate de persoane chemate să-L urmeze care să lase deoparte orice bogăție.

Și totuși spune:

***"Mai ușor este să trecă o cămilă prin urechea acului decât să intre un bogat în Împărăția Cerurilor"***

Atunci ce condamnă Isus? Desigur, nu bunurile acestui pământ în sine, ci pe cei care se atașează de ele.

De ce?

<sup>24</sup> Cf. Mt 6, 24

<sup>25</sup> Cf. Mt 10,27

<sup>26</sup> Lc 19,9

<sup>27</sup> Cf. Fapte 4, 32 și urm.

Este limpede: pentru că totul îi aparține lui Dumnezeu; în schimb bogatul se comportă ca și cum bogățiile ar fi ale sale.

Adevărul este că bogățiile iau cu ușurință locul lui Dumnezeu în inima omului, îl orbesc și deschid calea tuturor viciilor. Sfântul Apostol Pavel scria: "Cei ce vor să se îmbogățească, dimpotrivă, cad în ispită, în cursă și în multe pofte nebunești și vătămătoare, ca unele care îi cufundă pe oameni în ruină și în pierzare. Alipirea de bani este rădăcina tuturor relelor; prin dorința lor nestăpânită, unii s-au abătut de la credință și și-au provocat ei înșiși multe dureri"<sup>28</sup>.

Care să fie atunci atitudinea celui ce are? Trebuie ca acesta să aibă inima liberă, cu totul deschisă față de Dumnezeu, să se simtă administrator al bunurilor sale și să știe, așa cum spune Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea, că asupra sa apasă o mare datorie socială<sup>29</sup>.

Bunurile acestui pământ nefiind un rău în sine, nu trebuie disprețuite, ci trebuie bine folosite.

Nu mâna, ci inima trebuie să stea departe de ele. Trebuie să le știi folosi pentru binele altora.

Cine este bogat este bogat pentru ceilalți.

***"Mai ușor este să trecă o cămilă prin urechea acului decât să intre un bogat în Împărăția Cerurilor"***

Unii ar putea spune: eu în nici un caz nu sunt bogat, așa că aceste cuvinte nu mă privesc.

Trebuie să fim atenți. Întrebarea pe care l-au adresat-o învățăceii consternați lui Isus îndată după această afirmație a Sa a fost: "Atunci cine se va putea mântui?"<sup>30</sup>. Întrebarea spune clar că aceste cuvinte le erau adresate tuturor.

Chiar și cel care a lăsat totul pentru a-L urma pe Cristos poate să aibă inima alipită de mii de lucruri. Chiar și un sărac care îl blestemă pe cel ce i-a atins desaga poate fi un bogat în ochii lui Dumnezeu.

Și totuși, atâția bogați în istoria Bisericii nu s-au dat înapoi și L-au urmat pe Isus pe calea sărăciei celei mai radicale. Cum a fost și Elettò, pe care îl cunoșteam bine: un tânăr înalt, frumos, inteligent și bogat, care, atunci când a simțit chemarea lui Dumnezeu de a-L urma, nu a stat nici o clipă pe gânduri. Nu s-a dat înapoi. Părea că bogățiile nu mai existau pentru el. Și-a dăruit toate bunurile și chiar și viața. În timp ce, din iubire creștină venea în ajutorul unui băiat, și-a găsit moartea într-un lac la numai 33 de ani. Acolo pe mal, câteva cuvinte săpate în piatră ni-l aduc aminte: "L-am ales numai pe Dumnezeu și nimic altceva".

Fără îndoială, ajuns înaintea lui Isus, Elettò nu a auzit spunându-i-se: "Mai ușor este să trecă o cămilă prin urechea acului decât să intre un bogat în Împărăția Cerurilor".

***"Fericiți cei milostivi, că aceia milă vor afla"*** (Mt 5,7)

---

<sup>28</sup> 1 Tim 6, 9-10

<sup>29</sup> Cf. Scrisoarea enciclică *Sollicitudo Rei Socialis*, Roma, 30.12.1987, nr. 42

<sup>30</sup> Mt 19, 25

Dacă există un cuvânt în Sfânta Scriptură care, asemeni altora și încă mai mult decât oricare, să exprime descoperirea lui Dumnezeu în Isus Cristos, acela este **mila**.

În măreața teofanie de pe Muntele Sinai, Domnul îi descoperă lui Moise: "Eu sunt Dumnezeu milostiv, Care Își întinde milostivirile peste o mie de generații"<sup>31</sup>.

În zorii zilei mesianice, Maria îi vestește Elisabetei că Atotputernicul Și-a adus aminte de mila Sa<sup>32</sup> și ce s-a zămislit într-însa este mărturie a acestei mile. Iată așadar unite în Isus, Fiul lui Dumnezeu și al Mariei, iubirea paternă și maternă a lui Dumnezeu, atât de bine exprimate de cei doi termeni ebraici folosiți pentru a defini mila: unul exprimă o profundă atitudine de bunătate care îl vedește pe Dumnezeu credincios față de Sine, iar celălalt ne arată că are "o inimă de mamă" față de toți.

Dar cum este mila atât de puternică încât întotdeauna este mai presus decât dreptatea?<sup>33</sup>

Și de ce accentuează Isus atât de mult această virtute, până într-atât încât să facă din ea o condiție pentru mântuirea fiecăruia?

### ***"Feriți cei milostivi, că aceia milă vor afla"***

Așa cum bine explică Sf. Părinte Ioan Paul al II-lea, mila este "dimensiunea indispensabilă a iubirii, e un al doilea nume pentru iubire"<sup>34</sup>. Pentru El cuvintele acestei Fericiri constituie o sinteză a întregii Vești Bune care este descoperirea iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu și chemarea adresată tuturor să fie "milostivi precum Tatăl"<sup>35</sup> și precum Acela Care este chipul cel mai fidel al Tatălui, Isus.

În rugăciunea "Tatăl nostru" revine, în alte cuvinte, aceeași temă a Fericirii: "Și ne iartă păcatele noastre precum și noi îi iertăm pe cei ce ne greșesc". Este o lege scrisă în cer că în aceeași măsură ni se vor ierta păcatele după cum am știut și noi să-i iertăm pe frații noștri.

Tema milei și a iertării răzbate în întreaga Evanghelie. De fapt, scopul lui Isus este acela pe care ni l-a descoperit în rugăciunea Sa de pe urmă, în seara dinaintea pătimirii: unitatea tuturor, bărbați și femei, într-o mare familie al cărui model este Sfânta Treime. Întreaga Sa învățătură urmărește să ne dăruiască, în iubirea Sa, instrumentul pentru a realiza această comuniune adâncă între noi și Dumnezeu. Iar mila este tocmai expresia supremă a iubirii, a iubirii spirituale, aceea care o împlinește, care o desăvârșește.

### ***"Feriți cei milostivi, că aceia milă vor afla"***

Să încercăm deci să trăim în fiecare relație a noastră această iubire față de ceilalți sub forma milei!

Mila este o iubire care știe să-l primească pe aproapele, mai ales pe cel mai sărac și mai nevoiaș. O iubire care nu se drămuiește, îmbelșugată, universală,

<sup>31</sup> Exod 34, 6-7

<sup>32</sup> Cf. Luca 1, 54

<sup>33</sup> Cf. Iacob 2, 13

<sup>34</sup> *Dives in misericordia* (Bogat în milă), nr. 7

<sup>35</sup> Cf. Luca 6, 36

concretă. O iubire care tinde să genereze reciprocitate, care este scopul ultim al milei, fără de care ar exista doar dreptate, iar aceasta servește doar la stabilirea egalității și nu la închegarea fraternității.

Se vorbește astăzi de iertarea care îi este refuzată celui care a comis crime grave. Se cere mai mult răzbunare decât dreptate. Dar noi, după ce am încercat pe toate căile să reparăm daunele, trebuie să lăsăm loc iertării, singura în măsură să vindece rana personală și socială produsă de rău. "Iertați și veți fi iertați"<sup>36</sup>.

Și atunci, dacă am fost jigniți în vreun fel, neîndreptățiți cumva, să iertăm și vom fi iertați. Să fim cei dintâi care să avem milă, să dăm glas compasiunii!

Chiar dacă ni s-ar părea greu și dureros, să ne întrebăm, față de oricare semen al nostru: cum s-ar purta mama sa cu el? Iată un gând care ne va ajuta să înțelegem și să trăim după inima lui Dumnezeu.

### ***"Vegheați și vă rugați în orice clipă" (Lc 21, 36)***

Găsim acest îndemn al lui Isus când Sfântul Evanghelist Luca vorbește despre a doua Lui venire, care va fi atunci când lumea se va aștepta cel mai puțin, aceasta pentru universul creat, dar și pentru fiecare dintre noi când moartea fizică ne va pune față în față cu Domnul.

"Vegheați și vă rugați" va spune iarăși Isus în Grădina Măslinilor, pentru a-i pregăti pe ai Săi să înfrunte scandalul pătimirii.

Așadar, în aceste două cuvinte este cuprins secretul pentru a face față evenimentelor celor mai dramatice ale vieții noastre, dar și inevitabilelor încercări de fiecare zi.

Vegherea și rugăciunea sunt indispensabile una pentru cealaltă: nu veghezi fără să te rogi și nici nu te rogi fără să fii treaz spiritual. Încă din timpul primilor asceți din pustie, oamenii au căutat prin orice mijloc să alătore cele două virtuți pentru ca nici o ispită să nu-i poată lua prin surprindere. Și au găsit multe căi de a rămâne într-o atitudine de permanentă trezie și rugăciune.

Dar pentru noi astăzi, în ritmul frenetic și acaparator al vieții moderne, ce speranță mai putem avea să nu ne lăsăm adormiți de cântecul atâtor sirene? Și totuși cuvintele Evangheliei ni se adresează și nouă...

### ***"Vegheați și vă rugați în orice clipă" (Lc 21, 36)***

Isus nu ne poate cere astăzi ceea ce nu am putea face. Și împreună cu îndemnul ne dă negreșit și metoda prin care să putem trăi după îndemnul Său.

Cum poți rămâne așadar treaz și vigilent, cum poți rămâne într-o atitudine de rugăciune constantă? Poate am încercat din rășputeri să ne închidem în defensivă față de toți și toate. Dar nu aceasta este calea și nu peste multă vreme ne-am dat seama că mai curând sau mai târziu a trebuit să cedăm.

Calea este alta și o găsim fie în Evanghelie, fie chiar în experiența umană. Atunci când iubești pe cineva, inima veghează neîncetat în așteptare și fiecare minut care trece fără persoana iubită depinde de aceasta. Veghează bine cel ce iubește. Veghea ține de iubire.

---

<sup>36</sup> Luca 6, 37

Aceasta este și învățătura parabolei despre fecioarele nechibzuite și fecioarele înțelepte. Cel ce așteaptă persoana iubită este treaz, nu e un efort pentru el să rămână treaz, fiindcă e mai puternic sentimentul care îl ține în picioare și îl face să fie pregătit pentru clipa întâlnirii.

Așa este în familie, când așteptăm cu nerăbdare să ne revedem cu cei aflați departe. Iar bucuria întâlnirii cuprinde și munca pregătirilor însuflețite făcute în așteptarea lor.

Așa face mama sau tata atunci când se odihnesc o clipă la căpătâiul unui copil bolnav. Dorm, dar inima veghează.

Așa acționează și cel care Îl iubește pe Isus. Tot ce face, face în funcție de Isus, pe Care Îl întâlnește în simplele manifestări ale voinței Sale în orice clipă și Îl va întâlni solemn în ziua în care va veni. Sfânta Liturghie apoi ne va pregăti de-a lungul acestei luni pentru o rugăciune vie, bogată în așteptări, în daruri, în așteptarea Darului cel mare: nașterea lui Isus pe acest pământ, pentru celebrarea începutului celui de-al treilea mileniu.

### ***"Vegheați și vă rugați în orice clipă" (Lc 21, 36)***

Și rugăciunea continuă este în întregime o chestiune de iubire, căci, pe lângă momentele anume consacrate rugăciunii, existența de fiecare zi în întregul ei poate deveni rugăciune, ofertă, convorbire făcută cu Dumnezeu.

Surâsul pe care să-l dăruiești, munca pe care să o desfășori, mașina pe care să o conduci, mâncarea pe care să o faci, activitatea pe care să o organizezi, lacrima vărsată pentru fratele sau sora care suferă, articolul sau scrisoarea pe care să o scrii, evenimentul de bucurie pe care să-l sărbătorești cu cei dragi, haina pe care să o cureți... dacă le facem toate din iubire, toate pot deveni rugăciune.

Ca să veghem, să ne rugăm mereu, trebuie deci să fim plini de iubire: adică să iubim voința Lui și pe fiecare semen pe care ni-l va așeza alături.

Astăzi voi iubi. Astfel voi veghea și mă voi ruga în orice clipă.



**SEMNE ALE VREMURILOR  
SCRISOAREA APOSTOLICĂ A SF. PĂRINTE PAPA IOAN PAUL AL II-  
LEA, PREMIZE, DIRECȚII, ORIENTĂRI, LA MOMENTUL ANIVERSAR  
AL TRICENTENARULUI UNIRII BISERICII GRECO-CATOLICE DIN  
ROMÂNIA CU BISERICA ROMEI**

† FLORENTIN CRIHĂLMEANU

*RIASUNTO. Segni dei tempi. La Lettera Apostolica del Santo Padre Papa Giovanni Paolo II. Premesse, direzioni, orientamenti al momento anniversario del tricentenario dell'Unione della Chiesa Greco-Cattolica di Romania con la Chiesa di Roma.* "...considero providenziale e pieno di significato il fatto che le celebrazioni del terzo centenario coincidono con il Grande Giubileo dell'anno 2000", diceva il Santo Padre nell'allocuzione del 8 maggio 1999, durante la Divina Liturgia in rito bizantino concellebrata con i Gerarchi della Chiesa Greco-Cattolica, nella Catedrale "San Giuseppe" di Bucarest.

Un anniversario providenziale che è stato messo in risalto dalla Santa Sede con un documento del tutto inedito per la storia della Chiesa Greco-Cattolica di Romania: *La Lettera Apostolica di Sua Santità Giovanni Paolo II all'occasione del tricentenario dell'Unione della Chiesa Greco-Cattolica di Romania con la Chiesa di Roma.*

L'articolo intende di fare una breve presentazione del documento mettendo in risalto le principali idee in due punti: 1. Premesse e 2. Orientamenti, direzioni e raccomandazioni ognuno con quattro sottopunti. Si sottolineano i compiti che spettano alla Chiesa Greco-Cattolica nel periodo attuale.

È per la prima volta nei ventidue anni del Suo pontificato che il Santo Padre Giovanni Paolo II indirizza una lettera apostolica alla Chiesa Greco-Cattolica di Romania. È un documento programmatico che dopo aver stabilito le premesse storico-teologiche dell'evoluzione della Chiesa Greco-Cattolica si costituisce in una sintesi la quale leggendo i "segnali del tempo" nel quadro dell'Economia della Salvezza, offre i pilastri costitutivi dell'identità della Chiesa Greco-Cattolica ed alcuni orientamenti per il suo ulteriore sviluppo.

Ringraziamo l'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca che ha organizzato durante questi tre giorni di Convegno anniversario non solo un simposio di alto livello accademico ma anche atto di cultura e di educazione per il numeroso pubblico presente in questi giorni nell'Aula Magna dell'Alma Mater Napocensis.

Excelențele voastre, onorat auditoriu,

*"...consider providențial și plin de semnificație faptul că celebrările celui de-al treilea centenar coincid cu Marele Jubileu al anului 2000"* spunea Sf. Părinte Papa Ioan-Paul al II-lea, în omilia rostită la Sf. Liturghie în rit bizantin concelebrată cu Ierarhii Greco-Catolici la Catedrala "Sf. Iosif" din București în 8 mai 1999<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Papa Ioan Paul al II-lea în România, Discursuri și omilii, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolică de București, Biroul de Presă, București 1999, n. 3, p. 24.

## Introducere

În rândul multiplelor documente emenate de Sf. Scaun la sfârșitul acestui mileniu și în pregătirea noului mileniu se află și un document inedit pentru istoria Bisericii Greco-Catolice din România: "*Scrisoarea Apostolică a Sf. Părinte Papa Ioan Paul al II-lea la al III-lea centenar al Unirii Bisericii Greco-Catolice din România cu Biserica Romei*".<sup>2</sup> Este pentru întâia oară, în cei douăzeci și doi de ani de pontificat, când Sf. Părinte adresează o scrisoare apostolică Bisericii Greco-Catolice din România (probabil este și unica Scrisoare Apostolică a unui Pontif Roman către Biserica Greco-Catolică din România).

Documentul stabilește mai întâi premisele istorico-teologice ale evoluției istoriei acestei Biserici, iar apoi se constituie într-o sinteză-program, care citind "*semnele timpului*" în cadrul Economiei Mântuirii, oferă jaloanele constitutive ale identității Bisericii Greco-Catolice și câteva orientări pentru dezvoltarea ei ulterioară. Pe parcursul a 4 pagini (pe trei coloane) se dezvoltă 5 teme în 13 puncte.

Ne propunem să recitim acest document pontifical grupând principalele idei în două puncte a câte patru subpuncte, pentru a pune mai bine în evidență sarcinile concrete pe care Biserica Greco-Catolică le are în acest moment istoric de sfârșit și început de mileniu, în contextul geo-politic actual. Cu prevalență se vor pune în evidență aspectele ce implică sprijinul *științelor istoriei*, având în vedere caracterul simpozionului internațional la care participăm.

## 1. Premize

### 1.1 Misterul unității

Preafericirea Sa își amintește cu bucurie de "*frumusețea pământului*" și "*credința poporului*" pe care le-a întâlnit în cadrul vizitei din luna mai, la București, anul trecut. În lumina prezenței Celui Înviat care "*pășește cu Biserica Sa prin istorie*", Păstorul Bisericii catolice se adresează acum "*mult iubitorilor frați și surori ai Bisericii Greco-Catolice din România*".

Sf. Părinte pornește în reflexia Sa cu motto-ul Anului Jubiliar: "*Verbum caro factum est*", începând de la misterul Întrupării, trecând prin misterul Pascal, pentru a ajunge la misterul unității, care își găsește izvorul și desăvârșirea în misterul Preasfintei Treimi.

Misterul unității marchează în mod cu totul deosebit poporul român: "*Providența divină a dispus ca, (...) voi să primiți odată cu moștenirea Romei și pe cea a Bizanțului*".<sup>3</sup>

Cristos s-a unit prin propovăduirea apostolică încă din epoca paleocreștină cu drumul istoric al poporului român, prin apostolatul Sf. Andrei, al Sfinților Niceta de Remesiana, Ioan Casian și Dionisie cel Mic.

<sup>2</sup> Scrisoare Apostolică a Sfântului Părinte Ioan Paul II pentru al III-lea centenar al Unirii Bisericii Greco-Catolice din România cu Biserica Romei, Typis Vaticanis, dat în Vatican la 7 mai 2000, dar publicat doar în iulie 2000; citatele din prezenta lucrare sunt preluate din Actualitatea Creștină, nr. 7-8/2000, supliment, pp. 1-4

<sup>3</sup> Scrisoare Apostolică..., n. 4.

"Rămânând popor latin, românii s-au deschis comorilor credinței și culturii bizantine. (...) această moștenire rămâne împărtășită de Biserica Greco-Catolică și de Biserica Ortodoxă din România".<sup>4</sup>

Patrimoniul ritual comun trebuie să constituie "**cheia** de interpretare a evoluției istorice"<sup>5</sup> a Bisericii Greco-Catolice.

Prin prezența Spiritului Sfânt, "*varietatea în Biserică poate străluci de frumusețea inefabilă, fără a aduce prejudicii unității*".<sup>6</sup>

Căutarea deplinei comuniuni este condiționată de "*contextul istoric, de situația politică și de mentalitatea dominantă a fiecărei epoci*".<sup>7</sup>

## 1.2 Eforturile refacerii unității

În cadrul aspirației spre unitate se situează eforturile acelor care nu s-au resemnat "*în fața răzii divizării, ci au căutat să o vindece*".<sup>8</sup> Aici se înscriu acțiunile începute încă din secolele XVI și XVII spre restabilirea comuniunii cu Scaunul Apostolic al succesorului Sf. Apostol Petru, care se finalizează prin Sinoadele de la Alba-Iulia din anii 1697 și 1698, hotărâtă oficial la 7 octombrie 1698 și ratificată la 7 mai 1700.<sup>9</sup> Se amintesc numele iluștrilor arhieriei Atanasie Anghel, Ioan Inocenție Micu-Klein, Petru Pavel Aron, care împreună cu alți prelați, preoți și laici au întărit identitatea noii Biserici și au orientat-o spre o dezvoltare remarcabilă. Se remarcă, în continuare contribuția deosebită adusă de Biserica Greco-Catolică națiunii române, prin "*corifeii*" Școlii Ardelene de la Blaj și numeroase alte personalități, ce au lăsat "*o amprentă de neșters în viața bisericească, culturală și socială a românilor*".

Se subliniază apoi "*meritul însemnat*" de mijlocitoare, mediatore între Orient și Occident pe care această Biserică l-a avut, prin dubla sa deschidere: a) **asumând** valorile promovate în Transilvania de către Sf. Scaun și b) **comunicând** întregii catolicități valorile Orientului creștin, care din cauza divizării existente erau mai puțin accesibile".<sup>10</sup> Îndeplinind acest rol de mediatore între Orient și Occident, ea devine o reală "*mărturie grăitoare a unității întregii Biserici*".

Sf. Părinte remarcă de asemenea "*dureroasa și dificila mărturie de fidelitate*" a Bisericii Greco-Catolice față de "*exigența evanghelică a iubirii*", de-a lungul istoriei sale, care i-a meritat apelativul de "*Biserică a martorilor unității, ai adevărului și iubirii*".

Persecuțiile totalitarismului comunist din secolului XX, prin strălucirea martiriului, au dobândit Bisericii titlul de "*Biserică a mărturisitorilor și martirilor*"<sup>11</sup>; sângele vărsat constituie "*un ferment de viață evanghelică*" ce acționează în atâtea alte părți ale lumii, în virtutea comuniunii Bisericii Catolice. Se amintesc aici numele iluștrilor personalități ale Arhieriei Bisericii noastre: Vasile Aftenie, Ioan

<sup>4</sup> Idem, n. 5

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> Idem, n. 11

<sup>7</sup> Idem, n. 12

<sup>8</sup> Idem, n. 5

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> Idem, n. 6

<sup>11</sup> Idem, n. 7

Bălan, Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suciu, Tit Liviu Chinezu, Alexandru Rusu și al Card. Iuliu Hossu, care mijlocesc acum împreună cu ceilalți martiri și mărturisitori din întreaga lume și din toate timpurile, pentru poporul nostru.

a) **Mărturia martirajului** și b) **profesiunea de credință în Cristos și în unitatea Bisericii Sale**, sunt cele două puncte fundamentale pe care se înalță strălucitoarea lor mărturie în numele întregii Biserici.<sup>12</sup>

### **1.3 Elementele definitorii ale identității Bisericii Greco-Catolice**

**"Rădăcina sfântă"** care nutrește Biserica este Cuvântul lui Dumnezeu, interpretat în fapte și cuvinte de către Liturghie, Concilii, Părinții Bisericii și Sfinți, iar izvorul principal al unității în biserică este Preasfânta Treime.<sup>13</sup>

Referindu-se concret la Biserica Greco-Catolică din România, Sf. Părinte oferă **șase elemente definitorii ale identității** acesteia: "*își înfige rădăcinile în Cuvântul lui Dumnezeu, în învățătura Sfinților Părinți și în tradiția bizantină, dar posedă în afară de aceasta o expresie a sa specifică, în unirea cu Scaunul Apostolic și în rănilor persecuțiilor din secolul XX, pe lângă latinitatea poporului său.*"<sup>14</sup> Sunt **trei elemente cu caracter teologic**: a) Cuvântul lui Dumnezeu, b) Învățătura Sfinților Părinți și c) Tradiția bizantină, urmate de **trei elemente cu caracter istoric**: a) Unirea cu Scaunul Apostolic, b) Rănilor persecuțiilor secolului XX și c) Latinitatea poporului român. Din toate acestea rezultă identitatea Bisericii care are ca "*origine primară*" Preasfânta Treime.

### **1.4 Aspecte ale situației actuale a Bisericii Greco-Catolice**

Dificultățile întâmpinate în refacerea structurilor, după perioada de suprimare, precum și problema resurselor umane și a resurselor materiale limitate, încetinesc ritmul și frânează avântul dezvoltării Bisericii. Acestea și alte probleme dificile ar putea duce la o descurajare, o demoralizare a sufletelor, de aceea creștinul trebuie să știe că "*cu cât sunt mai mari obstacolele pe care le are de depășit, cu atât mai încrezător poate conta pe ajutorul lui Dumnezeu...*"<sup>15</sup>

## **2. Orientări, direcții și recomandări**

### **2.1 Cunoașterea și aprofundarea istoriei și tradiției Bisericii.**

#### **2.1.1 Martirii secolului XX.**

Martiriul constituie o **experiență spirituală**, un **model de comuniune** interconfesională și o **lecție de iubire față de Cristos și de Biserică**, de aceea spune Sf. Părinte "*vă încurajez și acum, cu ocazia Jubileului și a celui de-al treilea centenar al Unirii voastre, să identificați și să valorificați figurile martirilor Bisericii Greco-Catolice din România, recunoscând meritul lor de a fi dat un impuls considerabil cauzei unității tuturor creștinilor*".<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Idem, n. 8

<sup>13</sup> Idem, n. 13, citează LG 1-8

<sup>14</sup> Idem, n. 13

<sup>15</sup> Idem, n. 9

<sup>16</sup> *Ibidem*

Îndatorirea Bisericii Greco-Catolice de a se întoarce la trecutul propriu, la perioada persecuțiilor, pentru a actualiza propriul "*martirologiu*"<sup>17</sup>. Această întoarcere în timp să însemne o căutare a adevărului cu smerenie și luciditate, o istorie evaluată critic, demnă de încredere, care să examineze mărturia și martirajul acestei Biserici în contextul mai amplu al suferințelor și persecuțiilor îndurate de către creștini în secolul XX.

O sarcină îngreunată de numărul redus al izvoarelor, precum și de timpul care s-a scurs pe de-o parte prea scurt pentru maturizarea unei judecăți suficient de detașate, pe de-altă parte destul de lung pentru a se expune unor uitări nedorite. Având în vedere faptul că mulți martori ai trecutului recent sunt încă în viață, trebuie "*depuse toate eforturile necesare pentru a îmbogăți documentația privind evenimentele petrecute, încât să permită generațiilor viitoare să-și cunoască istoria...*"<sup>18</sup>.

### 2.1.2. Aprofundarea aspectelor fundamentale ale tradiției Bisericii Greco-Catolice

"*Considerați situația actuală în lumina istoriei voastre*", îndemn ce presupune examinarea profundă a contextului, a spiritului și a deciziilor sinoadelor provinciale anterioare 1872, 1882 și 1900.<sup>19</sup> De asemenea rememorarea istorică a evenimentelor importante care au marcat istoria acestei Biserici, urmând pilda ilustrațiilor intelectuali ai Școlii ardelenne care "*au realizat o examinare atentă a evenimentelor, inspirată de o serioasă analiză istorică și lingvistică*". Astfel vor ieși la lumină aspecte fundamentale pentru tradiția teologică, liturgică și spirituală a Bisericii Greco-Catolice din România și totodată identitatea și profilul ei spiritual "*vor apărea cu o nouă vigoare, contribuind atât la cultura României, cât și la cea a întregii comunități ecumenice creștine*". Sf. Părinte va susține orice inițiativă în acest domeniu: "*Din toată inima încurajez și binecuvântețez orice efort care va fi depus în acest domeniu*".<sup>20</sup>

### 2.2. Cunoașterea și aprofundarea Magisteriului Bisericii Catolice

Se recomandă o angajare specială pentru aprofundarea și receptarea ideilor documentelor Conciliului Vatican II. În mod special a problemelor "*delicate*" ce privesc Bisericile Catolice Orientale, ecumenismul și Biserica în general. De asemenea însușirea învățăturii Magisteriului succesiv, precum și a indicațiilor recente.<sup>21</sup>

### 2.3. Actualizarea și aprofundarea vocației specifice

Darul unității oferit de Domnul nostru Isus Hristos cere o **atitudine constantă de înnoire**, rod al convertirii interioare. Astfel în contextul prezent e necesar "*să se urmărească unitatea într-un orizont ecumenic mai larg*", a deveni disponibili, a asculta "*vocea*" Spiritului și a reconsidera cu curaj raporturile cu celelalte Biserici și cu toți frații în Hristos"<sup>22</sup>. Pentru a realiza aceasta va fi necesară

<sup>17</sup> *Ibidem*

<sup>18</sup> *Ibidem*

<sup>19</sup> *Idem*, n. 10

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> *Ibidem*

<sup>22</sup> *Idem*, n. 12

o reconsiderare cu suflet nou a istoriei Bisericii Greco-Catolice, "*printr-o abordare liniștită și senină a evenimentelor care i-au marcat drumul*".

De asemenea Sf. Părinte îndeamnă "*să se treacă la o actualizare și aprofundare a vocației specifice Bisericilor orientale în comuniune cu Roma*", utilizându-se în acest scop și contribuția de studiu și de reflecție a tuturor Bisericilor. Comisii teologice comune cu Biserica ortodoxă să lucreze în această perspectivă.

Căutarea unității între creștini, în iubire și în adevăr, este elementul fundamental pentru o mai rodnică evanghelizare. De aceea o adevărată întoarcere la tradițiile liturgice și patristice, comune cu Biserica ortodoxă, va contribui la reconcilierea cu celelalte Biserici.

În spirit de reconciliere să se încurajeze continuarea dialogului cu Biserica ortodoxă atât la nivel național cât și la nivel local.<sup>23</sup>

#### **2.4. Timpul actual, timpul rugăciunii și al revelației**

Timpul Marelui Jubileu este timpul reînnoirii spirituale, prin examinarea conștiinței, purificare și pocăință. "*Întorcerea la izvoarele tradiției bisericești trebuie să fie însoțită de o constantă și ferventă urcare la Izvorul trinitar*". Toate acestea cer recuperarea valorii rugăciunii. Rugăciunea este cea care dă putere și luminează drumul fiecăruia, călăuzind spre "*găsirea adevăratului chip al Bisericii, în autentică și veșnică sa identitate*" precum și găsirea "*adevăratei identități a fiecărui creștin*".<sup>24</sup>

Deci timpul Jubileului Anului 2000 și -al tricentenarului unirii Bisericii Greco-Catolice din România cu Roma, "*reprezintă timpul rugăciunii la care însuși Dumnezeu ne invită*."

Scrisoarea se încheie cu invocarea ajutorului Preasfintei Fecioare Maria "*icoana desăvârșită a Bisericii și ocrotitoarea noastră la Tronul lui Dumnezeu*", urmată de Binecuvântarea Apostolică.

#### **În loc de concluzii**

În finalul acestei succinte parcurgeri a documentului pontifical ce va marca în arhivele istoriei Bisericii catolice aniversarul tricentenarului Bisericii Greco-Catolice din România, pe care în aceste zile îl sărbătorim, doresc să mulțumim Bunului Dumnezeu pentru credința în care ne-am născut și de asemenea să mulțumim Sf. Părinte care ne călăuzește prin aceste rânduri pentru a putea citi "*semnele vremurilor*" pe care le trăim, pentru a putea îndrepta spre "*limanul neînvișor*" barca Bisericii noastre. Mulțumim Universității clujene care a organizat timp de trei zile, nu numai un simpozion internațional de înaltă ținută academică, dar și un act de cultură și educație pentru numerosul public prezent în aceste zile aici, în Aula Magna a Almei Mater Napocensis.

În încheiere mă voi limita doar la a repeta importanța rolului pe care studiul istoriei Bisericii făcut cu suflet reînnoit într-o abordare liniștită și senină, dar și cu competență, critic, în spiritul adevărului și al iubirii, îl are pentru conturarea identității actuale a Bisericii Greco-Catolice din România.

<sup>23</sup> *Ibidem*

<sup>24</sup> *Idem*, n. 13

## SEMNE ALE VREMURILOR

*"Păstrați preiubiților, în inimile voastre, memoria vie a martiriului și transmiteți-o generațiilor viitoare, pentru a continua să inspire o mărturie creștină mereu mai generoasă și mai autentică. Martiriul este înaintea de toate o puternică experiență spirituală ce izvorăște dintr-o inimă care îl iubește pe Domnul ca adevăr suprem și bine suprem la care nu se poate renunța. Fie ca acest tezaur al Bisericii voastre să aducă roade abundente și în libertatea dobândită".<sup>25</sup>*

Așa să ne ajute Bunul Dumnezeu Căruia să-i fie cinstea, mărirea și închinarea în toți vecii vecilor. Amin.

---

<sup>25</sup> Omilia Sf. Părinte la Jubileul Național al Românilor, Basilica S. Pietro, 9 mai 2000, n. 5, publicată în Actualitatea Creștină, nr. 5/2000, supliment, pp. 2-3

## Prezentări de cărți. Recenzii.

**LUIGI GIUSSANI, *SENSUL RELIGIOS, Traducere de Adrian Popescu și Victoria Câmpan, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2000.*** *Sensul religios* este primul volum al unui parcurs de trei volume care cuprind conținutul cursurilor ținute de autor ca profesor de religie la un liceu din Milano și ca profesor de Teologie la Universitatea Catholică *Sacro Cuore* din același oraș.

În Prefața făcută de James Frances Cardinal Stafford, Președintele Consiliului Pontifical pentru Laici, pentru ediția italiană din 1997, Ed. Rizzoli, Prefață preluată și pentru ediția română, găsim următoarea precizare: "Se poate înțelege mai bine originalitatea metodei și a conținutului acestor trei volume (care ocupă locul central al unei vaste producții care include peste douăzeci de opere majore și multe articole), dacă luăm în considerare că persoana monseniorului Giussani este la originea uneia dintre mișcărilor cele mai vii și mai angajate în viața Bisericii și a societății, mișcarea *Comunione e Liberazione*. Prezentă deja în peste șaptezeci de țări (*Mergeți în toată lumea!* – a fost sarcina pe care Ioan Paul al II-lea a încredințat-o mișcării CL cu ocazia celei de a treizecea aniversare a nașterii acesteia), realitatea sa adultă, *Fraternitatea CL*, a fost recunoscută de Sfântul Scaun ca asociație universală de credincioși, de drept pontifical.<sup>1</sup> Cu alte cuvinte, cartea pe care o supunem atenției nu este o culegere de idei născute la masa de lucru și care să se constituie într-un tratat teologic, ci este o sumă de reflecții născute din experiență și menite să servească o bogată angajare educativă în rândul tineretului în primul rând.

Legătura cu preocuparea educativă și implicarea directă în aceasta conferă un caracter viu și convingător conținutului, care păstrează în același timp o formă riguroasă și sistematică.

În introducerea Luigi Giussani mărturisește intenția care stă la baza demersului său: "Volumele Parcurșului nu au altă intenție decât afirmarea adevărului: vor să arate cum s-a ivit problema creștină, inclusiv din punct de vedere istoric. Desfășurarea capitolelor nu pretinde să observe în mod exhaustiv toate problemele, ci marchează drumul de parcurs, drumul raționalității: Dumnezeu, de fapt, revelându-se în timp și în spațiu, răspunde la o exigență a omului. [...] Rațiunea este cea care ne definește ca oameni. De aceea trebuie să avem pasiunea raționalității: acesta este firul conducător al expunerii pe care o vom face."<sup>2</sup>

Volumul *Sensul religios* este structurat în cinsprezece capitole, subîmpărțite la rândul lor în subcapitole.

Primele trei capitole cuprind premise de metodă "care să ajute la pătrunderea modului în care conștiința unui om, prin natura sa, raționează."<sup>3</sup> Aceste trei prime capitole sunt: cap. I – Prima premisă: Realismul; cap. II – A doua premisă: Raționalitatea; cap. III – A treia premisă: Incidența moralității asupra dinamicii cunoașterii.

Următoarele două capitole se ocupă de definirea *sensului religios*: cap. IV – Sensul religios: punctul de plecare; cap. V – Sensul religios: natura sa.

Cele trei capitole care urmează tratează atitudinile iraționale față de problema religioasă: cap. VI – Atitudini iraționale față de întrebarea ultimă: golirea întrebării; cap. VII – Atitudini iraționale în fața întrebării ultime: reducerea întrebării; cap. VIII – Consecințe ale atitudinilor iraționale față de întrebarea ultimă.

Următoarele capitole sunt: cap. IX – Idee preconcepută, ideologie, raționalitate și sens religios; cap. X – Cum apar

<sup>1</sup> Giussani Luigi, *Sensul religios*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2000, p. 5.

<sup>2</sup> idem, p.11

<sup>3</sup> *ibidem*



întrebările ultime. Itinerariul sensului religios; cap. XI – Experiența sensului; cap. XII – Aventura interpretării; cap. XIII – Educația către libertate; cap. XIV – Energia rațiunii tinde să intre în necunoscut; Cap. XV – Ipotezele revelației: condițiile acceptabilității sale.

În abordarea problemei existențiale de prim rang, care este problema religioasă, *realismul* este prima condiție, aflăm din cap. I. Realismul cere ca în cunoașterea realității să observăm și abia apoi să facem raționamente: "Realismul pretinde ca, pentru a observa un obiect spre a-l cunoaște, metoda să nu fie imaginată, gândită, organizată sau creată de subiect, ci *impusă de obiect*."<sup>4</sup> Obiectul nostru fiind dimensiunea religioasă a omului, se impune o reflecție *asupra mea însumi*, deci o *cercetare existențială*. Dar *experiența* personală trebuie să fie urmată de o *judectură de valoare* care însă pretinde un *criteriu* care se află în noi, este immanent structurii originare a persoanei, dar nu ni-l dăm noi. Don Giussani identifică aceste criterii cu "experiența elementară" care este "un complex de exigențe și evidențe cu care omul este proiectat în confruntarea cu tot ce există".<sup>5</sup> Aceste exigențe elementare de bine, de adevăr, de dreptate, de frumos, sunt universale, dar o serie întreagă de prejudecăți provenind din mentalitatea comună impusă prin mijloacele pe care puterea le are la îndemână "se sedimentează deasupra exigențelor noastre originare și se constituie ca o mare crustă ce alterează evidența acelor semnificații prime și a acelor criterii", iar pentru a te elibera de ele și a sparge crusta este nevoie să începi a *judeca* și apoi este nevoie de o *lucrare ascetică*.

Raționalitatea cap. II este o exigență structurală a omului, dar pentru a evita riscul folosirii reductive a rațiunii să o vedem pe aceasta ca "deschidere spre realitate, capacitate de a înțelege și de a afirma realitatea în totalitatea factorilor săi".<sup>6</sup> Această definiție a rațiunii ca și capacitatea de deschidere spre realitate se opune mentalității comune care "reduce rațiunea la

un ansamblu de categorii în care realitatea este forțată să intre".<sup>7</sup>

*Moralitatea* (cap. III), după Giussani este, alături de *realism* și *raționalitate*, o premisă obligatorie în cunoașterea realității, în cazul nostru a *sensului religios*.

Primul aspect al acesteia este interesul pentru cunoașterea a ceea ce obiectul este *cu adevărat* și apoi *acceptarea* rezultatului procesului de cercetare. În cunoaștere "regula morală este aceasta: *iubirea pentru adevărul obiectului să fie mai mare decât atașamentul față de opiniile pe care ni le-am făcut deja despre el*. Mai concis: A iubi adevărul mai mult decât pe noi înșine".<sup>8</sup>

Ca punct de plecare în cunoașterea sensului religios (cap. IV) ni se indică propria experiență de viață: "Observându-se în acțiune, factorii care ne constituie ies deci la iveală. Aici apar elementele de susținere a ceea ce este mecanismul, subiectul uman".<sup>9</sup> Analizându-și cu atenție propria experiență omul descoperă în el o *dublă realitate*: una materială și alta spirituală.

Factorul religios este aspectul fundamental al realității noastre spirituale. Natura lui (cap. V) este legată de *întrebările existențiale* fundamentale, precum: "Care este semnificația ultimă a existenței?", Natura eului nostru se exprimă prin acest gen de întrebări iar sensul religios "coincide cu acea angajare radicală a eului nostru în viață, ce se vedește în aceste întrebări".<sup>10</sup> La aceste *întrebări inextirpabile* omul așteaptă un *răspuns total*, experimentând în același timp propria-i disproporție față de acesta. Din conștientizarea acestei disproporții structurale se naște "marea *tristețe*", care este "nobilă" fiindcă, spre deosebire de *disperare*, lasă loc *așteptării*. "*Prin structura* sa omul așteaptă, prin structura sa este un cerșetor, prin structura sa viața

<sup>4</sup> idem p. 15

<sup>5</sup> idem p.19

<sup>6</sup> idem p. 32

<sup>7</sup> idem p.11

<sup>8</sup> idem p. 52

<sup>9</sup> idem p.58

<sup>10</sup> idem p.71

este promisiune."<sup>11</sup> În Concluzia la cap. V ni se spune: "Numai ipoteza existenței lui Dumnezeu [...] corespunde structurii originare a omului"<sup>12</sup>.

După ce sunt prezentate șase categorii de *atitudini iraționale* față de întrebarea ultima (cap. VI și VII), categorii care "au în comun o depreciere a întrebărilor, o golire de consistență și de densitate a întrebărilor pe care noi le-am recunoscut ca exprimând originalitatea specifică omului", Giussani atrage atenția (cap. VIII) că aceste atitudini au urmări culturale grave: ruptura cu trecutul, incomunicabilitatea și solitudinea, precum și pierderea libertății. Vorbind despre *libertate*, Luigi Giussani plecând de la experiență o definește ca "satisfacția totală, împlinirea desăvârșită a eului, a persoanei ca perfecțiune. Libertatea e capacitatea de a vedea *scopul*, capacitatea de a vedea totalitatea, capacitatea de a fi fericiți. [...] Astfel libertatea este experiența adevărului din noi înșine". Dar dacă Domnul este adevărul, "libertatea este capacitatea de Dumnezeu".<sup>13</sup>

Capitolul IX poate fi considerat ca o plăcă turnantă a cărții, deoarece preia câteva dintre principalele concepte cu care s-a operat până aici și, odată clarificate, sunt relansate pentru abordarea mai aprofundată și mai complexă a problemei sensului religios. Astfel, prin contrast cu atitudinea rațională, care înseamnă *deschidere* spre realitate sesizată în *toți factorii* care o compun, *ideea preconceptută*, prejudecata, poate împiedica adevărata cunoaștere atunci când se situează ca *criteriu* de judecată. Pe ideea preconceptută se poate dezvolta o construcție teoretico-practică, numită *ideologie*. "Un exemplu clasic al acestei dinamici sociale este reprezentat tocmai de prejudecata materialistă împotriva religiei.<sup>14</sup>[...] Numai într-o dimensiune religioasă este posibilă intuirea întregii dinamici structurale a conștiinței (sau a rațiunii). [...] Sensul religios apare ca o

primă și cea mai autentică aplicare a cuvântului rațiune."<sup>15</sup>

Odată stabilită natura sensului religios, ne este prezentat itinerariul său (cap. X), a cărui formulă către semnificația ultimă a realității este trăirea realului. "Singura condiție de a fi mereu și cu adevărat religioși este să trăim întotdeauna, în mod intens, realul",<sup>16</sup> deoarece în impactul cu acesta experimentăm *stupoarea* față de *existența* lucrurilor recunoscute ca *dat*, ca *dar*. Realitatea lucrurilor exercită asupra noastră o putere de *atracție*. "Religiozitatea e afirmarea și dezvoltarea atracției."<sup>17</sup> Percepând existența ca pe o prezență inexorabilă și propriul *eu* ca parte a acesteia, omul constată că această realitate cunoaște o *ordine*, percepe *deci* realitatea *cosmică*. Își dă seama, apoi, că această prezență atrăgătoare în ordinea și armonia ei "se mișcă după un *plan* care i-ar putea fi favorabil."<sup>18</sup> Descoperă astfel *providența*. În acest fel omul devine conștient de faptul că este *dependent*, intuiește acel *Mister* care stă la originea propriei existențe, și căruia i se adresează cu "tu". Doar în raport cu acest "tu" el se poate înțelege ca "eu". Descoperă apoi în interiorul eului vocea conștiinței, "*legea scrisă în inimile lor*"<sup>19</sup>, cum spune Sf. Pavel.

Pentru cel ce a ajuns în acest punct al cunoașterii este evident că toate aspectele realității funcționează ca semn (cap. XII) ce trimite dincolo de ele, la Misterul care le este origine. "Misterul nu este o limitare a rațiunii, ci este descoperirea cea mai mare la care poate ajunge rațiunea".<sup>20</sup> "Acest *Altul* nu se poate nega că este scopul dinamicii

<sup>11</sup> idem p. 84

<sup>12</sup> idem p.84

<sup>13</sup> idem p. 137

<sup>14</sup> idem p. 149

<sup>15</sup> idem p. 154

<sup>16</sup> idem p.169

<sup>17</sup> idem p.159

<sup>18</sup> idem p. 163

<sup>19</sup> cf. Rom 2,15

<sup>20</sup> op. cit. p. 181

umane."<sup>21</sup> În recunoașterea lui ca atare intervine factorul *libertate* (cap. XII).

"Libertatea se joacă în interpretarea sensului."<sup>22</sup> Dar aici intervine necesitatea *educației* către libertate (cap. XII) care este educație către *responsabilitate*: a răspunde la o chemare printr-o abordare plină de *atenție* a realității și de *acceptare* a ei. Atitudinea corectă este aceea a copilului care este în întregime curiozitate: așteptare și întrebare.

Luigi Giussani consideră că viața, omul e luptă cu cineva a cărui față nu o vezi. O astfel de poziție a rațiunii este "amețitoare"<sup>23</sup>(cap. XIV). De aceea rațiunea, în nerăbdarea sa, poate să cadă și în tentativa de a găsi semnificația ultimă a existenței sale, tinde să înlocuiască *totalitatea* inaccesibilă cu un *detaliu* la îndemână. Astfel se nasc *idolii*.

"E nevoie de un mare curaj, ca acela al lui Iacob: întreaga noapte, deci timpul vieții, trăită în tensiune cu această Prezență greu de urmărit, indescifrabilă, căreia nu-i cunoști chipul."<sup>24</sup> Intuiția dintotdeauna a omului a fost că această Prezență misterioasă i se va dezvălui într-o bună zi: ipoteza *revelației* (cap. XV). "Dumnezeu intră în istoria omului ca un factor intern al istoriei, [...] ca o prezență înăuntrul istoriei [...] cu care, în cazul creștinismului, se și identifică."<sup>25</sup>

Destinul sensului religios este total legat de ipoteza revelației.

Tot acest bogat și fascinant conținut de idei este susținut de exemple din viață și de un număr mare de citate din literatura italiană și universală, atât din domeniul teologic cât, mai ales, din beletristică.

Deoarece conținutul cărții a fost mai întâi obiect al unor lecții și abia apoi cules și transformat într-o carte, are un evident caracter oral. Limba folosită de Luigi Giussani este foarte sugestivă și pe drept cuvânt el este considerat "creator" de limbă fiindcă, fugind de "limba de lemn", de folosirea unor locuri comune, el este mereu atent să atribuie cuvintelor sensul lor adevărat explicând

adesea și sensul lor etimologic. Frazele sunt complexe, intercalate și, urmând gândirea tumultuoasă a autorului, nu sunt întotdeauna ușor de urmărit. Dar citite și recitate cu răbdare te răsplătesc cu înțelegerea adevărată a unor lucruri pe care credeai că le știi, dar abia acum le vezi în adevărata lor lumină. De aceea Luigi Giussani nu este autorul unor tratate de teologie (deși cărțile sale pot fi considerate și ca atare), ci este un maestru care te conduce pe un drum de parcurs: de la dezvăluirea naturii umane ca *întrebare* (*Sensul religios*), la descoperirea unui "fapt" din istorie – Dumnezeu făcut om – ca *răspunsul* adecvat (*La originea pretenției creștine*) și apoi la indicarea locului unde poți experimenta corespondența între întrebare și Cristos ca răspunsul adecvat (*Pentru ce Biserica*).

Bazându-se pe o formație teologică excepțională (cu studii inclusiv de teologie protestantă și ortodoxă), pe o cultură foarte largă și pe o experiență educativă în desfășurare Luigi Giussani formulează definiții deosebit de pertinente pentru toate cuvintele cheie ale parcursului: rațiune, om, inimă, religie, sentiment, libertate, cunoaștere, credință, idee preconcepută, ideologie, revelație ș.a.

Pentru toate aceste calități cele trei cărți au fost traduse în nenumărate limbi (în limba română a fost editată prima, care este obiect al acestei recenzii și a fost tradusă și este pregătită pentru tipar cea de a doua). Ele sunt obiect de studiu nu numai în toate comunitățile CL (inclusiv din țara noastră și chiar din orașul nostru), ci și în școli și universități din diverse părți ale lumii. Numai din revista *Tracce* nr. 1 pe 2001 (revista mișcării CL) aflăm câteva exemple edificatoare.<sup>26</sup> În 16 noiembrie 2000 Institutul de Pedagogie Generală din cadrul Universității Catolice din Lublin a organizat un simpozion cu tema "Educarea omului în lumina *Sensului*

<sup>21</sup> idem p.185

<sup>22</sup> idem p. 193

<sup>23</sup> idem p.206

<sup>24</sup> idem p.218

<sup>25</sup> idem p.220

<sup>26</sup> *Tracce – Litterae Communionis*, nr.1 – ianuarie 2001, pp. 24 - 29

*religios* de Luigi Giussani". Tot aici aflăm că la sfârșitul anului trecut, trei universități din Statele Unite au organizat la rândul lor simpozioane cu teme educative pe baza "spiritualității lui Luigi Giussani": Universitatea Nôtre Dame din New York, Marquette University din Milwaukee, Wisconsin și Universitatea Illinois, Chicago.

În cadrul Facultății de Teologie Greco-Catolică din Cluj, în 1998 au fost prezentate trei conferințe având ca obiect *Sensul religios* și ca tema "Experiența religioasă", de către prof. Ambrogio Pisoni de la Universitatea Sacro Cuore din Milano. Tot aici se propune un curs opțional intitulat "Sensul religios în arta secolului XX".

Ecoul pe care îl are această carte în mediile de învățământ dovedește valoarea sa teoretică și practică.

#### VICTORIA CÂMPAN

**CUM AM VRUT SĂ MĂ FAC SFÂNT**  
**Amintiri dintr-o copilărie teologică a**  
**părintelui Virgil Gheorghiu, Editura Deisis,**  
**Sibiu 1999.** Când cineva se gândește la mântuire, pune aproape imediat condiția clasică necesară: credința și faptele bune... Cine vrea să se mântuiască, face o faptă bună citind cartea părintelui Virgil prin ale cărei mai bine de 250 pagini se trece cu multă reconfortare sufletească. "De nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor" a zis Isus. Cartea ne cere să reintrăm în psihologia fantastic de insistentă a copilului care vrea răspunsuri potrivite nenumăratelor sale "De ce?", pentru a pătrunde cu acesta, pentru a descoperi sau redescoperi adevărurile de credință atât de simple și așa de ușor de explicat din cărțile rituale ale Bisericii.

Autorul ne delectează cu câteva probleme la care ne punem și noi adeseori – cu încăpățânarea copilului – întrebări și pe care le exprimăm cu o simplitate vrednică de cei ce trebuie să se hrănească doar cu lapte, nu cu hrană tare.

Totul pornește de la ideea că numele noastre (care ar trebui să fie creștine) ne asigură a asistență în cer din partea sfinților, ne ajută să devenim fericiți în veșnicie. Dar

dacă numele nostru (azi poate mai mult ca altădată denaturat de modernism) nu este printre cele ale sfinților și îngerilor din calendar, cine va garanta pentru noi că ne vom mântui, că vom deveni sfinți... O asemenea dramă trăiește copilul Virgil care nu are un sfânt al său în calendar,... indiferent dacă numele nostru este la origine român sau nu.

Ca-n orice tratat elementar despre sacramente, autorul tratează despre *sacramentele inițierii* prin care ne naștem din nou din apa botezului și asistența Spiritului lui Dumnezeu, căpătând o nouă identitate – prin numele și corespondența lui la un sfânt – așa se stabilește de fapt și ziua noii făpturi, nu la data nașterii ci la data botezării lui. Ba mai mult, ei dobândesc și o altă patrie diferită de cea în care s-au născut, patria cerească....

Vorbind apoi despre Marele Mir, se subliniază marea înnoire prin care fiecare persoană miruită devine un împărat ceea ce se întâmplă în vechime numai regilor și proorocilor, care deveneau unși. Prin Mir fiecare devine *uns* al lui Dumnezeu. La orientali – primirea tainei Sfântului Mir se face în cadrul aceleiași ceremonii cu Sfântul Botez. Acesta ne pune înafara atingerii dușmanilor noștri. Apoi se asociază la protejarea noastră *îngerul păzitor*. Prefigurarea fericirii noastre în împărăția îngerilor și a sfinților, este apoi repetată de serviciile liturgice în Biserică, duminică de duminică, sărbătoare de sărbătoare... Ce dramă se petrece în mintea unui copil care pricepând această promisiune de fericire se află în fața unei imposibilități: numele său să nu corespundă nici unui sfânt și să nu poată avea un protector în cer...

Trecând printr-o prezentare interesantă a călătoriei noastre prin lume ca o ipostază a întrupării, la care s-a supus însuși Cristos, ni se oferă șansa regăsirii cu Acesta în cer, printr-o trecere de la *anabasis* la *katabasis*.

În rândul prezentărilor apare acum *Preoția* care să-l facă pe om capabil să celebreze Sfintele Taine, mai cu seamă Euharistia dătătoare de viață. Cât este de

mare importanța preotului și cât de importantă cinstea pe care i-o datorăm, o ilustrează autorul cu un citat de la Sfântul Cosma Etolianul: "Dacă întâlnești un preot și un împărat, cinstește mai degrabă preotul. Dacă întâlnești un preot și un înger, cinstește mai mult preotul..." (p. 51). Toți oamenii din lume nu sunt în măsură să sfințească Darurile, ceea ce stă în putința unui singur preot, *chiar și păcătos*, prin harul Sfântului Spirit.

Preoția este deci lăsată să zidească sufletele credincioșilor, lucru care nu place diavolului, de aceea el încearcă să-i îndepărteze pe aceștia de misiunea lor esențială, să privească spre cer, determinându-i să privească spre pământ, "să fabrice cărămizi" (p. 60).

Aspirația spre ceva nemaiîntâlnit, spre *a fi sfânt* este legată de elanul și inocența copilului. Și nu pare greu de realizat: se cere doar *să-ți iubești dușmanii*. Dar ca să-i poți (dacă poți) iubi trebuie mai întâi să-i cunoști. Spre iubirea lor se trece de la filantropie, la filadelfie apoi la agapé care încununează orice formă a iubirii prin iubirea creștină; ea înglobează și pe dușmani. Întreaga experiență a creștinismului în acest sens o putem afla citind, aprofundând Viețile Sfinților.

Abandonând lucrurile cerului, părintele Virgil coboară sau se întoarce cu gândul la meleagurile natale, spre a evoca multele dureri ale sărăciei locurilor de unde a plecat, apoi vitejiile neamului său, ale cărui oase au înălbit Valea Albă în vremea lui Ștefan cel Mare. Explică într-un stil de basm contactul neamului românesc cu străinii ce l-au împresurat peste timp.

Pentru cei ce vor și pot să descopere, părintele Virgil intră în exprimarea unor "dogme" mai noi insuficient relevate de învățătura ortodoxă: "Desigur, știm cu toții că Maica lui Dumnezeu a urcat la cer cu trupul ei pământesc. Ca și Cristos." (p. 109). Cu toate acestea, Împărăteasa Cerului făcea câte o călătorie pe meleagurile natale. Copilul de odinioară – devenit între timp om matur și îndepărtat de locurile copilăriei sale -, își amintește cum a fost vornicel-călăreț la o asemenea procesiune și, după un sfert de veac de exil (1966) are posibilitatea să afe noutăți de acasă, din Moldova. Desigur prima

curiozitate era dacă Împărăteasa cerului de la Neamț mai coboară prin satele moldovenești. Interlocutorul său, mitropolitul Moldovei Iustin Moisescu îi relatează că "s-a terminat cu aceasta de mult" (p. 121). Leșirile cu icoana înafara zidurilor mănăstirilor s-au interzis; constată deci autorul că până și Maica Domnului fusese arestată (cf. p. 121), adică devenise prizonieră într-un dulap al mănăstirii Neamț.

Reintrând în problematica preoției, autorul explică stările preoțești: căsătorii și celibatari sau călugări așa cum o dau regulile monastice, apoi concludă "Este o singură preoție,... nici un om, călugăr sau necălugăr, nu e vrednic de preoție" (p.125) așa cum spune rugăciunea Heruvicului. Ba, mai mult Sinodul din Gangra, în anul 340, la care au participat episcopi occidentali și răsăriteni, fiindcă în 340 ortodocșii și catolicii nu erau separați,... a aruncat asupra celui care spune că Împărăteșania primită din mâinile unui preot necăsătorit e mai bună decât... din mâinile unui preot căsătorit" (cf.p.126). Apoi argumentează *starea căsătoriei* a lui Petru, amintește de fiicele apostolului Filip, etc.

Insistă apoi pe măreția Maicii Domnului și se întreabă de ce oare Cristos nu a ales Apostoli și femei?... câtă vreme Maica lui Dumnezeu este într-o atât de mare cinstire cerească. Explicația dată trebuie să îndemne și pe femeile timpurilor noastre, din curentele feministe; ea sună așa "Maria a fost Maica lui Cristos. Și este mult mai mult, un lucru mult mai divin mai sublim, a-L purta pe Dumnezeu în pântece, decât a fi Apostol al Său. Și astăzi, ca întotdeauna, chiar dacă nu pot fi preoți, femeile poartă în trupul lor pe cei ce urmează a fi preoți... E o participare mult mai mare, mai sublimă, e în fapt suprema participare la preoție" (p. 130).

Cartea ne plimbă apoi printr-o altă suită de momente ale descoperirii pe care o face copilul Virgil în căutarea marilor răspunsuri, urmărit de obsedanta căutare a unui dușman autentic pe care să-l poată iubi spre a se face vrednic de

sfințenie. Întâmplări ciudate îl pun față în față cu un atentator la viața tatălui său – preot și el - și are de trecut peste a altă dezamăgire: nici acela nu este decât fratele său și iubirea față de acesta ține de îndatorirea comună a creștinului.

Facem apoi rând pe rând cunoștință cu bunicul său, preot de mare putere spirituală, cu semnificația rugăciunii care este o continuă pregătire și așteptare a Parusiei și învierii de obște; ni se prezintă *biblioteca standard* a preotului trăitor și ni se precizează "... poți ignora cu desăvârșire credința studiind mii de tratate de teologie. Pentru a fi teolog – cunoscător a lui Dumnezeu – trebuie să-l mănânci pe Dumnezeu. Trebuie să-L bei pe Dumnezeu. Trebuie să-L chemi pe Dumnezeu să trăiască în tine. Iar tu trebuie să locuiești în Dumnezeu.... A fi teolog înseamnă a avea cunoașterea lui Dumnezeu făcându-te una cu El. De aceea Taina tainelor este Euharistia" (p. 223).

Înțelegând că preotul este menit să sfințească pe oameni, pentru a-i îndumnezei, a-i face fii lui Dumnezeu, încheiem și noi călătoria prin tratatul practic despre sacrameinte.

În final, dorința de a deveni sfânt i se împlinește autorului și poate este accesibilă fiecăruia din noi – iubind dușmanii – care "sunt nenumărați... adevărați,... cumpliți" (p.248). Ei ne pot face servicii, precum autorului: "Datorită lor,... sunt tot timpul în stare de veghe;... sunt obligat să-mi reduc cât e cu putință greșelile, păcatele, erorile. În viața mea tot ceea ce am înfăptuit bun pe acest pământ a fost datorită dușmanilor mei.... Logic, nu pot să-mi urăsc dușmanii. Desigur lupt împotriva lor.... Pentru a sfinți numele de creștin, trebuie să-i iubești.... În materie de iubire nu ești însă, niciodată sigur" (cf. p. 249 – 250).

Dumnezeu știe, doar El dacă reușim să-i iubim cu adevărat pe dușmani, pentru a ne sfinți viața.

O lectură plăcută și reconfortabilă spiritelor ce mai cred, se mai întreabă, se străduiesc să se sfințească și prin efortul propriu nu numai prin harul lui Dumnezeu. Merită încercarea!

**IOAN MITROFAN**