

# STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

## THEOLOGIA GRAECO – CATHOLICA VARADIENSIS

1

---

**Editorial Office:** Cluj – Napoca • Republicii no. 24, Phone: 0264-405352

---

### SUMAR • SOMMAIRE • CONTENTS • INHALT

#### STUDIA THEOLOGICA

ALEXANDRU BUZALIC, Unitatea și unicitatea Bisericii • <i>L'Unité et l'unicité de l'église</i> .....	3
CRISTIAN BARTA, Caracteristicile revelației dumnezeiești în Evanghelia după Ioan • <i>Le caratteristiche della divina rivelazione nel Vangelo secondo Giovanni</i> .....	13
VIRGIL CREȚU, Teologia morale – scienza teologica. Verso una comprensione della teologia morale in quanto scienza genuinamente teologica • <i>Teologia morală – știință teologică. Spre o înțelegere a teologiei morale ca știință cu adevărat teologică</i> .....	23
ALEXANDRU BUZALIC, Structurile eclesiastice ca parte a Bisericii catolice • <i>Les structures ecclesiastique parte constitutives à L'église catholique</i> .....	39
BOGDAN VASILE BUDA, Alcune considerazioni generali sulla preghiera in Santa Teresa di Gesù • <i>Câteva considerații generale asupra rugăciunii la Sfânta Tereza de Avila</i> .....	57
CRISTIAN BARTA, ZAHARIE PINTEA, De la taina împărtășirii la comuniunea Bisericii • <i>Dal mistero della comunione eucaristica alla comunione della Chiesa</i> ....	69
ANTON RUS, Cărțile bisericești liturgice tipărite în Tipografia de la Blaj (1747-1948) • <i>Libri liturgici stampati nella tipografia di Blaj (1747-1948)</i> .....	79
WILLIAM BLEIZIFER, Chestiunea muncitorească în documentele magisteriale ale Bisericii • <i>La questione operaia nei documenti magisteriali della Chiesa</i> .....	93
CLAUDIU AUREL SFERLE, Necesitatea noii evanghelizări – situația particulară a Franței • <i>La nécessité de la Nouvelle Évangélisation – situation particulière du France</i> .....	109

- CRISTIAN BARTA, Revelarea trinității lui Dumnezeu în Evanghelia după Ioan  
 • *La rivelazione della trinità di Dio nel Vangelo secondo Giovanni* ..... 125

#### STUDIA PHILOSOPHICA

- ALEXANDRU BUZALIC, Etica în concepția lui Karol Wojtyła • *L'éthique dans la conception de Karol Wojtyła* ..... 135  
 ANTON ADĂMUȚ, Onirologie și autobiografie onirică • *L'onirologie et autobiographie onirique* ..... 149  
 IONUȚ M. POPESCU, Tipuri de individualism și niveluri ale secularizării • *Types of Individualism and Levels of Secularization* ..... 159  
 GIZELA HORVATH, Zece tigri mititei • *Then little Tiggers* ..... 165

#### STUDIA HISTORICA

- ISTVÁN GYÖRGY TÓTH, Ultimul misionar din Pașalâcul de Timișoara: franciscanul observant Ludovic din Ragusa • *The last missionary of Turkish Timisoara, the Observant Franciscan Lodovico da Ragusa* ..... 173  
 BLAGA MIHOC, O scrisoare inedită a istoricului blăjean Augustin Bunea • *An Unpublished Letter Of The Historian Augustin Bunea From Blaj*..... 195  
 BLAGA MIHOC, Două obiective social – economice întemeiate de Episcopia greco- catolică de Oradea: Fabrica de spirit din Beiuș și Stațiunea balneară Fântâna Popii din Finiș • *Two social-economical objectives founded by the Greek-Catholic Bishopric of Oradea: the spirits factory in Beiuș (Bihar County) and „The Pope’s Fountain” spa in Finis*..... 201

#### STUDIA PAEDAGOGICA

- MIHAELA S. GOȚIA, Inculturarea mesajului evanghelic. Tehnici psiho – pedagogice  
 • *L’inculturation du message évanghelic. Des techniques psiho-pedagogiques*.....209

#### RECENZII - BOOK REVIEWS

- Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI – XVII*, Cluj – Napoca, 2004, 408 p. (Silviu Iulian Sana) ..... 215  
 Demeter A. Attila, *Revoluția cărturarilor (Írástudók forradalma)*, Miercurea Ciuc, 2004, 167 p. (Gizela Horvath) ..... 216  
 Lidia Gross, *Confreerile medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI)*, Cluj – Napoca, 2004 (Silviu Iulian Sana) ..... 218

## **STUDIA THEOLOGICA**

### **UNITATEA ȘI UNICITATEA BISERICII**

**ALEXANDRU BUZALIC**

**RÉSUMÉ. L'unité et l'unicité de l'Église.** Par unité de l'Église, la théologie entend à la fois son unicité et son unité. Les facteurs extérieurs de cette unité, constitués par l'unité de foi, de sacrements, de culte et de gouvernement, résultent du principe intérieur de l'unité, qui est l'action instituante du Christ et de son Esprit. Comme tels, ces facteurs sont aussi l'expression historique visible du dessein universel de salut, qui doit se manifester dans et par l'Église. L'unité de l'Église ne doit pas être repoussée à la fin des temps, car c'est au cours du temps qu'il incombe à l'Église, selon sa propre nature, d'être en son unité, signe de la grâce de Dieu.

Biserica este caracterizată prin intermediul atributelor simbolului de credință niceo-constantinopolitan, formulate în anul 381 și recunoscută ca atare de întregul creștinism: una, sfântă, catolică și apostolică. De aici și proprietățile fundamentale ale Bisericii, aprofundate de teologi de-a lungul timpurilor din perspective diferite, însumând o viziune de ansamblu ce ne ajută să exprimăm astăzi, în limbaj categorial, ceea ce reprezintă misterul Bisericii lui Hristos. Unitatea, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea reprezintă și acele trăsături care fac o comunitate „să fie” – din perspectivă ontologică – cu adevărat membră a Bisericii, altfel spus constituie criteriile eclesialității.

Biserica este un „sacrament al mântuirii,” ca semn vizibil al mântuirii și a prezenței Împărăției lui Dumnezeu în istorie. Acest aspect, materialo-spiritual, ne obligă să abordăm atributele istorice sub aspect spiritual și teologic, pentru a ajunge apoi la planul imanent, perceptibil în istorie, concretizat sub formele de funcționare și organizare vizibile ale Bisericii ca instituție, pe care le întâlnim de-a lungul timpurilor.

Unitatea Bisericii se exprimă într-o manieră duală, în conformitate cu structura spirituală și materială caracteristică ei. Mai întâi unitatea este rezultatul acțiunii Spiritului Sfânt, cel care face la nivel ontologic unitatea „să fie,” apoi sunt semnele exterioare ale acestei unități, materializate prin comuniune, organizare și alte aspecte sociale. Unitatea Bisericii se realizează în plan ontologic prin Spiritul Sfânt, care transformă diversitatea în unitate, după modelul Preasfintei Treimi, izvorul vieții spirituale. Dintre toate punctele de plecare posibile, Conciliul Ecumenic Vatican II propune o nouă viziune care stă la baza înțelegerii unității Bisericii. Fundamentul unității Bisericii este iubirea.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Siegfried WIEDENHOFER, Ekklesiologie, în "Handbuch der Dogmatik", Düsseldorf, 1992, p.113

Lubirea ca fundament al unității Bisericii se revelează sub un dublu aspect, ontologic și istoric. Din punct de vedere ontologic, unitatea Bisericii este unitatea Preasfintei Treimi, modelul unității în diversitate: un Dumnezeu, o singură natură divină, care subzistă și se manifestă prin trei Persoane, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Lubirea este o relație, accidentă definită în metafizica clasică ca o accidentă a entităților substanțiale care se exprimă în raport cu o altă ființare. Din punct de vedere ontologic, iubirea se actualizează numai ca potență a ființării specifice persoanei, unicul tip de ființare capabil de acte spirituale comune vieții intelective și volitive.

Sub aspect antropologic, iubirea este o relație interpersonală care începe prin cunoașterea „celuilalt.” Cu trecerea timpului, bariera care delimitează cele două „ego-uri” cognitive devine „permeabilă”, dăruirea unuia primind răspunsul celuilalt, într-o dăruire reciprocă continuă și din ce în ce mai profundă, tinzând spre totalitate. Apare astfel o nouă realitate, compusă, două existențe de sine stătătoare care devin prin iubire „o unitate în doi”; din punct de vedere fenomenologic această iubire transformantă se manifestă prin unitatea ce se exprimă în fața „celorlalți” prin „noi”. Lubirea ca relație perfectă și totală se concretizează prin iubirea conjugală, însă cei doi transformați de iubire într-un „noi” sunt deschiși carității, altfel în locul unei unități în doi avem un „egoism de cuplu.” Există mai multe grade de dăruire într-o relație de iubire, în funcție de profunzimea și gradul de intimitate a dăruirii: cea mai profundă este iubirea conjugală, transformantă, urmată de iubirea ca prietenie, până la iubirea caritate sau agape, o stare permanentă de dăruire după modelul iubirii divine. Iubirea conjugală dintre soț și soție îi transformă într-un „singur trup și suflet”, elementul trupesc, material, devenind un mijloc în plus de dăruire și de manifestare a relației de iubire, esența și motorul vieții de cuplu. Iubirea ca prietenie este relația de iubire actualizată la nivel spiritual, care reunește persoane ca entități separate sau cupluri ce au „ceva” în comun; acest „ceva” trebuie să fie capabil de a-i reuni în mod liber, transformându-i într-o comunitate ce sa manifestă în anumite împrejurări unitar. Iubirea pur spirituală, caritatea, depășește orice umbră de egoism personal sau un interes de grup, reprezentând acea deschidere spre „celălalt” motivată de unicul motiv că are o demnitate de persoană, fiind chip și asemănare a lui Dumnezeu, cu o existență unică și irepetabilă, limitată în istorie, care îl face pe fiecare în parte să fie „ceea ce este.”

Lubirea ca fundament ontologic al unității Preasfintei Treimi atinge profunzimile dăruirii totale, absolute, perihoretice, de nepătruns pentru existența omenească limitată. Dumnezeu este iubire (1 Ioan 4, 8). Iubirea divină se manifestă atât în dinamismul interior al celor trei Persoane, cât și prin dăruire de sine exterioară, revărsarea dăruitoare de viață a actului creației și a menținerii acesteia în subzistență. Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt împărtășesc aceeași natură, iubirea generată de o dăruire reciprocă totală, egală și echidistantă. Dumnezeu este astfel „Unul” în ființă, având o singură natură (substanță), absolută, simplă/necompusă, rezultatul dinamismului relației de iubire perfectă, o realitate perihoretică în care subzistă ca realități Personale, de sine stătătoare, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Este o diversitate unită prin iubire într-o unică realitate absolută ce se manifestă din veșnicie.

Revărsarea iubirii divine în exterior se realizează de la Tatăl prin Fiul în Spiritul Sfânt, prin dăruirea actului de „a fi” întregii creații. Actul creației ne trimite de la aspectul teologic la cel economic al Treimii. Aici regăsim și Biserica, în planul

## UNITATEA ȘI UNICITATEA BISERICII

lui Dumnezeu de readucere a omenirii la demnitatea creaturală inițială, care se concretizează prin istoria mântuirii. Omul este creat de Dumnezeu „după Chipul și asemănarea Sa”, dăruindu-i capacitatea cunoașterii intelective și libertatea voinței care îl face capabil de iubire. În virtutea libertății depline, omul se îndepărtează de Dumnezeu prin păcatul strămoșesc, pierzând starea sfințeniei originare, care atinge echilibrul creatural, distrugându-l. Omenirea se manifestă unitar până la momentul revelat prin evenimentele Turnului Babel (Facere 11, 1 – 9), ceea ce arată că umanitatea se manifestă printr-o diversitate, aflată însă în planul lui Dumnezeu: „Această ordine în același timp cosmică, socială și religioasă a pluralității neamurilor, așezată de Providența divină sub paza îngerilor, este destinată să limiteze orgoliul unei omeniri decăzute, care, solidară în nelegiuire, ar vrea să-și construiască prin ea însăși unitatea în felul turnului Babel. Dar, din cauza păcatului, politeismul și idolatria poporului și a conducătorului amenință neîncetat cu o pervertire păgână această economie provizorie.”<sup>2</sup>

Dumnezeu îl alege apoi dintre toate neamurile pe Avraam și prin el un „Popor al Său”, prin care își realizează planul de mântuire: prin cuvinte, fapte și evenimente aflate în interdependență unele față de altele, treptat, după pedagogia divină, pregătind plinirea Revelației prin Întruparea Fiului, a lui Isus Hristos. Dăruirea de sine a lui Dumnezeu face ca patima, moartea și Învierea Lui Isus Hristos să reprezinte cele mai prețioase clipe în care iubirea divină se revărsă asupra omenirii, după care Fiul lui Dumnezeu, de acum Dumnezeu adevărat și om adevărat, se înalță la Cer, șade de-a dreapta Tatălui, mijlocind revărsarea Spiritului Sfânt asupra Bisericii începând cu momentul Rusalilor, prin intermediul Sacramentelor pe care i le încredințează. Ne aflăm acum în Epoca Bisericii, când Dumnezeu lucrează în lumea istorică prin intermediul Bisericii, instrumentul mântuirii tuturor oamenilor, până în momentul celei de-a doua veniri a lui Hristos în glorie, la dreapta judecată. Biserica este o parte integrantă a planului lui Dumnezeu.

În concluzie, Biserica este imaginea iubirii trinitare care face ca pluralitatea neamurilor „să fie” – în sens ontologic – o realitate „una” în unitatea iubirii Spiritului Sfânt, iubirea fiind liantul tuturor oamenilor care se manifestă „împreună” în și prin Hristos, capul Bisericii. Uniți prin iubire în Spiritul lui Hristos, membrii Bisericii împărtășesc aceeași credință, aceeași speranță a mântuirii, manifestându-se prin rugăciune și celebrări comunitare, prin acțiuni caritative și în spiritul îndeplinirii menirii Bisericii în istoria mântuirii. Unitatea omenirii distrusă de păcat se reface prin Biserică, efectul revărsării iubirii divine în economia mântuirii, în virtutea căreia comuniunea oamenilor mântuiți se îndreaptă spre plinătatea eshatologică revelată.

„În toate neamurile pământului există un singur Popor al lui Dumnezeu, pentru că el își ia cetățenii din toate neamurile, cetățeni ai unei împărății care nu este pământească, ci de natură cerească. [...] între membrii săi există o diversitate, fie în ceea ce privește funcțiunile – unii slujind prin preoție spre binele fraților lor – fie în ce privește condiția și orânduirea vieții – mulți tinzând spre sfințenie pe o cale mai strâmtă, în starea călugărească, și stimulând, prin exemplu, pe frații lor. În virtutea aceleiași catolicități există în mod legitim în comuniunea eclesială Biserici particulare, înzestrate cu tradiții proprii, rămânând neatins primatul catedrei lui

---

<sup>2</sup> CBC nr. 57

Petru care se află în fruntea adunării universale a carității, ocrotește formele de diversitate legitime și veghează, în același timp, ca ceea ce este particular să nu aducă nici un prejudiciu unității, ci mai degrabă să o slujească. [...] La această unitate catolică a Poporului lui Dumnezeu, unitate care prefigurează și promovează pacea universală, sunt chemați, așadar, toți oamenii; cu ea se află în relație, în diferite feluri, și pentru ea sunt meniți atât credincioșii catolici cât și ceilalți care cred în Hristos, precum și absolut toți oamenii, chemați la mântuire prin harul lui Dumnezeu.”<sup>3</sup>

Constituția dogmatică despre Biserica a Conciliului Vatican II stabilește gradele de comuniune, precum și criteriile care stau la baza acestei comuniuni.<sup>4</sup> Astfel „fac parte pe deplin din comunitatea Bisericii aceea care, având Spiritul lui Hristos, acceptă întreaga ei structură și toate mijloacele de mântuire instituite în ea și sunt uniți, în organismul ei vizibil – prin legătura mărturisirii de credință, a sacramentelor, a conducerii și comuniunii bisericești – cu Hristos, care o conduce prin suveranul Pontif și prin episcopi.” Urmează creștinii necatolici și necreștinii, care se raportează în diferite moduri față de Poporul lui Dumnezeu, având aceeași chemare universală spre mântuire. Biserica lui Hristos este unică în istoria mântuirii, fiind în același timp unită prin credință, sacramente, rugăciune și fapte.

#### **Unitatea confesională**

Fundamentul ontologic și spiritual al unității Bisericii este nevăzut, se revelează însă prin semne materiale, vizibile, realități sacramentale care simbolizează și arată acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu. Începând cu Epoca Modernă se observă un proces de dezintegrare a unității Bisericii, viața religioasă trecând pe plan secundar față de preocupările statelor unde aceasta se desfășoară. Inițial, întâlnim într-un anumit ambient socio-cultural o singură formă de manifestare a credinței. După Reformă, în cadrul aceluiași ambient socio-cultural încep să coexiste mai multe forme de exprimare a apartenenței la Biserica lui Hristos, statul ca formă supremă de organizare socială definind Bisericile și comunitățile eclesiale drept *confesiuni*. Schisma bisericească din anul 1054 dintre Patriarhia Romei și a Constantinopolului intervine mai întâi ca o măsură canonică de excomunicare reciprocă (invalidă de drept datorită morții Papei în numele căruia se semnază actul respectiv), polemica teologică putând fi redusă la discuții între orientări diferite specifice școlilor teologice latine și grecești. Primatul papal, recunoscut sub forma specifică primelor Concilii Ecumenice de întreaga Biserică creștină este respins apoi de Constantinopol într-o perioadă când instituția Bisericii și politica marilor puteri medievale se întrepătrund până la slujirea intereselor lumești, însă alteritatea Bisericilor se radicalizează ulterior, când pe fondul schimburilor culturale din Epoca Modernă fiecare Biserică este obligată să se definească ca și confesiune: Biserica de rit latin, fidelă credinței ortodoxe, având în frunte pe Patriarhul Romei – urmaș pe catedra Sfântului Petru și semn vizibil al unității – se definește prin „romano-catolicism”, catolicitatea fiind trăsătura specifică, Bisericile de rit constantinopolitan și celelate Biserici Răsăritene se autodefinesc prin ortodoxia doctrinală față de care rămân fidele, în timp ce Bisericile care s-au desprins de Roma în urma protestelor lui Luther, Zwingi sau Calvin, reformând și conținuturile credinței și a practicii sacramentale, se definesc ca protestante sau reformate.

<sup>3</sup> Conciliul Ecumenic Vatican II (în continuare Vat. II), „Constituția dogmatică despre Biserica” – *Lumen Gentium*, n. 13

<sup>4</sup> *Ibidem* n. 14 – 16.

## UNITATEA ȘI UNICITATEA BISERICII

În Biserică unitatea confesională se concretizează prin întreita unitate în credință, în viața sacramentală și de rugăciune, precum și în comuniunea frățească a Poporului lui Dumnezeu.<sup>5</sup> Unitatea sub aceste aspecte este strâns legată de Colegiul Episcopilor în frunte cu Patriarhul Romei, în mod direct mai ales de ministerul episcopal, chemat să predice Evanghelia, să administreze sacramentele și să cârmuiască credincioșii.

„[...] pentru a-și statornici pretutindeni Biserica sa sfântă, până la sfârșitul veacurilor, Hristos a încredințat Colegiului celor Doisprezece îndatorirea de a învăța, de a conduce și de a sfinți. Dintre ei l-a ales pe Petru, pe care a hotărât să clădească, după mărturisirea de credință a acestuia, Biserica Sa; i-a făgăduit cheile Împărăției cerurilor și, după ce el și-a afirmat iubirea, i-a încredințat toate oile spre a le întări în credință și a le paște în perfectă unitate, Isus Hristos rămânând în veci piatra din capul unghiului și Păstorul sufletelor noastre. Prin predicarea fidelă a Evangheliei, prin administrarea sacramentelor și prin cârmuirea exercitată cu iubire de către Apostoli și urmașii lor, episcopii, în frunte cu urmașul Sfântului Petru, sub acțiunea Spiritului sfânt, Isus Hristos vrea ca Poporul Său să crească și îi desăvârșește comuniunea în unitate: în mărturisirea aceleiași credințe, în celebrarea comună a cultului divin și în armonia frățească a Familiei lui Dumnezeu.”<sup>6</sup>

Semnul întreit al unității Bisericii manifestat prin credință, sacramente și conducerea „în iubire” a turmei păstorite, exprimă de fapt unitatea internă, constitutivă a Bisericii care este însuflețită de Spiritul lui Hristos, de iubire. De aceea din comuniunea deplină fac parte cei care acceptă structura și mijloacele de mântuire încredințate Bisericii, pentru ca aceasta să-și îndeplinească misiunea istorică de mântuire a tuturor oamenilor.<sup>7</sup>

În același timp, unitatea confesională este rezultatul unui proces istoric în care credința, viața liturgică și comuniunea frățească capătă forme concrete, se instituționalizează, corespunzând cerințelor evoluției socio-culturale specifice omenirii, precum și cutumelor specifice unui anume spațiu geo-cultural în care Biserica se inculturează. Unitatea Bisericii catolice este un proces care se desfășoară în istorie, în spațiu și timp, fiind în mâinile Providenței divine, până când „toți vor fi una” (Ioan 17, 21), o turmă și un singur Păstor – Isus Hristos. Fiind un proces istoric, întreitele semne ale unității au o evoluție în timp, de la începuturile Bisericii până la a doua venire a lui Hristos. Unitatea credinței a necesitat un proces de evoluție teologică, principalele adevăruri de credință fiind definite în limbajul cultural al timpului respectiv prin consens, delimitându-se dreapta credință față de erezie. Mărturisirea de credință unitară este o condiție *sine qua non* a apartenenței la unitatea în diversitate a Bisericii Catolice și a unității confesionale, unitatea în rugăciune îmbracă forme de manifestare diferite, rezultatul evoluției legitime fiecărei Biserici locale în parte. Toate formele specifice liturgicii Bisericii Catolice se desprind din marea Tradiție apostolică și Liturgia Bisericii primare. În funcție de specificitatea locului unde Cuvântul lui Dumnezeu a fost acceptat și trăit, apar tradițiile liturgice aparținând marilor centre recunoscute încă din Antichitate ca Patriarhii, dând naștere riturilor.

„Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici *sui iuris*. Riturile [...] sunt acelea care își

<sup>5</sup> Siegfried WIEDENHOFER, *op. cit.*, p. 114 – 115 și *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* (CCEO), can. 8

<sup>6</sup> Vat. II, „Decret despre ecumenism” – *Unitatis Redintegratio*, nr. 2

<sup>7</sup> Vat. II, LG, nr. 14

au originea în tradițiile Alexandrină, Antiohiană, Caldeeană și Constantinopolitană.<sup>8</sup> [la care se adaugă ritul latin sau tradiția Romană – nota autorului]

Aceste rituri formează în Biserica Catolică pluralismul legitim tuturor formelor de exprimare a legăturii dintre om și Dumnezeu. Comuniunea de iubire în Spiritul Sfânt relevă Spiritul revărsat de Hristos asupra Bisericii și face ca toți membrii unui cult să se manifeste unitar în pluralismul intern al slujirilor, misiunilor, charismelor, etc, ca mădulare a unui singur trup (1 Corinteni 12, 12 – 31). Unitatea confesională se exprimă cel mai pregnant la nivelul Bisericilor locale, prin unitatea din jurul Episcopului ca Păstor, ajutat în misiunea sa de preoți, diaconi și laici care se subordonează unei slujiri comune. În Biserica Catolică toți Episcopii sunt în comuniune, existând structuri confesionale superioare care aparțin unor Biserici *sui iuris* (Arhiepiscopii, Mitropolii, Patriarhii), la rândul lor în coeziune cu urmașul Sfântului Petru, semn vizibil al unității întreprinse în pluralismul formelor de manifestare, capul Bisericii Catolice fiind Isus Hristos.

În sinteză, unitatea confesională se manifestă în mărturisirea de credință, în comuniunea vieții de rugăciune și a Sacramentelor (mijloace de mântuire prin care Hristos lucrează în Spiritul Sfânt în Biserică), precum și în coeziunea frățească a membrilor Poporului lui Dumnezeu.<sup>9</sup> Unitatea confesională este o formă concretă a unității bisericești, a cărei granițe sunt marcate explicit prin semne concrete, fiind un proces istoric complex în planul istoriei mântuirii, în mâinile Providenței divine.

#### **Unitatea interconfesională**

Unitatea Bisericii este un proces istoric continuu, fiind un fenomen complex, multifactorial, condiționat de mărturisirea de credință, de liturgia și comuniunea Bisericilor locale, care se manifestă prin grade diferite de eclesialitate: Biserica familială, Biserica parohială, Biserica episcopală, Biserici reunite sub aceeași Conferință Episcopală și Biserici unite în Hristos care formează unitatea Bisericii Catolice.

Chiar dacă este esența unității, iubirea nu este de ajuns pentru a defini procesul istoric prin care Biserica se exteriorizează ca realitate divino-umană.<sup>10</sup> Istoria Bisericii este marcată de schisme, sciziuni între diferite grupări partizane unor argumente susținute, reveniri la unitatea distrusă și încercări de refacere a unității bisericești, precum și mișcări de îndepărtare față de structurile tradiționale, apostolice.

Singura cale de refacere a unității Bisericii rămâne dialogul ecumenic. Pentru că există grade diferite de îndepărtare față de Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică, și modul de apropiere prin dialog ecumenic este diferit, ținându-se seama mai întâi de toate de elemente eclesiale comune sau absente. Această diferențiere după criterii teologice se lovește de perceperea pluralismului religios într-un anumit context geo-cultural. Există un pluralism confesional care coexistă într-un teritoriu în care trăiesc etnii diferite sau un pluralism confesional ce se manifestă în sânul aceleiași etnii. Probleme apar atunci când pluralismul etnic și

---

<sup>8</sup> CCEO can. 28 § 1, § 2

<sup>9</sup> Siegfried WIEDENHOFER, *op. cit.*, p. 115

<sup>10</sup> Vat. II, LG, nr. 8



## UNITATEA ȘI UNICITATEA BISERICII

confesional este folosit în mod ideologic, în slujba unor interese politice sau în cazul schimbărilor de echilibru geo-strategic. La nivelul omeniirii nu există „falii între civilizații,” ziduri care separă o comunitate față de cealaltă, ci există frontiere stabilite convențional, de o parte sau alta coexistând etnii, culturi, religii (sau orice alt criteriu al alterității locuitorilor celor două părți). Echilibrul și conviețuirea pașnică este la rândul său un proces istoric care se cristalizează pe parcursul secolelor și a generații întregi care coexistă și „învață” să trăiască „împreună.” Orice schimbare artificială, exterioară acestui proces, provoacă dezechilibre și tensiuni, datorită schimbării statutului unora în favoarea celorlalți, a raportului dintre majoritari și minoritari, etc, apărând situații inexistente până atunci. Cel mai relevant exemplu în acest sens îl constituie fosta Iugoslavie. Generalizând, nu există tensiuni între catolici și protestanți, între catolici și ortodocși sau între creștini, mozaici sau musulmani, ci probleme ale diferitelor grupări de interese care se folosesc de apartenența confesională sau la o religie pentru exprimarea alterității față de „celălalt.”

Revenind la situația concretă a creștinismului, controversile pot fi stinse numai pe calea dialogului ecumenic. Dialogul este și fundamentul pe care se clădește relația de iubire, pornindu-se de la ceea ce există în comun. Dialogul ecumenic implică grade de profunzimi diferite, în funcție de elementele care sunt în comun în Biserica Catolică și Bisericile despărțite respective. În dialogul ecumenic, cel mai aproape de unitatea în universalitate se află Bisericile care au devenit confesiuni diferite, însă au păstrat aceleași structuri eclesiastice, mărturisesc aceeași credință ortodoxă (chiar dacă la nivelul școlilor teologice se exprimă uneori și puncte de vedere diferite, însă nu esențial incompatibile), au păstrat disciplina sacramentală și practica rugăciunii în spiritul tradițiilor proprii legitime, înrădăcinate în Tradiția apostolică; acestea își exercită și acțiunile social-caritative în spiritul Tradiției, însă au rejectat semnele exterioare, particulare, ale unității. Aceste Biserici, aflate în trecut în unitate, nu acceptă mai ales prevederile de drept canonic și forma concretă, istorică, în care primatul papal a fost exprimat și legiferat în perspectivă administrativă, în spiritul dreptului roman. Aceste forme juridice și administrative sunt schimbabile, fiind rezultatul evoluției istorice a Bisericii ca societate, însă exprimă (chiar și în perioadele când eclesio- și clerocentrismul se suprapune cu interese de stat și a politicii vremelnice) în esență ceea ce este revelat de Dumnezeu. În această situație se află așa numitele *Biserici surori*: Bisericile Răsăritene autocefale, Biserica Catolică veche, Biserica Romano – Catolică și alte Biserici rămase fidele structurilor eclesiale apostolice. Al doilea grad de comuniune și implicare în dialog, se regăsește în cazul Bisericii Catolice și Bisericilor Protestante. Protestantismul, pe lângă desprinderea de Roma ca semn al unității Bisericii, conduce și la modificări în ceea ce privește învățătura de credință și viața sacramentală, îndepărtându-se și mai mult de Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică. Urmează apoi o pleiadă de Biserici sectare care au rezultat în urma dezintegrării unității în cadrul mișcărilor neoprotestante și laicizante, îndepărtându-se din ce în ce mai mult de Tradiția Bisericii, garanția fidelității față de învățătura de credință apostolică. Se ajunge în cele din urmă la grupări / denominațiuni creștine neprezbiteriene, care rejectează atât ministerul episcopal (înlocuit de „pastori”) cât și practica sacramentală tradițională.

O bază comună tuturor Bisericilor sau grupărilor care încă mai păstrează elemente de eclesialitate, au în comun Sfânta Scriptură și rugăciunea, o posibilă platformă de dialog între toți creștinii, indiferent de confesiune, la care se adaugă spiritul iubirii divine, unificatoare. Urmează apoi celebrările ecumenice, posibile acolo unde practica liturgică păstrează elementele comune (similare sau identice între diferite rituri), refacerea comuniunii depline realizându-se prin celebrarea euharistică comună, semn al unității în iubirea divină și prin recunoașterea primatului spiritual și structurile legitime, legate de catedra Sfântului Petru și poziția acesteia în cadrul Colegiului Apostolic, semne exterioare ale comuniunii depline în Trupul mistic al lui Isus Hristos, în Biserica universală care cheamă la mântuire toate neamurile.

În sinteză, unitatea interconfesională se realizează în măsura în care mărturisirea credinței, viața de rugăciune, practica Sfintelor Sacramente și manifestarea exterioară a semnelor unității, converg spre un punct comun. Evident, această unitate interconfesională, în măsura plinirii în istoria mântuirii, urmează modelul unității în diversitate prezent în Biserica Catolică, o singură Scriptură, un singur Spirit care îi însuflețește pe cei reuniți în rugăciune și în har. Se vor vindeca, prin harul lui Dumnezeu, sechelele rănilor produse de schisme, de implicarea Bisericii ca instituție în politică și de înțelegerea autoritară a unității în spirit administrativ, astfel încât Biserica ca instrument universal al mântuirii va aduce omenirea mântuită la dreapta judecată și apoi în Împărăția lui Dumnezeu. Procesul de refacere a unității Bisericii lui Hristos – aflat în mâinile Providenței divine și îndreptat spre plinirea finalității istoriei – se va realiza prin dialog frățesc, însoțit de comuniune în rugăciune și coeziune frățescă.

### **Creștinismul și iudaismul**

Relațiile creștinism – iudaism sunt complexe și exprimă atât prin legătura istorică dintre Poporul lui Dumnezeu și Avraam, trunchiul pe care Biserica lui Hristos se altoiește, cât și istoria paralelă pe care cele două religii o trăiesc de la înființarea Bisericii în ziua Rusalilor până în prezent și care va dura până când planul lui Dumnezeu de refacere a unității întregii omeniri va conduce la o singură mărturisire de credință. Pe parcursul istoriei comune au existat momente de tensiuni, atitudini antisemite în care au fost implicați și reprezentanți ai Bisericii, ori au fost momente când Biserica ca instituție, opresată, nu a luat o poziție fermă împotriva persecuțiilor îndreptate împotriva unor semeni aparținând unor etnii supuse politicii de exterminare, etc. Acuzațiile aduse împotriva evreilor pe baza textelor Noului Testament sunt vehement respinse de creștinism: „Cu toate că autoritățile iudeilor și adepții lor L-au dus pe Hristos la moarte, totuși cele săvârșite în timpul Patimii Lui nu pot fi imputate nici tuturor evreilor care trăiau pe atunci, fără deosebire, nici evreilor de azi. Deși Biserica este noul Popor al lui Dumnezeu, totuși evreii nu trebuie prezentați nici ca respinși de Dumnezeu, nici ca blestemați, ca și cum acest lucru ar decurge din Sfânta Scriptură. De aceea să aibă grijă toți ca nu cumva, în cateheză și în predicarea cuvântului lui Dumnezeu, să transmită ceva ce nu este conform cu adevărul evanghelic și cu spiritul lui Hristos. Pe lângă aceasta, condamnând orice fel de prigoană împotriva vreunui om, Biserica își amintește de patrimoniul pe care îl are în comun cu evreii și, îndemnată nu de motive politice, ci de iubirea religioasă, evanghelică, deplânge urile, prigonirile și

## UNITATEA ȘI UNICITATEA BISERICII

toate manifestările de antisemitism îndreptate în orice vremuri și de către oricine împotriva evreilor. De altfel, după cum Biserica a susținut întotdeauna și susține, Hristos, în iubirea Lui nesfârșită, S-a supus de bunăvoie pătimirii și morții pentru păcatele tuturor oamenilor, ca toți să primească mântuirea. Așadar, îndatorirea Bisericii este să vestească, în propovăduirea ei, Crucea lui Hristos ca semn al iubirii universale a lui Dumnezeu și izvor a tot harul.”<sup>11</sup>

Crucea lui Hristos este un semn al iubirii divine, de aceea nu ar putea provoca ură și dezbinări între oameni, chemați toți, fără discriminări, la unitatea umanității răscumpărate și restaurate după chipul stării sfințeniei originare. Cu atât mai mult în ceea ce privește iudaismul și creștinismul, toate tensiunile istorice trebuie să dispară prin același proces de vindecare dat de Dumnezeu, mai ales că religia creștină reprezintă continuarea pozitivă a iudaismului biblic, apoi Isus este evreu după neam, Apostolii și prima comunitate creștină aparțin aceluiși popor, scrierile Vechiului Testament sunt comune și în cele din urmă Biserica ca instrument de mântuire în mâinile lui Dumnezeu, care își are rădăcinile adânc înfipte în istoria lui Israel.

Există și diferențe majore între iudaism și creștinism: credința creștină depășește prin catolicitatea ei interesele restrânse, de castă (vezi Romani 9, 1 – 33; 10, 1 – 21), noul Popor al lui Dumnezeu devenind moștenitorul legământului făcut de Dumnezeu cu Avraam, într-o singură Biserică a tuturor neamurilor (vezi Efeseni 2, 1 – 22), în timp ce iudaismul încă mai așteaptă o venire a lui Mesia, un rege care să elibereze poporul lui Israel din sclavia istoriei. Întreaga omenire se află sub voința universală mântuitoare a lui Dumnezeu, de aceea orice critică obiectivă reprezintă un mijloc de a respinge o eclesiologie triumfalistă și absolutistă,<sup>12</sup> omenirea restaurată fiind unită în iubire și credință și nu de criterii politice, sociale sau etnice și culturale.

### Religiile necreștine și creștinismul

În economia mântuirii unitatea prin Biserică a tuturor oamenilor este în planul Providenței divine; altfel spus, întreaga umanitate se află sub acțiunea universală, mântuitoare a lui Dumnezeu.<sup>13</sup> Fără a diminua importanța Adevărului și necesitatea recunoașterii adevăratului Dumnezeu, un dialog în care valorile comune și aspirațiile universale spre bine și frumos primează, se poate instaura și între creștini și necreștini. Cei care încă nu cunosc Revelația explicită a lui Dumnezeu au posibilitatea prin lumina naturală a rațiunii să descopere așa numitele *vestigia Dei*, urmele lui Dumnezeu în creație, sau să asculte de glasul conștiinței morale și urmând simțul cunoașterii binelui și răului (*sindereza*) prezent în adâncul ființei tuturor oamenilor, răspunzând astfel iubirii lui Dumnezeu prin care suntem menținuți în viață, spre plinirea planului universal al lui Dumnezeu, realizat prin fiecare individ în parte. Toți oamenii sunt frați și sunt chemați la mântuire.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Vat. II, „Declarație despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine” – *Nostra aetate* (în continuare NA), nr. 4

<sup>12</sup> Siegfried WIEDENHOFER, *op. cit.*, p. 119

<sup>13</sup> Vat. II, LG, nr. 16

<sup>14</sup> Vat. II, NA, nr.1

Perspectiva eshatologică devine cheie interpretativă în ceea ce privește locul popoarelor necreștine în economia mântuirii: toate neamurile sunt chemate la judecată după ce au auzit „Cuvântul lui Dumnezeu” care îi cheamă la adeziune în deplinătatea Adevărului. Iubirea lui Dumnezeu nu exclude pe nimeni de la răsplata promisă, atât primilor chemați la slujire cât și celor din ultimul ceas (Matei 20, 1 – 16), cu condiția ca să primească chemarea divină.

Islamul reprezintă o mare religie monoteistă, în care adevărurile despre unicitatea lui Dumnezeu se regăsesc, fiind și el o ramură din trunchiul lui Avraam, cu o mare influență asupra unei mari părți a omenirii, care aduc cult lui Dumnezeu, o cinstea pe Fecioara Maria, ca mama lui Isus, recunoscându-L pe Isus ca un profet. Prin moralitate, rugăciune, pomană și post, islamul este aproape de valorile creștine, musulmanii fiind și ei chemați la mântuire, supunându-se istoriei mântuirii neamului omenesc. În toate religiile se regăsesc frânturi din adevărurile creștine, chir și în cazul religiilor ateiste,<sup>15</sup> fiind recunoscută o entitate supremă, absolută, care este caracterizată de atributele specifice oricărui principiu absolut, deci comune și lui Dumnezeu.

Chemarea universală spre mântuire a tuturor oamenilor și implicit dialogul dintre creștinism și religiile necreștine, apare ca o chemare spre unitate, însă este și consecința catolicității Bisericii.

\* \*

În concluzie, Biserica este unicul instrument de mântuire a omenirii prin care Dumnezeu realizează în istorie restaurarea chipului originar al omului, fiind o unitate care se manifestă în pluralismul formelor locale de manifestare a Bisericii lui Hristos într-un anumit ambient socio-cultural. Unitatea Bisericii este un proces istoric, în planul Providenței divine, Bisericile separate de Biserica Catolică și toți oamenii, indiferent de apartenența la o religie sau alta, se îndreaptă spre o realitate metaistorică a *eshaton*-ului, a unei omeniri reunite prin har în Dumnezeu, în Împărăția „veacului care va veni.”

---

<sup>15</sup> Religii în care nu apare imaginea unui Dumnezeu personal; în locul lui Dumnezeu este pusă o realitate impersonală, generatoare a Universului sau a iluziei existenței istorice, recunoscându-i-se atributele metafizice ale unui „principiu” – *arhe*: unicitatea, neschimbabilitatea, incoruptibilitatea, atemporalitatea.

## CARACTERISTICILE REVELAȚIEI DUMNEZEIEȘTI ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

CRISTIAN BARTA

**RIASSUNTO. Le caratteristiche della divina rivelazione nel vangelo secondo giovanii** Vangelo secondo Giovanni, essendo La Parola del Dio vivente, ci presenta non soltanto il contenuto salvifico, ma anche le caratteristiche del rivelare divino. L'Essere umano si relaciona a Dio soltanto in conformità con la sua natura umana e perciò la Divina Rivelazione, avendo l'uomo come destinatario, ha tenuto conto delle esigenze del suo intelletto. Per questa ragione Dio parlò agli uomini tramite i profeti poi, alla pienezza dei tempi, tramite il Suo Logos eterno che si è incarnato. La Divina Rivelazione ha certamente la sua fonte in Dio, ma la via della sua piena realizazione è l'umanità di Gesù Cristo. La Sua venuta nella storia umana manifesta la dimensione esistenziale e salvifica della Rivelazione, la quale non aspetta solamente una risposta intellettuale da parte dell'uomo, ma l'impegno totale della sua vita nella comunione di fede e grazia col Padre, Figlio e Spirito Santo. E proprio in tale comunione l'uomo trova la sua redenzione. Però il linguaggio umano usato da Dio nella Sua auto-rivelazione mostra anche la trascendenza divina: il carattere analogico dei concetti impegnati ci aiutano conoscere il messaggio divino ma, al tempo stesso, ci fanno capire che Dio è un mistero infinito che non può mai essere capito totalmente.

“Sfânta Tradiție și Sfintele Scripturi ale celor două Testamente sunt oglinda în care Biserica peregrină pe pământ îl contemplă pe Dumnezeu”<sup>1</sup>. Izvorul lor este unul și același: revelația dumnezeiască. Aceasta este unică deoarece unic este Dumnezeu care se autodezvăluie mântuitor omului. Din aceste considerente caracteristicile revelației supranaturale se regăsesc în toate cărțile Sf. Scripturi, dar noi vom încerca să le analizăm prin modul în care ies în evidență în Evanghelia după Ioan.

### 1. Caracterul hristocentric al Revelației dumnezeiești

Sf. Ioan îl numește pe Isus Hristos Cuvântul întrupat încă din prologul Evangheliei: “...Cuvântul S-a făcut trup...” (In. 1,14). Întrucât în lumea creată cuvântul reprezintă mijlocul cel mai important al comunicării, înțelegem că Sf. Ioan, numindu-L astfel pe Fiul lui Dumnezeu, a vrut să sublinieze rolul unic și absolut al Acestuia în lucrarea de revelare a Tatălui. Acesta este sensul folosirii dese a formulei de autorevelare divină “Eu sunt” (cf. In. 8,12; 10,7.11), care trebuie privită într-o perfectă continuitate cu dezvăluirea numelui divin în leș. 3,14: “Eu sunt Cel ce sunt” (leș. 3,14).

---

<sup>1</sup> Constituția Dogmatică despre Revelația Divină *Dei Verbum*, nr. 7 în *Conciliul Ecumenic Vatican II: Constituții, decrete, declarații*, Kirche in Not», Nyiregháza, 1990, *passim*

Fiul este singurul care L-a văzut pe Tatăl (cf. In. 1,18) și a venit în lume având misiunea de a spune oamenilor învățătura mântuitoare cunoscută de la Tatăl (cf. In. 15,15; 8,28). El este singura "Cale" (In. 14,6) ce conduce la Tatăl deoarece L-a revelat pe Tatăl în mod definitiv și El însuși este Dumnezeu (cf. In. 1,1). Cuvântul întrupat nu este un simplu instrument al Revelației, dar se identifică cu aceasta. Din acest motiv credința în Tatăl înseamnă credință în Hristos. De fapt Evanghelia a fost scrisă pentru ca noi să credem că Isus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu și crezând, să avem viață în numele Lui (In. 20,31).

## 2. Caracterul antropomorfic al Revelației

Prologul Evangheliei are o structură descendentă care scoate în evidență dinamica revelației: începe prin a vorbi despre ceea ce era "la început" (In. 1,1), adică Dumnezeu care "era Cuvântul", pentru a coborâ apoi la lumea creată de El (cf. In. 1,3) și luminată prin Cuvântul Său (In. 1,9). Într-adevăr, omul nu putea să se înalțe singur până la Dumnezeu transcendent pentru a-L cerceta și a-L înțelege; de aceea era nevoie ca însuși Dumnezeu să se coboare la om printr-o revelație de tip antropomorfic. Natura antropomorfică a revelației nu trebuie interpretată în mod radical, deoarece aceasta nu reflectă tendința generală a oamenilor de a da trăsături umane divinității<sup>2</sup> iar Sf. Ioan subliniază limpede că Dumnezeu este acela care S-a înomenit din proprie inițiativă pentru mântuirea întregului neam omenesc.

Limbajul biblic atribuie lui Dumnezeu o formă, acțiuni și sentimente omenești. Astfel, Dumnezeu are o față (cf. Ieș. 33,11), ochi (cf. Ps. 11,4), voce (Am. 1,2) și inimă (Fac. 6,6); Dumnezeu vede (cf. Ieș. 3,4), aude (Num. 11,1) și vorbește (cf. Ieș. 33,11). În Sfânta Scriptură găsim numeroase expresii simbolice antropomorfe cu privire la Dumnezeu. Sf. Ioan Damaschinul le semnalează și le consideră firești pentru modul omenesc de cunoaștere, însă ne avertizează că "...toate câte s-au spus antropomorfic despre Dumnezeu sunt spuse în chip simbolic și au un sens mai înalt, căci Dumnezeirea este simplă și fără de formă. Prin ochii lui Dumnezeu...înțelegem puterea Lui atotvăzătoare și cunoștința Lui, căreia nu i se poate ascunde nimic, căci și noi prin acest simț dobândim o cunoștință și o încredințare mai desăvârșite. Prin urechi și prin auz înțelegem capacitatea Lui de a fi milostiv și de a primi rugăciunea noastră, căci și noi prin acest simț ne îmbunăm față de cei care ne roagă, aplecându-ne cu mai multă dragoste urechea spre ei..."<sup>3</sup>.

Limbajul antropomorfic despre Dumnezeu este prezent în întreaga Scriptură și nu diferă mult de cea folosită în textele religioase ale culturilor popoarelor din jurul

<sup>2</sup> Se observă în filosofia modernă tendința de a accentua în mod radical caracterul antropomorfic al Revelației conduce la negarea existenței lui Dumnezeu, la o reducere nepermisă a teologiei și a religiei la antropologie. Astfel, pentru Feuerbach Dumnezeu nu este altceva decât ființa omului eliberată de limitele individului, proiecția dorințelor umane de perfecțiune absolută și fericire desăvârșită; pentru E. Durkheim, credința este un produs al societății umane iar pentru S. Freud o iluzie nevrotică. Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Il Pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III, ediția a XV-a, Brescia, 1983, p. 128-130; Jean – Jacques Wunenburger, *Sacral*, Cluj-Napoca, 2000, p. 96-98

<sup>3</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, București, 2001, p. 39-40

Israelului<sup>4</sup>. Cu toate acestea limbajul biblic antropomorfic este însoțit de convingerea profundă că Dumnezeu nu este omul: "Eu sunt Dumnezeu atotputernic și nu sunt om" (Os. 11,9).

Antropomorfismul, care este specific multor religii, atribuie divinității aparențe umane<sup>5</sup> dar nu o realitate umană autentică. Sf. Ioan, dimpotrivă, afirmă explicit că "Cuvântul S-a făcut trup" (In. 1,14). Mărturisirea adevărului întrupării Fiului lui Dumnezeu aparține dreptei credințe: "Prin aceasta îl cunoașteți pe Spiritul lui Dumnezeu: orice duh care îl mărturisește pe Isus Hristos venit în trup este de la Dumnezeu" (Cf. 1 In. 4,2). Termenul grecesc folosit aici pentru a desemna omenitatea lui Isus este *σάρξ*<sup>6</sup> și înseamnă *carne*. Termenul este caracterizat de un realism ce nu mai are nevoie de alte precizări: Isus Hristos s-a încarnat și deci este om adevărat.

După evenimentul întrupării Dumnezeu se revelează în și prin Isus Hristos. Din acest motiv mântuirea, prin comuniunea cu Dumnezeu, poate fi dobândită numai în măsura în care credinciosul intră în contact cu omenitatea lui Isus, care astfel devine "Calea" (In. 14,6) către Tatăl ceresc: "Nu mă cunoașteți nici pe Mine, nici pe Tatăl Meu. Dacă M-ați cunoaște pe Mine, L-ați cunoaște și pe Tatăl Meu" (In. 8,19). Hristos este așadar icoana Tatălui sau, altfel spus, Revelația divină are un chip omenesc.

### 3. Natura relațională a revelației

Rațiunea pentru care Dumnezeu S-a revelat într-o formă antropică nu este doar facilitarea înțelegerii umane a discursului divin: înțelegerea este de fapt un mijloc de realizare a comuniunii omului cu Dumnezeu. Prin revelație "Dumnezeul cel nevăzut, în belșugul iubirii Sale se adresează oamenilor ca unor prieteni și intră în relație cu ei"<sup>7</sup>. Caracterul antropomorfic al revelației este așadar orientat către împlinirea scopului relațional al revelației. În Evanghelia după Ioan se observă o insistență clară asupra relației de credință, în fond de cunoaștere și iubire, dar și de viață ce trebuie să existe între om și Creator: "...oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viața veșnică" (In. 6,40). Domnul nostru Isus Hristos ne avertizează nu odată că condiția *sine qua non* a mântuirii este unirea cu El. Aici nu este vorba numai despre o unire în intenție sau în lucrare; unirea creștinului cu Hristos trebuie să fie intimă, profundă și vitală, așa cum este legătura dintre viță și mlădițe: "Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic" (In. 15,5). Ceea ce primește mlădița de la viță este în primul rând seva, viața. Nu este vorba aici de viața pământească, pe care omul oricum o are, ci de trecerea la o existență superioară, la viața creștină printr-o naștere din apă și din Spirit (Cf. In. 3,5). Viața creștină nu se definește doar în raport cu niște norme morale, ci prin legătura vie cu Isus Hristos: ea este înainte de toate o trăire în Dumnezeu prin mijlocirea harului: "ca toți să fie una, după

<sup>4</sup> De exemplu, faptul că după potop Dumnezeu a respirat mireasma jertfei lui Noe (cf. Fac. 8,21); această expresie se regăsește în textul poemului lui Atrakhasis (III, V, 34) întâlnit la religiile mesopotamice. *Grande dizionario delle religioni*, coord. Paul Poupard, Assisi, 1990, p. 98-99, 519

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> F. Schenkl, F. Brunetti, *Dizionario Greco-Italiano-Greco*, Genova, 1992, p. 789

<sup>7</sup> Constituția Dogmatică despre Revelația Divină *Dei Verbum*, nr. 1

cum Tu, Tată, ești în Mine și Eu în Tine, ca și ei să fie una în noi” (In. 17,21). Omul nu este invitat, însă, la o unire cu o esență divină apersonală, ci la un raport de cunoaștere și iubire cu Persoanele Sf. Treimi: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt.

Un alt element care scoate în evidență scopul relațional al Revelației este iubirea pe care Isus o manifestă față de ucenicii săi. Revelația izvorește din iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu și caută să suscite un răspuns de iubire din partea omului. Iubirea reală nu are niciodată un caracter abstract, platonice, ci reprezintă întotdeauna o legătură de natură personală, o dorire a binelui celuilalt ca pe propriul bine. Persoana care iubește are tendința clară de a se uni cu persoana iubită, într-un mod intim, profund și în același timp implicant pentru întreaga realitate a persoanei. Persoana iubită se face prezentă în sufletul și în inima persoanei care iubește. Dragostea Tatălui față de Fiul (cf. In. 3,35) și a Fiului față de Tatăl (cf. In. 14,30), se întemeiază evident pe unitatea ontologică a ființei divine (In. 10,30), dar explică foarte bine de Tatăl este în Fiul iar Fiul în Tatăl (cf. In. 17,21). Perihoreza Persoanelor divine este fundamentată de fapt atât de comuniunea lor ontologică, cât de cea de cunoaștere și iubire. În mod analog, Evanghelia după Ioan arată că iubirea trebuie să fie liantul dintre Dumnezeu și om, dar și dintre oamenii uniți cu Dumnezeu: “Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi; rămâneți întru iubirea Mea. Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea, după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân întru iubirea Lui” (In. 15,9-10). Iubirea dorită de Dumnezeu este una manifestată faptic, cu o intensitate trăită în primul rând de Fiul Său: “...să vă iubiți unul pe altul precum v-am iubit și Eu. Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi” (In. 15,12-13). Această înalt grad de iubire, ce este capabil să conducă la jertfa de sine după modelul lui Hristos, reprezintă argumentul cel mai elocvent cu privire la profunzimea relației personale dorite de Dumnezeu în iconomia mântuirii.

Concluzionând, putem spune că Evanghelia după Ioan prezintă intrarea lui Dumnezeu în lume prin Fiul Său într-o formă perfect umană, care este instrumentul Revelației prin care omul este invitat la o comuniune personală de cunoaștere, iubire și de împărtășire a vieții dumnezeiești.

#### 4. Natura analogică a Revelației

Obiectul revelației supranaturale este însăși Dumnezeu, a cărui ființă este infinită și nu poate fi exprimată în mod exhaustiv prin concepte și cuvinte omenești. În felul acesta se explică de ce Dumnezeu folosește analogia ca instrument al autodezvăluirii Sale; El, cunoscând deplin realitatea tuturor lucrurilor știe care dintre elementele cunoașterii omenești sunt potrivite pentru a exprima în parte adevărurile divine<sup>8</sup>. Cunoașterea analogică este imperfectă, întrucât nu-L cunoaștem în mod direct pe Dumnezeu ci prin vălul unor realități create pe care le-a ales în scopul auto-dezvăluirii Sale; cu toate acestea, cunoașterea analogică este totuși reală și prin urmare are o valoare importantă în teologie<sup>9</sup>. Analogia este

<sup>8</sup> Millard J. Erickson, *Teologie Creștină*, I, Oradea, 1998, p. 189

<sup>9</sup> Teologia patristică răsăriteană face distincție între o cunoaștere katafatică, ce înaintea prin afirmații și alta apofatică ce înaintea prin negații. Chiar dacă acestea reprezintă de fapt două momente ale unui unic proces de cunoaștere a lui Dumnezeu, se remarcă în



susținută și propusă de Magisterul Bisericii<sup>10</sup> deoarece aparține pedagogiei Revelației.

Mai mult decât ceilalți evangheliști, Sf. Ioan subliniază și scoate în evidență semnificația mistică a unor realități cotidiene<sup>11</sup>. Putem lua ca exemplu: apa. Mircea Eliade a scos în evidență faptul că valența simbolică a apei pe tărâmul sacralului era cunoscută în multe alte religii ale antichității<sup>12</sup>, însă Sfântul Ioan a raportat-o în mod stric și direct la Fiul lui Dumnezeu. Apa este semnul vieții divine promise de Hristos la cel care o cere (cf. In. 4, 10.14); izvorul, care pe Sinai izvorește din stâncă, reprezintă apa cea vie, adică Spiritul pe care-l vor primi cei care vor crede în El (cf. In. 7,39). În același mod analogic și simbolic sunt folosite mana, lumina, nașterea sau șarpele de broz. Mana este prefigurarea Euharistiei (cf. In. 6,31-35). Lumina este semnul luminii credinței adusă de Isus în lume (cf. In. 1,9; 3,19). Vindecarea orbului de infirmitate fizică la Siloam (cf. In. 9) ne introduce în învățătura despre orbirea morală a celor care refuză lumina spirituală. Nașterea fizică simbolizează nașterea spirituală la noua viață a Împărăției lui Dumnezeu (cf. In. 1,12-13; 3,3). Șarpele de bronz înălțat de Moise în deșert, care salvase viața multor israeliți, este de fapt o prefigurare a Fiului omului înălțat pe cruce pentru ca "oricine crede în El să aibă viața veșnică" (In. 3,15).

Dintre toți termenii analogici care apar în Evanghelia după Ioan, specifici sunt: lumina, adevărul și pâinea vieții veșnice<sup>13</sup>.

**Noțiunea de lumină** apare frecvent în Evanghelia după Ioan. Ea nu numai că însoțește persoana și învățătura lui Isus, dar definește ființa Lui: "Eu sunt Lumina lumii" (In. 8,12). Imaginea luminii poate fi întâlnită în toate religiile Orientului antic și este întotdeauna asociată binelui și vieții, în timp ce întunericul este asociat răului și morții<sup>14</sup>. Concepția Sf. Ioan despre lumină depinde însă de tradiția veterotestamentară, în care termenul lumină este raportat la lege. Legea este lumină pentru om: "...povața este un sfeșnic bun și legea o lumină..." (Pild.

istoria teologiei și autori care neagă sau minimizează (vezi Vladimir Losky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, 1995, p. 53-62) mult rolul teologiei katehetice care se bazează în ultimă instanță pe analogie.

<sup>10</sup> Conciliul Vatican I în Constituția dogmatică *Dei Filius*, cap. IV, analizând raportul dintre credință și rațiune, sublinia că: "Atunci când rațiunea, luminată de credință, caută cu zel, evlavie și moderație, ajunge prin darul lui Dumnezeu la o cunoaștere fructuoasă a tainelor fie în virtutea analogiei cu ceea ce cunoaște în mod natural, fie prin legătura existentă între însăși tainele divine sau tainele divine și scopul ultim al omului" *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, 1996, p. 808

<sup>11</sup> André - Marie Gerard, *Dizionario della Bibbia*, Milano, 1994, p. 705

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, 1992, p. 156: "Apele îndeplinesc aceeași funcție, oricare ar fi structura ansamblurilor culturale în care s-ar găsi: ele preced orice formă și suportă orice creație. Imersiunea în apă simbolizează regresivitatea în preformal, regenerarea totală, noua naștere, căci o imersiune echivalează cu o disoluție a formelor, cu o reintegrare în modul nediferențiat al preexistenței; iar ieșirea din ape repetă gestul cosmogonic al manifestării formale [...] Apa conferă o nouă naștere printr-un ritual inițiativ, ea vindecă printr-un ritual magic, asigură o renaștere *post mortem* prin ritualuri funerare. Incorporând în sine toate virtualitățile, apa devine simbol de viață (*apă vie*)".

<sup>13</sup> Giovanni Barberis, *L'Ora della vita. Leggere Giovanni*, Milano, 1988, p. 134-147

<sup>14</sup> *Dicționar Enciclopedic al Bibliei*, București, p. 378-379.

6,23). Evanghelia după Ioan îi atribuie așadar lui Isus ceea ce în Vechiul Testament se afirma despre legea mozaică: desemnându-L “Lumina lumii”, Sf. Ioan afirmă că Domnul nostru Isus Hristos este însăși revelația lui Dumnezeu, este “lumina cea adevărată care, venind în lume, luminează pe orice om” (In. 1,7). Dacă Revelația este primită în credință, ea îi scoate pe oameni din întunericul greșelii și îi introduce în adevăr: “Eu, - spune Mântuitorul -, Lumină am venit în lume ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric” (In. 12,46). Isus Hristos este singurul care poate dezvălui oamenilor fața lui Dumnezeu Tatăl: “Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel ce M-a trimis pe Mine. Și cel ce Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine” (In. 12,44-45).

**Noțiunea de adevăr** este de asemenea frecvent utilizată de Sfântul Evanghelist Ioan. Multe studii<sup>15</sup> au demonstrat că aceasta este strâns legată de tradiția iudaică apocaliptică și sapiențială; în acest sens, adevărul este de fapt dezvăluirea tainelor dumnezeiești. Prin urmare adevărul este chiar revelația divină realizată prin și în Hristos. Sf. Ioan aduce în atenția noastră trei afirmații ale Mântuitorului cu privire la adevăr.

În primul rând, iudeilor care îl urmau, Hristos le-a promis: “Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei; și veți cunoaște adevărul iar adevărul vă va face liberi” (In. 8,31-32). Prin urmare adeziunea personală la învățătura și la persoana lui Isus este condiția ce trebuie îndeplinită în mod necesar pentru a ajunge la cunoașterea adevărului.

A doua afirmație, rostită de Isus în fața lui Pilat, precizează că scopul venirii Sale în lume este mărturisirea adevărului: “Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie despre adevăr” (In. 18,37).

Din aceste două afirmații putem înțelege că în Evanghelia după Ioan adevărul nu indică ființa divină a lui Isus<sup>16</sup>. Adevărul definește de fapt funcțiunea pe care Fiul lui Dumnezeu o exercită în raport cu omenirea: revelarea tainei negrăite a lui Dumnezeu. În acest sens trebuie interpretată a treia afirmație a lui Isus referitor la adevăr: “Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (In. 14,6). Aceste cuvinte au primit și alte interpretări. De exemplu unii au văzut în “Cale” mijlocul de a dobândi “Adevărul și Viața”, adică Isus ar fi pur și simplu instrumentul prin care oamenii ajung la “Adevăr” și la “Viață”. Considerăm că această interpretare nu este falsă, dar are un caracter parțial deoarece pentru Sfântul Ioan ultimii doi termeni au o valoare explicativă: Isus este calea spre Tatăl pentru că este Revelația, adică adevărul, care dacă se primește prin credință conduce la împărtășirea vieții.<sup>17</sup> De aceea, spune Isus, “Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine” (In. 14,6). Hristos reușește să realizeze o comuniune reală între om și Dumnezeu deoarece El este Revelație în însăși ființa Sa. În El și prin El Tatăl își manifestă planul mântuitor (cf. In. 14,9).

In. 14,6 pune în lumină două dimensiuni ale lucrării de mijlocire mântuitoare a lui Isus Hristos. Termenul “Cale” indică o dimensiune ascendentă: omul urcă la Tatăl crescând prin intermediul Cuvântului întrupat. Termenii “Adevăr” și “Viață” scot însă în

<sup>15</sup> Giovanni Barberis, *op. cit.*, p. 142

<sup>16</sup> Expresia folosită de Sf. Ioan pentru a desemna natura divină a lui Isus Hristos este “Fiul cel Unul-Născut” (In. 1,18).

<sup>17</sup> Giovanni Barberis, *op. cit.*, p. 144

evidență o dimensiune descendentă: prin persoana lui Isus Hristos, Tatăl se revelează mântuitor omului, căci “din plinătatea Lui noi toți am primit har peste har” (In. 1,16).

Pe scurt, noțiunea de adevăr în Evanghelia după Ioan nu indică o proprietate ontologică a divinității, așa cum de pildă este pentru Sf. Toma de Aquino care prin analogia ființei identifică adevărul cu însăși ființa lui Dumnezeu<sup>18</sup>, ci exprimă valoarea și funcțiunea revelatoare unică a persoanei lui Hristos<sup>19</sup>.

**Pâinea vieții** este o altă noțiune utilizată de Isus Hristos în autorevelarea Sa, în autodefinirea identității Sale. Pâinea este un aliment comun dar necesar în viața omului care, prin lucrare dumnezeiască, devine simbolul Euharistiei și al vieții veșnice.

Cuvântarea euharistică (cf. In. 6,22-59) ținută de Mântuitor în sinagoga din Capernaum este strâns legată de minunea înmulțirii pâinilor<sup>20</sup>. Mulțimea, văzând acest fapt supranatural, este profund impresionată de “Proorocul” (In. 6,14) care era capabil să rezolve problema pâinii cea de toate zilele. Fiind atrași de această binefacere materială (cf. In. 6,26) a prezenței Sale, oamenii l-au căutat până dincolo de marea Tiberiadei (cf. In. 6,24). În sinagogă, discursul lui Isus reflectă caracterul progresiv al revelației. El încearcă să-i determine pe ascultători să privească dincolo de orizontul necesităților materiale<sup>21</sup>, adică de hrana necesară vieții pământești, pentru a afla o pâine dătătoare de viață veșnică: “Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne spre viața veșnică și pe care o va da vouă Fiul Omului, căci pe El L-a pecetluit Dumnezeu Tatăl” (In. 6,26).

Nu este ușor de aflat semnificația afirmației “pe El la pecetluit Dumnezeu”. În acest sens sunt ptopuse două posibile interpretări<sup>22</sup>. În primul rând verbul *a pecetlui* era folosit de primii creștini cu referire la botez și la lucrarea Spiritului Sfânt<sup>23</sup>; în acest sens Hristos a fost pecetluit de Dumnezeu Tatăl în momentul Botezului când Spiritul Sfânt, “care de la Tatăl purcede” (In. 15,26), s-a pogorât asupra Sa (cf. In. 1,32). Termenul *pecete* poate să se refere însă și la lucrările supranaturale pe care Hristos le împlinește și care de fapt sunt lucrările Tatălui (cf. In. 10,36-37) ce dă mărturie despre Fiul Său (cf. In. 5,31-32). Aceste două interpretări nu se opun, dar dimpotrivă, scot în evidență importanța fundamentală a persoanei lui Isus față de care se cere o adeziune

<sup>18</sup> “Adevărul se găsește în inteligență, așa cum inteligența sesizează și cuprinde realitatea, așa cum este ea și realitatea este sesizată, în conformitate cu inteligența. Dar adevărul absolut se află în cel mai înalt grad în Dumnezeire. Căci Ființa lui Dumnezeu este nu numai conformă inteligenței Lui, ci reprezintă și actul inteligenței sale proprii. Și acest act al inteligenței reprezintă măsura și cauza a tot ce există distinct de Ființa sa, a oricărei inteligențe. Dumnezeu este propria sa Ființă și propria sa inteligență. De aici urmează că adevărul nu numai că sălășluiește în Dumnezeire, ci că el reprezintă supremul și primul adevăr” - Sf. Toma de Aquino, STh. II, q. XVI, cap. 5, București, 1997, p. 277-278.

<sup>19</sup> Giovanni Barberis, *op. cit.*, p. 146

<sup>20</sup> Minunea înmulțirii pâinilor prefigurează bogăția unei pâini unice care este Euharistia. CBC nr. 1335

<sup>21</sup> “Mă căutați nu pentru că ați văzut minuni, ci pentru că ați mâncat din pâini și v-ați săturat” - In. 6,26

<sup>22</sup> Giovanni Barberis, *op. cit.*, p. 120-121

<sup>23</sup> Sf. Apostol Pavel folosește și el această terminologie: “Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi, în Hristos, și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Spiritului, în inimile noastre” 2 Cor. 1,21-22

în credință: “Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, ca să credeți în Acela pe care El L-a trimis” (In. 6,26). Credința în Isus este condiția de trebuie îndeplinită pentru a dobândi “...pâinea lui Dumnezeu ...care se coboară din cer...și care dă viață lumii” (In. 6,33). Fiul lui Dumnezeu poate să dăruiască pâinea vieții veșnice deoarece El se identifică cu aceasta: “Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va flămânzi și cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată” (In. 6,35). Minunile săvârșite de Mântuitor aveau menirea de a-i ajuta pe israeliți să cunoască identitatea Sa, deoarece această cunoaștere este necesară pentru obținerea vieții veșnice: “...oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică” (In. 6,40).

În versetele următoare Sf. Evanghelist Ioan narează cum Isus Hristos face o paralelă între situația evreilor care murmurau adesea împotriva lui Dumnezeu în timpul călătoriei prin deșert și situația celor prezenți, care îi ascultau cuvintele cu neîncredere: “Au nu este acesta Isus, fiul lui Iosif...Cum spune el acum: M-am coborât din cer?” (In. 6,42). Hristos le cere ascultătorilor ceea ce Dumnezeu le-a cerut israeliților în pustiu: credință, abandonare totală în brațele Providenței. De fapt, precizează Mântuitorul, credința în El este tot darul Tatălui care nu exclude, ci dimpotrivă include colaborarea omului (cf. In. 6,44). Discursul lui Isus continuă oarecum în antiteză mana primită de israeliți în pustiu, aliment ce i-a ajutat să supraviețuiscă dar nu le-a oferit viața veșnică, și pâinea ce se coboară din cer pe care, dacă o mănâncă cineva, “viu va fi în veci” (In. 6,51). Acest lucru este posibil deoarece pâinea cerească, hrana dătătoare de viață veșnică, este trupul și sângele Lui: “...pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu ...Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (In. 6,51.54). Biserica a văzut întotdeauna în aceste cuvinte o referire explicită la Euharistie și la Jertfa de pe Cruce. Catehismul Bisericii Catolice subliniază că “prima vestire a Euharistiei a provocat o diviziune între ucenici, așa cum i-a scandalizat de fapt și vestea patimilor: «Greu este cuvântul acesta, cine poate să-l asculte?»” (In. 6,60). Euharistia și crucea sunt pietre de sminteală. Este vorba de aceeași taină care nu încetează să fie prilej de diviziune: «Nu vreți și voi să vă duceți?» (In. 6,67). Această întrebare a Domnului continuă să răsună de-a lungul veacurilor, ca o invitație a iubirii Sale de a descoperi că El singur are «cuvintele vieții veșnice» (In. 6,68) și că a primi Euharistia în credință înseamnă de fapt a-L primi pe El<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> CBC nr. 1336

### **Concluzii**

Evangelia după Ioan, fiind Cuvântul lui Dumnezeu cel viu, lasă să transpară prin conținutul său și caracteristicile modului în care a fost săvârșită. Omul se poate raporta la Dumnezeu numai într-un mod care este specific firii sale și de aceea Revelația dumnezeiască, adresându-se omului, a ținut seama de exigențele cunoașterii umane. Acesta este motivul pentru care Dumnezeu a vorbit oamenilor prin intermediul proorocilor în Vechiul Testament, iar la plinirea vremii prin Însuși Logosul Său veșnic care s-a înomenit. Revelația dumnezeiască își are evident izvorul în Dumnezeu, dar calea înfăptuirii sale depline este umanitatea lui Isus Hristos. Intrarea Lui în existența noastră pune în lumină dimensiunea existențială și mântuitoare a Revelației, care nu așteaptă doar un răspuns intelectual din partea omului, ci o angajare a întregii sale vieți în credință, în comuniunea harică cu Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Or tocmai în această comuniune omul își găsește mântuirea. Limbajul omenească folosit de Dumnezeu ca mijloc al auto-dezvăluirii Sale respectă însă și transcendența divină: o parte a conceptelor folosite au un caracter analogic, ajutând mintea omenească să cunoască mesajul lui Dumnezeu și, în același timp, să se închine în fața tainei lui Dumnezeu care nu poate fi înțeleasă în mod exhaustiv.

**TEOLOGIA MORALE – SCIENZA TEOLOGICA.  
VERSO UNA COMPRESIONE DELLA TEOLOGIA MORALE IN  
QUANTO SCIENZA GENUINAMENTE TEOLOGICA**

**VIRGIL CREȚU**

**REZUMAT. Teologia morală – știința teologică. Spre o înțelegere a teologiei morale ca știință cu adevărat teologică** Tematica abordată face parte dintr-o dezbateră mai vastă, care a început după Conciliul Vatican II, conciliu de o mare importanță pentru înțelegerea și dezvoltarea teologiei morale ca știință teologică, întrucât actuala teologie se prezintă ca o tentativă sistematică de elaborare, într-o manieră lentă dar sigură, solicitările și orientările conciliare, încercând să se dea o formă acestei erupții spirituale în toată neîmplinirea sa.

În „*Gaudium et Spes*”, în mod special este indicată direcția de cercetare și studiu cu ajutorul căreia să se prezinte în mod fidel doctrina creștină, prezentarea adecvată a adevărului de credință și cel derivat din acesta, adevărul moral, pentru ca acesta să devină cu adevărat un mesaj universal, accesibil, demn să se impună în conștiința oamenilor epocii moderne. Când Magisterul bisericii își exprimă învățătura, nu-și limitează discursul doar la cei ce cred explicit în Cristos, dar are pretenția plauzibilității universale, iar când învățătura sa se extinde în planul moral, vorbește ca reprezentant autorizat al întregului neam omenesc.

Subliniind precedența și primatul experienței unei credințe de origine atematică, imediat se face apel la valoarea explicită, deci tematică și comprehensibilă a experienței morale umane. Cu alte cuvinte există mistere ale credinței, dar nu pot exista norme misterioase de acțiune morală al căror conținut să nu poată fi determinat într-un mod clar și univoc, de unde derivă posibilitatea și obligativitatea unei adeziuni universale la adevărul moral.

În căutarea și „descoperirea” graduală a lui Dumnezeu, apare întregul proces de descifrare a adevărului moral însuși. Împreună cu descoperirea adevăratului „chip” al lui Dumnezeu, în același timp se pășește la descoperirea adevărului moral. Teonomia de o parte și autonomia de cealaltă parte sunt cele două puncte centrale care sunt relaționate.

“L’esperienza dell’essere moralmente interpellati è un’esperienza fondamentale, comune a tutti gli uomini. Vi è in gioco la piena e definitiva riuscita di una vita buona. Perdere di vista la pretesa morale significa smarrire il senso ultimo della propria insostituibile vicenda storica, perché nella conoscenza come nell’attuazione della verità morale l’uomo è posto completamente di fronte a se stesso. Di fronte a ciò ogni frammentazione basata sull’astrazione, tipica di altri ambiti della verità, perde la sua giustificazione”.<sup>1</sup>

Voler parlare di morale, vuol dire anzitutto parlare di Dio, per poi in un secondo momento parlare dell’uomo. Questione di Dio da una parte, e questione dell’uomo dall’altra parte, sono due punti focali che si illustrano a vicenda. In poche

---

<sup>1</sup> Klaus Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo, 1989, p. 13

parole, una prima domanda che viene fuori si può formulare così: in quale maniera risulta componibile la questione di Dio da una parte e l'autonomia della ragione morale dall'altra parte? Oppure: in quale maniera lo spirito dell'epoca moderna, cioè lo spirito iniziato con il periodo dell'illuminismo, possa essere integrato nella concezione teologica, cioè nella auto-comprensione della teologia morale in quanto scienza teologica? Teonomia da una parte, autonomia dall'altra parte: sono i due punti focali che occorre relazionare.

Bisogna precisare dal inizio una cosa. Quando nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes* 36, si sottolinea l'autonomia delle realtà terrene "questa non ha nulla a che vedere con l'autarchia, perché una tale affermazione non può essere utilizzata per un'etica secolarizzata",<sup>2</sup> in quanto si puntualizza nello stesso nesso logico il riferimento di questo mondo a Dio, suo Creatore e Salvatore. La teologia morale si deve nutrire della Sacra Scrittura, questo è un programma teologico, la cui necessità è stata riconosciuta nella discussione critica con la propria tradizione manualistica di stampo giusnaturalistico. L'agire morale del cristiano non si esaurisce nell'adempimento di un ordine di diritto naturale impersonale, ma è soprattutto la risposta ad una chiamata che parte dalla persona storica di Gesù Cristo. Il tema biblico della sequela di Gesù appare così in un documento ufficiale della Chiesa come tema fondamentale della teologia morale e giustamente si lascia definire come il principio architettonico della moralità cristiana il quale è caratterizzato da una struttura dialogica: tutta la ricchezza della vocazione cristiana alla salvezza permea la prassi morale. Giustamente si parla di cristocentricità.<sup>3</sup>

### **Cristologia ed antropologia**

Quando si introduce la prospettiva cristocentrica e conseguentemente la prospettiva cristologica, occorre tener presente in mente una serie di considerazioni le quali sono importanti per l'autoconcezione della teologia morale. Cioè, la teologia morale da una parte senza di Dio è una disciplina scientifica che elabora un corrispettivo sistema di verità, o in altro modo, se la teologia morale vuole accontentarsi, accomunarsi agli standard comuni della discussione epistemologica presente deve porre al centro il concetto di "sistema", in quanto ogni singola scienza per meritare tale titolo si presenta in vesti di "sistema".

Quando si parla di sistemi e di un sistema scientifico si ha presente in mente che ogni singolo sistema deve contraddistinguersi, portare i contrassegni di una sua intrinseca logicità e coerenza. Cioè un sistema non è soltanto un progetto da parte della ragione, invece questo progetto da parte della ragione è in grado di costruire coerenza, intrinseca logicità. Cioè vuol dire che ogni singola verità, ogni singolo elemento, ogni singolo risultato della propria ricerca deve restare compatibile con tutto il sistema, con tutti gli altri elementi già saldi e consolidati. Per avere un dato scientifico ci vuole il postulato di logica e coerenza sul piano sia verticale sia orizzontale.<sup>4</sup>

Ogni singolo dato deve stare in sintonia con gli altri, di conseguenza non deve mai contraddire altri dati. Certamente quando si parla di coerenza, di logicità

---

<sup>2</sup> K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, Casale Monferrato, 1993, p. 14-18

<sup>3</sup> G. Angelini, *Singolarità di Cristo e universalità della norma morale*, in *La Scuola Cattolica*, 103 (1973), p. 797-833

<sup>4</sup> G. Gismondi, *Metodologia della scienze e teologia* in *Rassegna di teologia*, 1979, 20, p. 26-37

di sistema, occorre dire che ogni singola scienza parte da una serie di assiomi che sono fuori discussione, ed è proprio qui che abbiamo la nostra logicità. Ogni singolo elemento, ogni singola verità particolare deve essere compatibile con la somma di assiomi che sono indiscussi, che stanno alla base del sistema. Questo postulato vale per ogni scienza, intrinseca consistenza, intrinseca logicità. Qui però bisogna fare attenzione. Un sistema non è soltanto logico in un senso statico, invariabile, e che ogni singolo dato nuovo sia compatibile già con dati tradizionali, invece, ogni sistema è un sistema aperto, il che vuol dire che qualsiasi ricerca porta a un ripensamento di tutto il resto. Un sistema dinamico è un sistema in cui tutti gli elementi sono sempre in movimento, e quando qua e là emerge una novità, questa porta al ripensamento dell'ultimo. Possiamo caratterizzarlo come un sistema in permanente auto-revisione critica. E questo rimane un postulato indiscusso della discussione epistemologica presente.<sup>5</sup>

Perciò la teologia morale per essere scienza è ugualmente un sistema, è un progetto della ragione ordinatrice, e nello stesso tempo si integra in un sistema aperto, dinamico, in continuo movimento. Però, nel caso della teologia morale non abbiamo a che fare solo con una tale concezione di sistema, invece la teologia morale possiede un baricentro proprio, e questo baricentro proprio non è una serie di assiomi, invece è un evento storico particolare. Quando si parla di sistema nel contesto della teologia morale, questo sistema non si basa su una somma di assiomi invece questo sistema si basa su un evento, e questo evento storico è Cristo. Qualsiasi sistematizzazione va misurata da questo punto concreto della storia.

E questo anche l'intento del Concilio Vaticano II e della sua immediata ante-storia, di portare questo elemento a conoscenza. Da una parte superare una concezione di un sistema rigido e d'altra parte di mettere al centro questo evento storico. Il sistema si basa e si fonda su un evento. Proprio qui abbiamo l'elemento distintivo della teologia morale. L'auto-concezione della disciplina morale in quanto disciplina scientifica, si rifà ovviamente a una serie di assiomi, principi, norme ecc., però, tutto il suo edificio, la sua base in quanto sistema diventa trasparente verso l'evento storico Cristo.

Esiste la chiara percezione e convinzione che questo evento storico tiene in movimento l'intero sistema. Parliamo di una *ordinatio rationis*, di una intensità logica, ma tutto il discorso si misura sulla dinamica dell'evento storico Cristo.

### **La sensibilità epistemologica**

Quando si parla di una auto-comprensione ed auto-definizione della teologia morale in quanto scienza teologica, si ha in mente un'angolazione a livello teologico e scientifico. Trattando dell'auto-comprensione della teologia morale si intende chiarire in quale maniera questa occupa un suo posto all'interno della discussione epistemologica del tempo. In che senso la teologia morale pretende di essere una scienza, di essere equiparabile a qualsiasi standard vigente di scientificità nella nostra cultura di scienza, in che modo soddisfa le richieste di una genuina e vera disciplina scientifica? Qual è l'autocomprensione della teologia morale in termini di scienza

---

<sup>5</sup> K. Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo, 1989, p. 14-34.



teologica, dove al centro sta la genuina teologicità di questa, chiarire quale sia il posto autentico e la provocazione della teologia morale all'interno dell'intera teologia.

È ovvio che la teologia in generale e la teologia morale in speciale non è equiparabile con una certa misura di scienza e scientificità propria delle scienze positive, dove domina il rigore dell'esperimento e della prova, quale è plausibile e controllabile attraverso l'esperimento scientifico.

Le scienze empiriche hanno a che fare con un proprio ambito di ricerca e con una propria metodologia, al centro sta un oggetto osservabile, descrivibile, determinabile. Ora questa descrizione di un oggetto delimitato sta sotto la forma di un certo interesse da parte del ricercatore, lo scienziato. Cioè, l'interesse e quello del crescente dominio e il desiderio di descrivere esattamente l'oggetto in modo pragmatico.

La teologia morale non è una scienza positiva, ma entra ciononostante un certo elemento sperimentabile e una certa immediatezza e vicinanza al proprio oggetto a livello di esperienza, esiste una dimensione positiva e una esperienza morale. La teologia morale non è semplicemente una pura scienza speculativa e sistematica, ma affronta le sue radici in una certa esperienza vissuta dalla prassi morale quotidiana. E in questa angolatura e vicinanza ad una certa esperienza che la teologia morale può imparare dalle scienze empiriche, ma non è una semplice ricezione passiva di impulsi, ma la teologia morale porta questi impulsi a livello di una riflessione genuinamente teologica. Dunque, da una parte la teologia morale è una scienza teologica e dall'altra parte affonda le sue radici in una coscienza generale, cioè instaura un nesso vitale con l'intero genere umano, credenti o non-credenti.

Va pensata dunque la teologia morale in termini teologici, e questo vuol dire che in ogni singolo elemento è presente la questione di Dio. Abbiamo da una parte una consapevolezza generale etica, che esiste prescindendo dall'esistenza di Dio, e nello stesso tempo si pensa di svolgere la riflessione a livello della questione di Dio. Non abbiamo una immagine di Dio puramente astratta, ma una immagine di Dio che viene dal Nuovo Testamento, un Dio Uno e Trino, che è Padre di Gesù Cristo, Uomo-Dio. Si cerca di collegare la questione di Dio in termini cristiani e questione dell'uomo in termini generali o universali, abbiamo un collegamento tra la dimensione della teologia e quella dell'antropologia<sup>6</sup>, dove la teologia morale fa da ponte. Parlare di Dio come un'esigenza morale dell'uomo e, parlare dell'uomo in quanto soggetto ad un'esigenza morale.

La teologia morale, specie quella contemporanea è una specie di disciplina di confine, di frontiera e di cerniera. Il lavoro della teologia morale si svolge al interno della teologia in genere, quindi fa propria una metodologia genuinamente teologica, la quale pone il suo nesso vitale con tutte le altre discipline teologiche (particolarmente con la Teologia dogmatica e fondamentale, ma anche con psicologia, sociologia), ed in questa concezione teologico-sistematica ha il suo luogo privilegiato. D'altra parte, in quanto disciplina di cerniera,<sup>7</sup> non interessa solo il

---

<sup>6</sup> Un punto saldo di riferimento troviamo nella Costituzione *Dei Verbum* sulla divina rivelazione, del Concilio Vaticano II.

<sup>7</sup> In altre parole la teologia morale si radica con le sue radici oltre che nella teologia sistematica, anche nel campo di una consapevolezza morale generale (di conseguenza supera i limiti di una certa convinzione religiosa e abbraccia l'intero genere umano), fungendo da cerniera tra percezione etica religiosa e laica.

credente, ma si estende e pretende di coprire una consapevolezza morale o etica all'intero genere umano. E questa la grande sfida. La problematica etica-morale ritrovabile dappertutto viene accolta e trasformata alla luce di una criteriologia teologica, in tal modo che la risposta diviene comprensibile non solo all'interno della comunità ecclesiale dei credenti, ma diventa comprensibile e convincente per il non-credente, diventa una cerniera per e tra diversi ambienti vitali e spirituali.

Un altro aspetto riguarda la forma concettuale. Quando pensiamo alla forma concettuale, non si tratta solo di capire in che modo la teologia morale è scienza teologica, ma quale sia la *forma mentis*, la sua struttura mentale. E qui dobbiamo tenere in mente un aspetto fortemente sottolineato dalla *Veritatis Splendor* n. 31-34, dove si sottolinea che la "verità morale" in quanto oggetto (di studio) del teologo morale, non è una verità oggettiva da osservare semplicemente come fanno le scienze empiriche, ma in teologia morale abbiamo una diversa specie di oggetto e di verità, che risiede nel collegamento tra verità e libertà, cioè dalla verità morale non si può trattare come una verità verificata, come se fosse una cosa, ma la verità morale è una verità tale da esigere da parte del conoscitore una presa di posizione libera.

Verità e libertà sono due fuochi i quali si illuminano a vicenda, dove l'oggetto specifico della teologia morale è la verità che chiede una presa di posizione libera da parte di chi conosce. E questa sottolineatura ha una rilevanza fondamentale per la forma concettuale propria della teologia morale.<sup>8</sup>

#### **La fondazione teologica della questione morale**

L'auto-comprensione della teologia morale in quanto disciplina teologica implica il porre al centro la questione di Dio. Con questo si dà per scontato che ogni verità morale ed esigenza morale sia fondata in Dio. Non si intende perciò trattare la base ontologica, perché questo è un dato per scontato, ma interessa la questione gnoseologica. Ci interessa specialmente in che modo Dio, in quanto oggetto della mia conoscenza entri nella riflessione teologico-morale, evitando nello stesso tempo una 'falaccia positivista', cioè quel modo di parlare di Dio semplicemente in termini di un legislatore positivo, ma di entrare nella teologia speculativa per elaborare alcuni elementi di una vera gnoseologia teologica, offerti dalla nostra tradizione teologica e dal Magistero.

Il Magistero ci porta un primo aiuto nella comprensione del problema, nella Costituzione Pastorale <*Gaudium et spes*>16, dove viene trattata la "coscienza morale". Un testo emblematico, carico di una intrinseca audacia e coraggio mentale e spirituale. Il testo suppone che la questione morale sia collegabile con la questione di Dio proprio all'interno della coscienza del credente, dove abbiamo a che fare con un centro nascosto, un "sacrario", un "santuario intangibile", dove l'uomo è solo con Dio. Nel testo, la coscienza morale non viene perciò intesa semplicemente in termini di una istanza etica, che mi impone una esigenza morale, ma essa è un luogo privilegiato del singolo credente dove egli è solo con Dio.

---

<sup>8</sup> E opportuno fare riferimento in campo filosofico, alle riflessioni di Maurice Blondel, in *L'action*, Notre Dame, 1984, come testo classico, che si occupa del legame tra verità e libertà.

L'importanza di questo testo risiede nel fatto che l'uomo non trova Dio al di fuori di sé, ma all'interno di sé, nella sua interiorità. La concretezza del singolo soggetto morale è collegato alla concretezza dell'esperienza di Dio.

Sempre nella <*Gaudium et spes*><sup>16</sup> si trova un secondo elemento che, nella sua formulazione abbraccia la problematica morale. All'interno, "nell'intimo della sua coscienza l'uomo scopre una legge" che non viene data da sé, ma da Dio. L'interiorità della coscienza è un luogo dove si esplora la legge morale. Questa scoperta della legge morale è fatta in termini di grandezza teologica, nel senso che il testo suppone la capacità del soggetto di poter collegare mentalmente la questione morale e la questione di Dio nella propria coscienza. Il testo è carico di un ovvio respiro platonico, che accetta elementi della nostra tradizione patristica.

### **I. La tradizione**

Per primo Sant'Agostino, che nel terzo libro delle "Confessioni" parla di Dio come "più intimo dell'uomo stesso", <Ed è questa intimità che mi invita ad un continuo processo di ricerca della mia identità, alla quale devo rivolgermi per trovare Dio>. Un'intimità che esige un continuo cammino da parte del credente. Sempre Agostino nella sua opera giovanile "*De ordine*", tocca un aspetto che riguarda l'intrinseca segretezza di Dio, la quale si collega con la intrinseca segretezza di Dio nella propria coscienza.<sup>9</sup> Quando si parla della questione di Dio in termini del Concilio Vaticano II, bisogna rivolgere l'attenzione anche alla radice patristica, il che vuol dire pensare la teologia come un continuo cammino alla ricerca di Dio.

Questo pensiero agostiniano, carico di influenze platoniche e neoplatoniche, trova un altro baricentro nella tradizione, nella cosiddetta "teologia negativa" o "apofatica", dove si sottolinea il carattere negativo della teologia, cioè, è più facile dire ciò che Dio non è anziché ciò che Dio è. In questa istanza della teologia negativa si sottolinea nuovamente l'elemento agostiniano della teologia come un continuo cammino di ricerca e di apertura dello spirito, dove la realtà misteriosa di Dio si dischiude. Bisogna ricordare, quando si parla della teologia negativa, di un teologo (e cardinale) quasi ignorato, Nicolò Cusano, il quale nella sua opera "*De docta ignorantia*", sottolinea la definitiva incomprendibilità di Dio, e secondo lui bisogna parlare della incomprendibilità di Dio in una maniera che resta sempre incomprendibile. Dio rimane sempre mistero e segreto assoluto, mai da scrutare in modo perfetto come un oggetto empirico. La teologia negativa delineata già nel IV Concilio Lateranense (1215), nella "*De docta ignorantia*" di Cusano, si fa presente anche nella teologia contemporanea, in modo particolare nella teologia trascendentale di K. Rahner.<sup>10</sup>

Bisogna fare un breve cenno sul legame che intercorre tra filosofia e teologia. La teologia morale non è solo una scienza di respiro teologico (questione di Dio), invece ambienta il suo discorso all'interno della comunità ecclesiale. Ma questa dimensione comunitaria non è autosufficiente e quindi implica un'apertura continua dello spirito verso l'intero genere umano. Qui abbiamo un riferimento che

---

<sup>9</sup> S. Agostino, *Confessioni*, I, 10, III 6, *De ordine* 2, 44.

<sup>10</sup> Un orientamento teologico affine alla filosofia trascendentale e collegato specialmente con Karl Rahner e Bernard Lonergan.

ci lega anche alla filosofia, alla luce di un autore americano, Ch. Larmore,<sup>11</sup> il quale sottolinea che la comunicazione in ambito morale non si fa mai solo a livello di principi astratti, perché rimane una comunicazione ambigua ed aperta ad una serie di elementi di pluralismo, dove i medesimi principi astratti possono essere intesi in maniera diversa. Invece Larmore sottolinea che ogni comunicazione ha bisogno di una forte identità da parte di gruppi, che si incontrano e comunicano. Questo aspetto porta luce sulla ecclesialità della teologia morale, forte identità - più - apertura dello spirito.

Non è pensabile un campo di dibattito nell'intera tradizione teologica senza l'ingranaggio delle categorie teologiche e filosofiche. Basta ricordare un elemento classico che proviene da S. Tommaso nella *Summa theologiae*, dove si sottolinea l'importanza e la necessità della riflessione filosofica. Si sottolinea un aspetto importante, cioè, la dignità primordiale del pensiero teologico. Il pensiero filosofico si contraddistingue di una dignità posteriore, secondaria e derivata, la quale sta al servizio è in funzione della riflessione teologica stessa. Rimane in piedi il famoso proverbio classico della tradizione scolastica "*philosophia ancilla teologia*", dove il termine *ancilla* non dice una deprivazione, un disprezzo, ma indica un elemento che si nota ugualmente nel rapporto tra natura e grazia, cioè come alla grazia si suppone una natura, così alla teologia si suppone la filosofia, condizione di possibilità imprescindibile per la riflessione teologica. Basta qui pensare l'influsso del pensiero kantiano sulla teologia morale nel secolo scorso, quando stava al centro la purezza del pensiero morale nei confronti di un certo eudemonismo morale<sup>12</sup>, ritorno al rigore morale attraverso il filtro del pensiero kantiano. Quando nel recente passato si parlava della lunga ombra di Kant sulla teologia morale,<sup>13</sup> occorre far giustizia su questa parola. Questa ombra di Kant è legittima, nel senso che attraverso questa ha potuto acquistare e recuperare elementi migliori della propria tradizione teologica, come quella tomasiana.

Di nuovo sorge questo interrogativo: in quale maniera la teologia morale si autocomprende e si autodefinisce in termini di una disciplina teologica? E ovvio che in

<sup>11</sup> Larmore Charles Everett, *Le strutture della complessità morale*, Milano, 1990

<sup>12</sup> L'eudemonismo ha assunto forme molto varie. L'eudemonismo di Aristotele si distingue dalla beatitudine di S. Agostino o di S. Tommaso d'Aquino. Oggi c'è una tendenza a capovolgere l'ordine che dalla beatitudine o felicità da raggiungere farebbe concludere a determinate norme morali. Mentre nella morale dell'Aquinate la beatitudine inizia il discorso etico, nell'etica di J. de Finance la beatitudine-felicità appare solamente alla fine – come conseguenza dell'agire bene-ragionevolmente-umano.

<sup>13</sup> In Kant ogni riflessione filosofica, quindi anche quella etica, è riflessione sul soggetto umano. La morale si può perciò spiegare unicamente e totalmente dal di dentro del soggetto e *non dipende* da nessuna realtà fuori del soggetto. Il che forse sarebbe accettabile, se l'uomo non venisse concepito totalmente indipendente ed autarchico. Nell'etica di Kant c'è posto unicamente per una "autolegislazione" dell'uomo. Non c'è l'assoluto, Dio, non entra in questa etica, ed Egli non è certo il fondamento in cui si origina il "senso" di tutto. E solamente un Dio-postulato (e perciò non reale), senza il quale (come anche senza i postulati della libertà e dell'immortalità) l'etica autonoma della concezione kantiana sarebbe condannata, nella società umana, all'insuccesso. Per Kant Dio *non è l'ultima sorgente di "senso"* della realtà umana, ma solamente un *garante-postulato* per rendere possibile o concepibile la realizzazione dell'"imperativo assoluto" morale fra uomini-peccatori, dunque al servizio dell'uomo autonomo-autarchico.

quanto si parla di autodefinizione e autocomprensione di una disciplina teologica al centro d'interesse si trova il suo oggetto di ricerca, Dio, e il primo problema, il primo interrogativo del teologo morale in quanto teologo è di porsi la domanda circa questa questione di Dio: come Dio centra nella sua problematica morale. Il suo interesse sarà di collegare la dimensione prettamente teonoma e dimensione prettamente morale, e questo all'interno della sua disciplina.<sup>14</sup> Un primo riferimento è già stato fatto al Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, ove accanto al discorso sulla coscienza morale si pone il problema di Dio. Viene esplicitamente congiunta, abbinata la questione morale direttamente alla questione di Dio, e questo si fa in riferimento alla coscienza morale.<sup>15</sup> Dentro questo "sacrario interiore", dentro la coscienza morale, l'uomo scopre Dio e nello scoprimento di Dio, scopre a pari passo la legge morale. Il testo del Magistero parla del centro dell'uomo in cui l'uomo sta solo con Dio, dunque suppone una intimità, una interiorità del rapporto vissuto con Dio e, proprio attraverso questo rapporto intimo vissuto con Dio, traspare, emerge e trapela la dimensione morale. Ed è proprio qui che si ha il punto saldo, un riferimento indiscusso per l'autocomprensione della teologia morale.

Bisogna precisare qualche punto, per evitare e non correre il rischio di un discorso troppo semplicista, o di qualsiasi discorso ingenuo a riguardo della questione di Dio. Dio non è un tappa buchi, Dio non è una sovrastruttura a riguardo di una piattaforma morale, non è in questo senso una semplice istanza autoritaria la quale conferma un argomento solamente morale, che emana leggi e norme morali. Sarà la nostra tradizione a chiarire quanto detto.

Già in S. Agostino nelle *Confessioni*, terzo libro, appare la classica formulazione, "*Deus interior intimo meo*". Ed a questa interiorità, a questa intimità irraggiungibile ed inequiparabile di Dio nell'uomo che Agostino aggiunge un ulteriore elemento. Sottolinea che Dio viene saputo, in *De ordine*, "*nesciendo più che sciendo*", sottolinea la sua intrinseca segretezza, questo intrinseco mistero di Dio. Dio non è, non può essere, una realtà oggettivabile, equiparabile ad un oggetto empirico intramondano. Invece Dio, in questa interiorità, rimane mistero assoluto e segreto. Qui prevale l'aspetto negativo per quanto concerne la sua intelligenza. Dio si sottrae a qualsiasi tentativo di oggettivazione.

Un ulteriore chiarimento viene fornito da S. Tommaso. Nella sua opera giovanile "*De veritate*", troviamo una definizione classica che concerne la fede cristiana, che combina e collega in sé due aspetti fondamentali. Per primo abbiamo l'aspetto dell'autorità, che viene espresso con il termine *adsensus*, dare un assenso, ed il secondo aspetto viene collegato con il problema della riflessione del pensare. Questo secondo aspetto è reperibile nel termine *cogitare*. Così abbiamo un insieme della sua definizione in quanto la fede è "*fides est cum adsensus cogitare*" (cogitare con assenso).<sup>16</sup>

Però, nell'opera dell'Aquinate occorre differenziare due vie, due forme concettuali presenti ed operanti riguardanti il modo di trovare, del provare

<sup>14</sup> J. Fuchs, *Il carattere "teonomo" e "cristonomo" della morale normativa "umana"*, in *Essere del Signore*, PUG, 1996, p.153-168.

<sup>15</sup> Diverse sono le voci tra cui: S. Privitera, *Coscienza*, in *NDTM*, Cinisello Balsamo, p.183-203; J. Fuchs, *Essere del Signore*, 1996, p.236-258.

<sup>16</sup> Questa definizione si trova sia nella "*Summa theologiae*" II, II, q. 2 art.2; sia nella "*De veritate*" q14,1

l'esistenza di Dio, del come cogliere Dio in questa realtà nostra, umana, per arrivare alla fede, in quanto *cogitare cum adsensus*.

La prima forma concettuale sarebbe la forma classica, quale è distinta dal suo aspetto oggettivo dominante. Una forma concettuale che prende le mosse con la realtà empirica presente intorno a noi. E proprio questa forma concettuale lavora, opera con la prova della esistenza di Dio, in quanto questa prova si aggancia agli effetti visibili in questo mondo empirico. L'argomento dell'esistenza di Dio è proprio *ex effectibus*.<sup>17</sup> Le famose cinque vie di S. Tommaso tutte quante convergono su questa forma concettuale dominante, prendere le mosse da questa realtà empirica. Il suo pensiero prende inizio, punto di decollo e riferimento nella realtà empirica, e in questa realtà visibile coglie e scopre gli effetti dell'esistenza di Dio. Nella tradizione della teologia morale proprio questa forma concettuale è divenuta classica, ed è proprio questa forma concettuale classica che ha potuto creare, generare un conseguente ideale scientifico. Abbiamo una forma concettuale ascendente, di conseguenza il pensiero teologico morale prende inizio con la analisi rigorosa del metodo empirico oggettivo e, da questa analisi rigorosa del mondo empirico oggettivo, ascende verso Dio. Il pensiero inizia in questa realtà empirica, nella sua analisi, osservazione e descrizione. Qui l'esistenza di Dio diventa il culmine della realtà.

La seconda forma concettuale riscontrata in S. Tommaso, ci avvicina ancor di più, in un modo quasi diretto sia al pensiero del magistero, sia al pensiero moderno in campo della teologia morale. E quest'altra forma concettuale si rifà, si riferisce ad un teorema, ad una nozione classica di provenienza neoplatonica. E questa teorema classica è la nozione della *reditio completa*, il che vuol dire: "l'uomo ritorna, l'uomo rientra in se stesso".<sup>18</sup> E proprio questo rientro, questo ritorno perfetto e completo a se stesso fa scoprire, in questa interiorità, la propria competenza, la propria competenza per Dio. Il ritorno completo in se stesso fa scoprire in questa interiorità una inclinazione naturale nell'uomo, una tendenza naturale spontanea verso la verità, e una tendenza, inclinazione naturale spontanea verso l'esistenza di Dio. L'uomo scopre in sé una tale tendenza naturale e nello stesso tempo e a pari passo scopre in sé la sua capacità, la sua competenza di poter scoprire, di poter raggiungere la verità e, inoltre, di poter pensare Dio. Nella prima *pars* della *Summa teologica* si trova l'idea centrale della *reditio completa*, ed è sempre nella prima parte dove S. Tommaso parla di una intrinseca dinamica della intelligenza,<sup>19</sup> della volontà verso il vero, verso Dio, ed è proprio in questa dinamica intrinseca che Dio è implicitamente con-conosciuto.

Il pensiero teologico prende ali e decolla con questa interiorità, nella dinamica inclinazione naturale dello spirito umano stesso. S. Tommaso qui esprime la sua meraviglia che l'uomo è in grado di poter formare in sé, nella sua interiorità, il concetto di Dio trascendente, ed è proprio questa avventura dello spirito umano che sta a fondo del testo della *Gaudium et Spes*. Quando nella teologia si combina la questione di Dio con la questione morale, si sottintende

<sup>17</sup> S. Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 2, art. 1

<sup>18</sup> S. Tommaso, *De veritate* 9

<sup>19</sup> S. Tommaso, *Summa theologiae* I, q. 80, art. 1, e q. 84, art. 2

tacitamente la capacità dell'uomo di pensare, formare e sviluppare il concetto di Dio. Questo lo si fa nel rientro completo nella propria interiorità ove l'uomo è confrontato con se stesso.

E qui emerge un punto centrale. Questo rientro nella propria interiorità pone l'uomo di fronte ad un'alternativa, che lo costringe ad una scelta decisiva e definitiva: o decidersi per Dio, o decidersi per nulla, per il niente. Dunque, la possibilità di una libera scelta per Dio, oppure la possibilità della scelta per nulla. Risulta chiaramente che in questa interiorità c'è un banco di prova, che pone le vie determinanti per tutto il resto della riflessione, in questa interiorità abbiamo a che fare con una coniugazione tra verità e libertà.<sup>20</sup>

### **1. Il pensiero moderno**

Occorre far presente che questi elementi di pensiero menzionati, sono presenti ed operanti anche nel pensiero moderno in alcuni autori che servono da riferimento imprescindibile per la teologia morale. Certamente un autore di spicco con cui la teologia morale si trova in dialogo è Immanuel Kant, in particolare nella critica della ragion pura e critica della ragione pratica. Kant sottolinea appunto il suo scetticismo, il suo dubbio per quanto concerne le cinque vie classiche della prova dell'esistenza di Dio. Ovviamente che queste cinque vie classiche sono venute a Kant tramite il periodo dell'illuminismo, tramite il tentativo di voler provare l'esistenza di Dio, come "amore geometrico". Provare l'esistenza di Dio partendo senz'altro da primi assiomi e così raggiungendo, in maniera logica all'esistenza di Dio. Lui sottolinea il suo scetticismo riguardo la validità di queste cinque vie così tramandate dalla tradizione, ma nello stesso tempo il suo scetticismo riguardo la competenza, la capacità limitata della ragione teorica la quale affronta il mondo empirico.

Secondo Kant la ragione teorica non è in grado di raggiungere la cosa in sé, di fondare una prova metafisica di Dio, però nel medesimo tempo, proprio attraverso questo scetticismo verso le prove classiche dell'esistenza di Dio, non nasconde una simpatia per l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, come emerge, come appare nel *Prosloghion* di San Anselmo de Canterbury. Arrivare all'esistenza di Dio attraverso il fatto, la capacità di poter pensare Dio. Il semplice fatto che l'uomo è in grado di elaborare il concetto di Dio trascendente, è il punto di riferimento per la prova della Sua esistenza. E proprio questa simpatia, questa vicinanza del pensiero Kantiano all'approccio Anselmiano, rivela la simpatia di Kant per la prova morale dell'esistenza di Dio. Niente meno che provare l'esistenza di Dio riferendosi alla coscienza morale dell'uomo. È proprio questa coscienza morale dell'uomo il Dio dentro di noi. Anselmo di Canterbury rappresenta qui un vero ponte tra rappresentanti della nostra tradizione e il pensiero moderno, presente in autori come Kant. Accanto al pensiero di Kant, un breve cenno ad Hegel alla fenomenologia dello spirito. Nella stessa linea anche nel pensiero di Hegel troviamo alcuni elementi che ci danno da pensare. Questi elementi risiedono proprio nell'affascinamento dell'uomo nei confronti della sua competenza e capacità di poter pensare Dio. Questa meraviglia e l'avventura dello spirito umano di

---

<sup>20</sup> K. Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo 1989, p. 204-211

poter elaborare il concetto di Dio. E non in qualsiasi modo, ma in termini di una questione mai chiusa, ma continuamente aperta, perché Dio non è una realtà oggettivabile come fosse un oggetto empirico al di fuori di me, né è riducibile ad un tale paradigma, ma appare ed emerge nella propria capacità del proprio pensiero. Dio è presente nella persona umana in quanto questa rimane una cosa non chiusa in se stessa ma continuamente aperta. Il ritorno alla propria interiorità sta alla competenza del proprio pensiero.

### La forma concettuale

Questo brevissimo itinerario, con la brevissima presentazione della propria tradizione gli dobbiamo tener presenti nella teologia morale contemporanea, ma ci mette anche in grado di riflettere in maniera più raffinata, più differenziata la forma concettuale della teologia morale, in quanto si autocomprende e autodefinisce scienza teologica.

Un primo aspetto. È completamente insufficiente il voler introdurre la questione di Dio solo a livello di una suprema e massima autorità, che da garanzia all'intero edificio morale. Una tale concezione autoritaria di Dio nei confronti della questione morale finisce inevitabilmente in un puro formalismo teologico privo di senso, che ovviamente bisogna evitare<sup>21</sup>. Dio è presente nella coscienza morale della persona umana, appare ed emerge nella propria capacità e competenza di poter raggiungere la verità morale<sup>22</sup>, in quanto la persona rimane continuamente aperta nella sua *interiorità* al Dio trascendente<sup>23</sup>. Questo formalismo teologico in questo caso non aiuta per nulla alla elaborazione della teologia morale in quanto scienza, anzi in questo caso la teologia morale non sarebbe altro che un'etica comunemente umana battezzata in maniera completamente estrinsecista. Questo pericolo occorre evitare.

Il dialogo continua con due autori, M. Heidegger ed H. Gadamer in modo particolare in *“Verità e metodo”*, da cui viene preso il concetto di “pre-comprensione”, dove ambedue gli autori introducono una concezione precisa del termine. Così nel loro pensiero il termine “pre-comprensione” assume il significato di un relazionarsi, di un trasportarsi in modo vitale al proprio oggetto. Presuppone un rapporto vissuto alla cosa stessa. Cioè l'uomo possiede, e capace di una tale pre-comprensione di Dio che lo abilita a porre, a formulare la questione morale. Quando si parla della questione di Dio dobbiamo dire che proprio in linea della nostra forma concettuale preferita, Dio è *un fenomeno del pensiero umano*. Proprio questa proiezione del pensiero umano che ci dà da pensare: Dio è presente in quanto è presente in modo di una tale proiezione, di tale fenomeno. Quando nella teologia morale si riflette, lo si fa riferendoci a Dio in quanto fenomeno del nostro pensiero. Dio in quanto fenomeno del nostro pensiero vuol dire che si tratta di un pensiero mai rinchiuso in un sistema ben e preciso definito, invece si tratta di un pensiero in continuo progresso, un pensiero in chiave di una continua questione aperta. E qui la preoccupazione, l'inquietudine della teologia morale in quanto disciplina teologica.

<sup>21</sup> secondo autori come J. Fuchs, K. Demmer, F. Böckle.

<sup>22</sup> S. Tommaso, prima pars della *Summa theologiae*.

<sup>23</sup> È proprio questa avventura dello spirito umano nella scoperta della verità che sta a fondo del testo emblematico della *Gaudium et Spes* 16.



La teologia morale, in quanto disciplina teologica, non elabora un sistema morale e poi aggiunge l'autorità di Dio. Al contrario, proprio al rovescio, la teologia morale tenta, si sforza di affrontare questa meraviglia, questa avventura dello spirito umano che è la capacità di poter pensare Dio, poter pensare il trascendente, poter pensare l'eternità. In questa capacità abbiamo una pre-comprensione con la quale accogliamo la questione morale. Il altri termini più brevi, per la teologia morale al centro sta la questione di Dio, e poi segue la questione morale.

### **L'autonomia morale del "credente"**

Quando si parla del termine autonomia, è necessario rispondere ad un interrogativo: in quale maniera il termine autonomia sia introducibile in campo di teologia morale, in quale maniera il termine autonomia possa essere utilizzato in termini di una categoria genuinamente teologica?

È ovvio che ogni volta quando si tenta di introdurre questo concetto lo si fa in sintonia con tutto quanto si è detto in precedenza. Il termine "autonomia" oppure "morale autonoma nel contesto della fede" al primo momento ha suscitato una serie di polemiche, tanto che l'introduzione di questo termine ha potuto dividere la teologia morale in diverse frazioni confliggenti e contrastanti<sup>24</sup>.

Il testo classico del magistero, con riferimento alla nostra problematica si trova nella *Gaudium et Spes* n. 16. In questo numero si parla in maniera esplicita della autonomia della realtà terrena. Questa introduzione del termine autonomia delle realtà terrene da parte del magistero è da valutare, interpretare nel contesto del clima spirituale del tempo il quale fu marcato da una chiara ante-storia che si lega alla elaborazione della "teologia delle realtà terrestri". In questa teologia delle realtà terrestri abbiamo a che fare con un programma teologico che segnala, fa vedere una sua adeguata forma concettuale, che risiede nel tentativo di evitare qualsiasi sospetto di positivismo teologico. Positivismo che affronta le sue radici in una base storica, in quella base storica che si schiera con elementi nominalistici. Questo sospetto, questa specie di positivismo occorre nettamente evitare ogni qual volta un tale positivismo va a discapito della realtà terrestre stessa. Entra qui la teologia della creazione, che prende sul serio la realtà terrestre e proprio in questo senso si può parlare legittimamente di autonomia. Le realtà terrestri esigono una propria metodologia, esigono un prendere sul serio la realtà umana, la realtà vissuta terrestre dell'uomo stesso. E qui entra un apprezzamento elevato di tutte le scienze umane che entrano nella riflessione teologica. Il testo del magistero si sforza sempre, con una formulazione anche esplicita, di relazionare la autonomia alla realtà di Dio. Autonomia da una parte e teonomia dall'altra parte non si escludono per nulla, invece il termine autonomia viene adoperato con il termine concomitante della teonomia. Autonomia e teonomia vanno visti come due fulcri, due punti focali della medesima opera<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> S. Bastianel, *Specificità(della morale cristiana)*, in Nuovo Dizionario di Teologia Morale (NDTM), Edizioni San Paolo 1990, p.1271-1278; F. Citterio, *Morale autonoma e fede cristiana. Il dibattito continua*, in ScC 108 (1980) p.509-581.

<sup>25</sup> S. Bastianel, *Autonomia e teonomia*, in NDTM, Edizioni San Paolo 1990, p.70-82.

Il secondo testo, immediato presente, e reperibile nella *Veritatis Splendor* n. 36, dove si parla di autonomia. Qui però il termine autonomia assume una certa connotazione negativa, il termine viene accompagnato con certo sospetto tacito, anzi, viene usato in un certo qual senso peggiorativo. E proprio qui occorre stare attenti per non cadere in facili malintesi, perché, quando la *Veritatis Splendor* parla di autonomia, certamente non ha in mente il termine autonomia come viene inteso nella *Gaudium et Spes*. Invece nella *Veritatis Splendor* si parla di concetto di autonomia che contiene in sé tacitamente una certa emancipazione nei confronti di Dio. E ovvio che si ha in mente un termine di autonomia il quale risente un certo autonomismo, carico di una tacita secolarizzazione del pensiero teologico. In altri termini, quando la *Veritatis Splendor* parla di autonomia, ha nel mirino una concezione di teologia morale che tenta o si prefigge come scopo di elaborare un sistema scientifico, o di fondare una esigenza morale senza l'esplicito richiamo e ricorso a Dio. Un pensare morale, etico, in termini di autonomismo, di una tacita autosufficienza.

Questo è il sospetto tacito o esplicito che sorge dal testo della *Veritatis Splendor*. Forse la paura rimane in sé infondata, si afferma, perché in realtà non c'è alcun teologo morale il quale voglia elaborare una fondazione del esigenza morale senza far ricorso a Dio. In fondo si teme della tendenza spirituale dell'epoca, un pericolo che occorre affrontare sul serio, quindi si può anche capire una certa critica o riserva da parte della teologia morale nei confronti di un tale uso del termine autonomia. Perciò il segnale di attenzione va tirato sempre quando qualcuno vuole fare teologia morale senza il ricorso, il richiamo esplicito alla questione di Dio. Rimane fermo dunque: prima Dio, poi la questione morale. Questo è inderogabile, ed è questo il messaggio che nella enciclica viene ricordato con fermezza.

### **L'uso del termine autonomia nella teologia morale**

A questo punto comincia la preoccupazione della teologia morale stessa. Abbiamo due testi, quali sono riferimenti indubitabili del magistero. La teologia morale parla senza scrupoli di una morale autonoma, però aggiunge immediatamente "nel contesto della fede", e questa aggiunta rappresenta già in sé un blocco mentale, una riserva mentale contro qualsiasi tendenza di secolarizzazione. Sarà utile vedere le idee portanti, alcune istanze centrali dei sostenitori della morale autonoma, per poter capire meglio di quale problematica si parla.

Quando i sostenitori della morale autonoma fanno un primo riferimento ad un clima mentale dell'epoca, cosiddetto "spirito dell'epoca", questo si può riassumere brevemente così: la riserva fondamentale, programmatica nei confronti di qualsiasi ricorso ad una autorità al di fuori di me, una riserva mentale contro qualsiasi richiamo ad un uso positivista dell'argomento dell'autorità. C'è una riserva mentale contro il termine eteronomia<sup>26</sup>. Dunque al centro sta il termine autonomia, e questo termine, in netta contrapposizione alla eteronomia, intende dire che

---

<sup>26</sup> Termine usato da Immanuel Kant per descrivere la situazione di coloro che non sono autonomi, ossia, autodeterminanti, ma vivono sottoposti ad una legge esterna. Siccome l'autorità suprema di Dio è mediata attraverso la nostra coscienza e la nostra libertà creata, la *teonomia* (Gr. <legge divina>), quando è rettamente intesa, ci libera da una reale alternativa: o una autonomia assoluta, o una eteronomia schiavizzante.

l'uomo è affidato al tribunale della sua ragione critica e deve confrontarsi con il dettame della sua propria coscienza, per niente delegabile ad alcuna autorità al di fuori di sé. Qui il pensiero dei sostenitori della morale autonoma si trova nella stessa connotazione del termine autonomia di cui parla anche Kant quando si pone l'interrogativo: che cosa sia illuminismo, cioè servirsi della propria ragione nei confronti di qualsiasi pretesa di egemonia, o in altre parole portare l'uomo all'uso della sua propria ragione, emanciparsi contro qualsiasi eteronomia, da parte di qualsiasi autorità. In questa concezione e in questi intenti dell'illuminismo è presente e operante un forte respiro emancipatorio, un forte respiro liberatorio presso la ragione umana. E proprio con questo forte respiro si coglie il respiro dell'epoca moderna riassunto in due aspetti dello stesso pensiero: ogni pretesa deve passare attraverso il filtro della ragione propria, deve confermarsi, deve essere plausibile nei confronti del tribunale della propria ragione. Il secondo aspetto risiede nella comunanza e nella uguaglianza della ragione morale.

La dignità della persona umana in primo posto, in quanto l'uomo deve comportarsi, deve affidarsi al tribunale della propria ragione etica. E questo il significato del termine autonomia. Si come la teologia morale è indirizzata al proprio mondo contemporaneo, proprio per questo fatto una teologia morale non si può fare catapultandosi al di fuori della propria epoca perché la teologia rimane sempre figlia del suo tempo, *teologia filia temporis*, ma ovviamente quando la morale autonoma nel contesto della fede introduce questo termine, vuol fare richiamo ad un clima, ad un spirito della nostra epoca.

Un secondo elemento, dopo il concetto di autonomia, come viene già toccato da Kant compreso dalla propria ragione etica, c'è da menzionare perché tocca un dibattito intraecclesiale. Non è superfluo ricordare che la elaborazione, l'introduzione di questo termine ha luogo in quel periodo in cui c'era una polemica nei confronti della *Humanae Vitae*. Tutta questa polemica all'interno della chiesa era una specie di matrice, una specie di *humus* vissuto per la elaborazione di questa teoria. Anche per il credente non è mai sufficiente un riferirsi ad una autorità, anche se questa fosse l'autorità del magistero, perché rimane sempre come ultima istanza il tribunale della propria coscienza. In altri termini, nemmeno l'insegnamento del magistero della Chiesa non è mai in grado di eludere il dettame, di eludere l'autonomia della propria coscienza, l'autonomia della propria ragione critica. Qualsiasi insegnamento magisteriale deve passare attraverso il filtro critico di questo tribunale della ragione critica del singolo destinatario. In questo senso il termine autonomia segnala un programma di contestazione, nel senso che non è mai sufficiente riferirsi ad una autorità eteronoma. Anche nel interno della chiesa rimane in erudibile il discorso della coscienza autonoma.

Un terzo elemento molto importante quando si parla della introduzione ed elaborazione di questo termine, autonomia. I sostenitori di questa teoria fanno proprio un indirizzo fondamentale dello stesso magistero della chiesa, vuol dire che questi autori intendono schierarsi con le vere intenzioni del magistero. Questa è la chiave d'interpretazione, e come riassunto potrebbe intendersi così: il magistero non limita il proprio discorso ai credenti, invece parla, propone, in modo e in chiave di una rappresentanza universale. Ogni qual volta il magistero si estenda in campo di morale, esso parla a nome dell'intero genere umano. Certamente il magistero fa influire e si sottopone alla storia delle conseguenze della fede, si sottopone alla

questione di Dio in morale, però anche pretende che questo discorso sia comprensibile, plausibile e perciò vincolante pure per coloro che non condividono queste premesse. Il magistero parla con una pretesa di plausibilità universale, e proprio qui rientra l'interesse, l'intenzione della morale autonoma.

Quando i teologi introducono il termine vogliono dire il seguente: la ragione morale, sia del credente, sia del non credente è uguale, è identica! Il credente non possiede un'altra ragione morale di quanto non possiede il non credente. Esiste una uguaglianza di piattaforma, di ragionevolezza in campo di argomentazione morale, ed il termine autonomia vuol dire soltanto questo. Tutto il lavoro di argomentazione in campo di teologia morale vuole riferirsi a questa uguaglianza della ragione morale che collega, unisce l'intero genere umano. Quando i sostenitori della morale autonoma introducono questo termine, sono preoccupati per un elemento, un punto centrale e doloroso, perché questo voler schierarsi con le vere intenzioni del magistero implica in sé una esigenza metodologica di fondo, la comunicabilità universale della esigenza morale<sup>27</sup>. L'interesse dominante è questo: precludere qualsiasi mentalità ghezzante, rinchiudersi in un ghetto mentale, oppure in una setta morale invece di tener aperto il discorso, tener aperta la comunicabilità universale del discorso, della questione morale<sup>28</sup>.

Rimane aperta la questione del come in teologia morale proprio a riguardo della morale autonoma sia presente e operante un'altra forma concettuale, quale entra in discussione quando si parla di questo modello di teologia morale. Quest'altra forma concettuale si pone l'interrogativo: in quale maniera la fede sia in grado di avere un impatto, di esercitare le sue funzioni nei confronti della comune ragione umana? Quando si parla dell'autonomia della ragione morale nei riguardi di valori morali, nei riguardi della verità morale in generale, si sottolineava questa autonomia della ragione morale che rimane del tutto inalterata. La fede non cambia, non altera per nulla questa comune ragione morale autonoma, invece la fede aggiunge solo una serie, uno spettro, una gama di motivazioni che non cambia per nulla il contenuto morale, invece è soltanto operante a livello di una funzione corretta, stimolata di questa ragione morale stessa. Come ad esempio: la fede può offrire una serie di motivazioni che concernono la vigilanza morale, la relativizzazione di beni umani terrestri nei conforti del giudizio ultimo, della vita eterna. Cioè, la verità di fede del giudizio finale, della eternità e la sorte eterna dell'uomo porta una certa relativizzazione dei beni terrestri intramondani, relativizzazione presente e operante a livello di motivazioni. Oppure, la teologia della croce è in grado di fornire una serie di motivazioni che riguardano la eccezione del patire, della comune sofferenza umana. Il fenomeno della sofferenza è comune sia a tutti i membri del genere umano, sia anche alla realtà subumana, sub-razionale. La sofferenza è un esistenziale comune all'intero creato e, la fede è in grado di fornire motivazioni per accettare in maniera serena, placida questo fenomeno della sofferenza.

Una serie di autori, in una seconda fase di riflessione sono andati oltre e dicono così: la rivelazione e la fede cristiana conseguentemente ci porta in una situazione ben privilegiata. Con la situazione privilegiata vogliono affermare che tutte le verità di fede non sono un agglomerato di varie verità giustapposte una all'altra, invece tutte quelle varie

<sup>27</sup> A questa cosa ci fa pensare San Paolo, nella sua lettera ai Romani, Rm 2,14-15.

<sup>28</sup> K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, Edizioni Piemme,, Casale Monferrato 1993, p.41-46.

verità costituiscono un intero sistema del pensiero, che viene considerato, in termini moderni, come uno spettro, una gamma di antropologia cristiana. Le varie verità di fede non rimangono estranee, esterne all'uomo stesso, invece tutte queste verità di fede portano l'uomo ad una approfondita riflessione circa se stesso. Risulta chiaro il tentativo di voler ascrivere alla fede cristiana una specie di funzione maieutica, cioè vuol dire che la fede cristiana è in grado di portare alla luce la genuina competenza della ragione morale.

Proprio a questo punto è stato introdotto in teologia morale un termine, che è diventato un termine chiave, "orizzonte di senso cristiano". La rivelazione cristiana non si esaurisce, non si accontenta di fornire varie verità, ma costituisce un orizzonte. E proprio la ragione morale non è proprio una ragione autonoma nel senso di autosufficienza, nel senso di autarchia, ma questa ragione morale si muove entro questo orizzonte, entro questo spettro di elementi antropologici. Quello che vogliono dire è questo: quando si parla di autonomia della ragione morale occorre sottolineare che questa autonomia è sempre una autonomia relazionale. Autonomia che sta in un continuo rapporto a questo orizzonte di fede cristiano. La fede genera certi elementi di antropologia e la ragione morale autonoma si muove e opera a livello di questa base di antropologia teologica.

Esiste poi una seconda forma concettuale, un secondo sviluppo di pensiero, la quale non sta più nell'analisi di un oggetto empirico con la forza di astrazione, ma questa forma concettuale gira intorno alla fede stessa, cioè tenta in continuo di esplicitare tutta la ricchezza contenuta in questo orizzonte di senso cristiano. Qui non si tratta di un'analisi dell'oggetto empirico, invece qui si tratta di una cosiddetta analisi trascendentale. I contenuti della verità della fede vanno analizzati sotto l'aspetto delle loro implicanze antropologiche. L'autonomia della ragione morale sta in continuo rapporto, riferimento a questo orizzonte di senso dovuta a una forza analitica trascendentale, una capacità di pensare Dio e, nel pensare Dio pensare ugualmente e nello stesso tempo uomo. Una capacità di cui si distingue il pensiero umano.

Quando nella teologia morale, si introduce il termine di autonomia del credente<sup>29</sup>, s'intende dire che sotto l'influsso della fede la ragione morale viene abilitata e portata al suo proprio compimento. Però questo portare al suo proprio compito ha bisogno di questo "orizzonte di senso cristiano", ha bisogno di una serie di correlati antropologici della fede. La fede genera una certa concezione dell'uomo e l'autonomia della ragione morale consiste nella competenza, nella capacità di individuare, di esplorare questi correlati antropologici della fede e poi trovare il corrispettivo elemento morale. In breve, quando si parla di autonomia nel contesto della fede si parla dell'autonomia del credente nella sua capacità di poter pensare Dio e di poter esplicitare ed analizzare il pensiero di Dio sotto l'aspetto di correlati antropologici e poi conseguentemente sotto l'aspetto delle implicazioni morali. In questo senso si parla di autonomia teonoma nel contesto della fede, cioè l'elemento di Kant è presente e operante all'interno della teologia morale, però bisogna tener presente che questo elemento di Kant viene approfondito, arricchito da questa autonomia del credente. E qui si ha l'apertura del pensiero morale verso il trascendente. Qui si ha il riferimento, l'elemento saldo per l'intera teologia morale del presente. Ogni volta quando si parla in teologia morale di teologicità si parla certamente del pensiero di Dio, però esplicitato in questa prospettiva.

---

<sup>29</sup> S. Bastianel, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980.

## STRUCTURILE ECLESIASTICE CA PARTE A BISERICII CATOLICE

ALEXANDRU BUZALIC

### RÉSUMÉ. Les structures ecclésiastiques partie constitutives à l'Église catholique.

L'Église en tant que société visible a des structures constitutives, en partent avec les cellules de base. Les cellules veulent être des „communautés de base” dans lesquelles une entraide fraternelle permet à chacun de progresser dans la ferveur. Elles sont un lieu d'accueil pour les nouveaux convertis, qui ont généralement du mal à trouver leur place dans les communautés classiques, hiérarchiques et conventionnelles. La paroisse est le lieu habituel de la vie sacramentelle et de la transmission de la foi par la catéchèse et la prédication. Théologiquement, la Eparchie – Diocèse, est l'Église locale, parmi lesquelles il y a aussi l'Église *sui iuris*. L'Église catholique est la plénitude, une unité vivante, qui dépasse le domaine institutionnel car il y a la conscience d'une solidarité dans le Christ, liturgiques, pastorales, œcuméniques et sociales.

### Introducere

Biserica este o realitate divino-umană. În această calitate se manifestă în lume sub aspect social, printr-o serie de structuri, pornind de la formele concrete numite „de bază” până la formele compuse, reprezentate printr-o serie de instituții componente ale Eparhiei: parohia/filia și protopopiatul. Din punct de vedere teologic aceste structuri au un grad de eclesialitate în măsura în care sunt în unitate cu Episcopul, prin intermediul preoților săi.

Biserica lui Hristos se dezvoltă încă de la început ca o comuniune de Biserici locale, unite prin legătura spirituală care le face un singur Trup Mistic al lui Isus Hristos. Fiecare membru în parte și fiecare comunitate sunt reunite prin Spiritul Sfânt într-un singur organism divino-uman, al cărui cap este Hristos.

Conciliul Ecumenic Vatican II revalorifică termenul de „Biserici locale” și „Biserici particulare”, îndepărtându-se de viziunea clerocentrică medievală, construită apoi juridic și administrativ după modelul monarhiei. Bisericile locale și particulare se bazează pe forme compuse, reunite în jurul Episcopului, ajungând până la formele esențiale și fundamentale necesare: individul și apoi familia, ultima deja o „comuniune” și o primă cărămidă de bază a Bisericii, regăsind în familie deja o structură eclesială. Elementele eclesiastice fundamentale nu sunt simple componente direct subordonate unor structuri ierarhice sau elemente aflate în componența Bisericilor locale.<sup>1</sup> Comuniunea Bisericii lui Hristos constă practic în comuniunea Bisericilor locale și particulare, prin ministerul episcopal, cu toate formele și structurile eclesiastice corespunzătoare lor.

„Unitatea colegială apare de asemenea în relațiile reciproce ale fiecărui episcop cu Bisericile particulare și cu Biserica universală. Pontiful roman, ca urmaș al lui Petru, este principiul și fundamentul perpetuu și vizibil al unității, atât a

---

<sup>1</sup> Siegfried Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, în *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf, 1992, p. 134

episcopilor cât și a mulțimii credincioșilor. Fiecare episcop la rândul său, este principiul vizibil și fundamental al unității în Biserica lui particulară, formată după chipul Bisericii universale; în aceste Biserici particulare constă și din ele este construită Biserica Catolică, una și unică.”<sup>2</sup>

Pentru o abordare din punct de vedere dogmatic atât din perspectiva Tradiției apostolice cât și a tradițiilor locale legitime, trebuie amintit faptul că există un pluralism în ceea ce privește formele de manifestare și o multitudine de elemente care structurează Biserica lui Hristos. Orice Biserică locală sau *sui iuris* din Biserica universală, oglindește direct istoria concretă pe care a parcurs-o, specificul spiritualității locale, modul concret în care comunitățile eclesiastice transpun în viață credința, toate la rândul lor influențate încă odată de „întruparea în formele istorice ale socialității umane pe de-o parte și transformarea acestor forme pe fondul acțiunii divine în lume și în istorie, pe de altă parte.”<sup>3</sup>

O interpretare dogmatică obiectivă trebuie să fie dezvoltată multiaxial, în următoarele direcții: istoria mântuirii, hristologia, teologia creației și eshatologia. În context istoric și social, desprindem următoarele structuri eclesiale: *comunități de bază* (biserici familiale sau comunități de persoane), *comunități locale sau parohiale*, *Biserici locale episcopale* (structura complexă care stă la baza unei Biserici confesionale în perspectiva societății) sau Biserici *sui iuris* (episcopale, mitropolitane, patriarhale), reunite administrativ în funcție de aria de interes comun și extinderea concretă, la nivel de Conferințe episcopale, Patriarhate, Biserici naționale sau Biserici continentale, toate membre ale Bisericii Catolice sau Universale. Biserica formează aceste structuri doar din perspectivă socială, reflectându-se în fiecare structură în parte cât și împreună cu alte structuri, marea și unica Biserică a lui Hristos. Fiecare credincios în parte face parte în același timp (chiar dacă cu intensitate diferită) în mai multe structuri eclesiastice, de la cele de bază la formele de organizare superioare, făcând parte în cele din urmă din Biserica Catolică / Universală.

#### **Comunități eclesiastice de bază.**

Comunitatea revine în centrul atenției teologiei catolice și a pastorației în perioada imediat următoare Conciliului Ecumenic Vatican II. Biserica este mai întâi de toate *Poporul lui Dumnezeu*,<sup>4</sup> un concept care pune aspectul ierarhic și juridic pe plan secund, spre deosebire de viziunea clerocentrică medievală. Din punct de vedere istoric, primele forme eclesiastice întâlnite în Biserica primară se clădesc după modelul reuniunilor private, în scopul săvârșirii actelor de cult, mai ales a Sfintei Liturghii, inspirate direct de practica sinagogii. Un rol deosebit îl joacă activitatea pastorală și misionară a Sfântului Pavel, cel care reușește să stingă crizele și tensiunile apărute în rândul „Bisericilor” reunite în jurul unei comunități fondatoare, convertite ca urmare a activității Sfântului Pavel sau al altor misionari de orientare iudeo-creștină; reușește mai ales să stabilească contacte între comunități, să determine credincioșii să depășească simplele afinități afective și să descopere caritatea creștină și să formeze o solidaritate

<sup>2</sup> Vat. II, LG n. 23; a se vedea și SC n. 41

<sup>3</sup> Siegfried Wiedenhofer, *op. cit.*, p. 135

<sup>4</sup> Cf. Vat. II, LG

ce depășește ramele naționale sau interesele locale, forme incipiente a conștiinței apartenenței la unica Biserică a lui Hristos, o Biserică Catolică, a tuturor neamurilor chemate la mântuire. Ideea apartenenței la o unitate spirituală „în” Hristos se concretizează prin actul liturgic comunitar – fundamental și central în primele secole ale creștinismului – al primirii noilor membrii, prin Sacramentul Botezului, propovăduindu-se egalitatea socială, frăția universală și solidaritatea. Slujirea comunității impune și prezența episcopilor, a preoților și diaconilor, dezvoltându-se imediat și principiile organizatorice ale Bisericii ca instituție, rămase până astăzi în Bisericile tradiționale. Primele Biserici creștine, în forma restrânsă a secolului I, posedă toate criteriile de eclesialitate și formează în plinătate Biserica Catolică și Apostolică în unitatea sa, așa cum se dezvoltă în spiritul timpului. Din aceste Biserici locale și particulare se dezvoltă treptat, în istorie, toate tradițiile legitime și Biserica în unitatea și diversitatea ei.

Treptat, apare și monahismul, care implică organizarea unor „familii” creștine, după reguli a căror utilitate imediată este manifestarea în lume ca adevărați „creștini desăvârșiți” – după cum afirmă Sfântul Vasile cel Mare. Monahismul nu își propune realizarea unor comunități „separate” de Biserică, ci de a o sluji printr-o viață consacrată cu totul trăirii în Hristos. Unitatea în Trupul lui Hristos se manifestă în for intern, în interiorul comunităților, prin rugăciunea comunitară și programul mănăstirii.<sup>5</sup> Comunitatea monastică este reglementată de reguli administrative interne, în situația Ordinilor monastice exempte, fiind aproape de caracterul juridic specific unei Biserici locale, cu excepția pastorației, care se subordonează episcopului eparhial pe teritoriul căruia mănăstirea respectivă sau arhimandria (în spiritualitatea apuseană abația), se manifestă. De asemenea, retragerea din comunitate și viața solitară este permisă de starețul mănăstirii numai monahilor care au dovedit faptul că trăiesc în caritatea care îi reunește cu ceilalți și separarea fizică de comunitate servește apropierii de Dumnezeu și vieții contemplative și nu egoismului individului care refuză responsabilitatea vieții comunitare. Puscicii, chiar dacă viețuiesc în singurătate, sunt mult mai aproape de Hristos și în comuniune spirituală cu frații mănăstirii de care aparțin și nu în cele din urmă se află în unitate de rugăciune cu întreaga Biserică, răspândită pe întregul pământ. De aceea și persoanele consacrate care duc o viață de clauzură participă la activitatea misionară a Bisericii, monahii și monahiile fiind „misionari ai iubirii divine” care sunt în inima Bisericii care se roagă și trăiesc în iubire frățească. Mănăstirile și persoanele consacrate care aleg viața solitară, sunt parte componentă a Bisericii lui Hristos, un element eclesial care structurează Biserica Catolică.

### **Comunități eclesiastice fundamentale contemporane.**

Comunitățile eclesiastice fundamentale de astăzi sunt acele grupări de persoane care reprezintă o formă de sine stătătoare ce se încadrează în criteriile de eclesialitate. Se poate observa o apropiere a monahismului în structurile sale organizatorice de o comunitate eclesială, după cum am văzut mai aproape de

<sup>5</sup> Conform regulilor monastice tradiționale, cele mai aspre pedepse sunt atribuite lipsei neîntemeiate a unui monah de la rugăciunea comunitară sau de la masă, momente solemne care prefigurează viața viitoare și „Banchetul Împărăției,” fiind în același timp momentele când „o familie” este reunită și un semn al unității și apartenenței la familie, după modelul Bisericii primare.



structura Bisericii locale, însă cu o formă specifică de eclesialitate; monahismul este parte integrantă a Bisericii Catolice care se subordonează prin activitatea pastorală unei Biserici locale, sau în cazul unei comunități misionare printre necreștini subordonată direct unor structuri superioare, având un mod de manifestare specific.

În mod concret, comunitățile de bază sau fundamentale, au forme diferite în funcție de ambientul cultural în care își desfășoară activitatea. Astfel, în America Centrală și America de Sud, care reprezintă la nivelul Bisericii Catolice o „Biserică Continentală”, își desfășoară activitatea având aceleași probleme pastorale și un ambient cultural aproximativ identic. În cadrul acestei Biserici Continentale se manifestă practici la nivel de comunități de bază, unde comunități aparținând diferitelor clase sociale, mai ales a celor săraci, se reunesc în ascultarea și interpretarea Evangheliei, celebrări euharistice comune, reunindu-se necesitățile legate de planul social și economic cu finalitățile creștinismului. În Africa, comunitățile de bază se reunesc în jurul formelor eclesiastice autohtone, în special în funcție de militantismul îndreptat împotriva misionarismului european, dorindu-se dezvoltarea unei spiritualități înrădăcinată în tradițiile locale, aspectele culturale și comunitare specifice.<sup>6</sup>

În Europa, comunitățile bisericești de bază se formează ca forme de viață spirituală în cadrul structurilor tradiționale, reunite sub forma cercurilor de rugăciune sau grupe dedicate activității: Acțiunea Catholică, AGRU, ASTRU, etc, existente atât în sânul Bisericilor Greco – Catolice cât și a Bisericilor Ortodoxe.

În mod concret comunitățile de bază le întâlnim în Biserica Catholică a tuturor timpurilor. Acestea au fost încurajate de către Paul VI și Ioan Paul II, ajungându-se la noul tip de evanghelizare – Noua Evanghelizare. Noua Evanghelizare se folosește în primul rând de o nouă formă, numită „celulă”, care stă la baza activității pastorale. Apărând în Italia, în regiunea Milano (1988), ajung în anul 1990 la un număr de peste 130 de celule, pătrunzând și în Franța după anul 1995. Celulele parohiale de evanghelizare sunt grupuri formate din 10-12 persoane, care se întâlnesc în fiecare săptămână. Întâlnirea comportă două momente de rugăciune, un moment de aprofundare a credinței, și un schimb asupra modului în care, fiecare și-a impus să trăiască în învățătura lui Hristos și să vestească Evanghelia. Termenul «celulă» a fost ales pentru a evoca unitatea biologică elementară pentru tot ceea ce este viu. Astfel, celulele parohiale, primind noi membri, se înmulțesc și dau viață Trupului mistic, care este Biserica. Comunitățile de bază sunt un loc de evanghelizare în beneficiul comunităților mai vaste, în special a Bisericii particulare, fiind o speranță pentru Biserica Universală, în măsura în care își caută hrana în Cuvântul lui Dumnezeu, evită ispita contestării conducerii ministeriale și a sectarismului, rămân ferm atașate Bisericii locale, păstrează o fermă comuniune cu preotul, nu se consideră niciodată unic destinatar sau unic agent evanghelizator, cresc în fiecare zi în conștiință, zel, angajament și strălucire misionară și se manifestă în toată universalitatea.<sup>7</sup>

Biserica viitorului va fi construită pe fundamentul micilor comunități de bază. Termenul de «celulă» evocă, pe de o parte, apartenența la un întreg organic și capacitatea celulelor vii, de a se înmulți în mai multe celule. Acest întreg organic este

<sup>6</sup> Siegfried Wiedenhofer, *op. cit.*, p. 138

<sup>7</sup> Paul al VI-lea, *Evangelii Nuntiandi*, n. 57-58

parohia. Celulele se emană și vor să se pună în serviciul său. Ele permit noilor membrii să-și găsească locul și să participe la celulă. Celula este unitatea «biologică» fundamentală, capabilă să aibă o viață autonomă, și să dea viață în urma unui proces de înmulțire. Astfel, o celulă de evanghelizare este: un mic grup de persoane căutând să anunțe Evanghelia permițând Spiritului Sfânt să facă discipoli ai lui Hristos.

Generalizând, comunitățile eclesiale de bază, sau fundamentale, se doresc forme eclesiale puternice, în care anonimatul, lipsa aparentă de importanță a individului credincios în cadrul puternic instituționalizat al parohiilor, dispare în favoarea manifestării poporului lui Dumnezeu în credință, practică sacramentală și coeziune frățească; este practic trecerea de la imobilismul care transformă credinciosul într-un obiect pasiv al acțiunii pastorale, la pastorația activă, dinamică și activ-participativă, specifică reînnoirii la practicile Bisericii primare.

O altă formă eclesiastică de bază este familia. Familia este definită în perspectiva comunităților de bază, ca „Biserică familială” – *Ecclesia Domestica*. În condițiile lumii de astăzi familia se confruntă cu noi situații, familia creștină fiind și mai mult încercată de spiritul secularismului, de opoziția față de valorile fundamentale ale culturii tradiționale, percepend loviturile directe atât împotriva instituției căsătoriei ca atare (legalizarea divorțului și dispariția „familiei – instituție” ca model social de bază și tendințele de „normalizare” a concubinajului, a căsătoriilor homosexuale, etc.), la care se adaugă atentatele împotriva dreptului și demnității vieții (avortul, mijloacele anticoncepționale și sterilizarea artificială, eutanasia, etc.), care destabilizează omul ca individ și îl reduce la stadiul vieții animalice atâta timp cât nu mai contează valori ca iubirea, solidaritatea, virtutea și, la modă sunt sexul exacerbat, consumul și promovarea non-valorii în toate domeniile existenței umane.<sup>8</sup>

Papa Ioan Paul al II-lea, în *Familiaris Consortio* din 22.11.1981, reunește concluziile Sinodului Episcopilor din anul 1980, subliniind veleitățile „Bisericii familiale.” Familia creștină reprezintă prima formațiune eclesiastică de bază, care este mai întâi de toate o comuniune de iubire și de viață, dătătoare de viață și cooperantă în planul lui Dumnezeu de a transmite viața. Familia creștină are și misiunea specifică de a contribui la misiunea fundamentală a Bisericii catolice: inițierea în tainele credinței și prima evanghelizare a copiilor, rugăciunea și participarea la celebrările comunitare ale Bisericii, precum și diaconia. „Biserica Familială” reprezintă astfel cu adevărat „celula” de bază a Trupului mistic al lui Isus Hristos, de sănătatea acesteia depinzând creșterea – înmulțirea Împărăției, precum și îndeplinirea misiunii Bisericii în perspectiva destinului ei eshatologic.

#### **Eclesialitatea comunităților de bază.**

Familia și formele de bază sunt întâlnite în orice religie, indiferent de ambientul cultural în care se manifestă. Din perspectiva istoriei comparate a religiilor, familia și formele eclesiastice de bază reeprezintă „locul” cel mai important unde se desfășoară cultul religios și baza comunităților locale. Cu toate acestea, în creștinism sunt depășite granițele stricte ale familiei, „casei”, clanului sau împărtășirea unor factori locali, restrânși, ca sursă a coeziunii sociale; credința

<sup>8</sup> Problemele familiei sunt surprinse în Vat. II, LG n.11; AA n. 11, fiind discutate și de către a III-a întrunire a CELAM (Conferința Episcopală Latino-Americană) din Puebla (1979) sau de către Sinodul Episcopilor din Vatican în anul 1980.

și Sacramentul Botezului reprezintă acte individuale cu caracter colectiv, trecându-se de la genealogic-familial la personal-comunitar-universal.

Comunitățile eclesiale de bază au fost oficial recunoscute în urma *Adunării Vitoria din Brazilia din 6 – 7 ianuarie 1975*, în urma inițiativei maselor; grupuri restrânse de persoane se reunesc în jurul unui animator, citind Evanghelia, comentând-o, rugându-se și de cele mai multe ori „trăind” în Spiritul Sfânt.<sup>9</sup> De asemenea, credincioșii se reunesc pe criteriile apartenenței la o clasă socială, în special în America Latină, dezvoltându-se în cele din urmă o „teologie a eliberării.” Cât timp nu sunt amestecate și idei din ideologia marxistă, Biserica – Noul Popor al lui Dumnezeu, revalorifică sărăcia în sensul Evangheliei – *anaw* deoarece: „Strigătul Mariei a înălțat pe cei smeriți (Luca 1, 52) vrea să ne amintească că Dumnezeu, întrupându-se, nu comunică în afara istoriei, a culturii, a realității fiecărui individ. Dumnezeu intră în istorie pe calea întrupării. Cuvântul (Cuvântul s-a făcut trup) își asumă îmbrăcămintea, obiceiurile și categoria umană cea mai umilă. *Săracul este o epifanie a Domnului, este un fapt teologic. Săracii sunt acei purtători naturali ai utopiei împărăției lui Dumnezeu. Lor le aparține viitorul.*<sup>10</sup> [...] Procesul de eliberare trebuie să înceapă din interiorul Bisericii dar nu va rămâne numai la nivelul catedrei de *Mater et Magistra*, ci Biserica va începe să asculte umil Evanghelia, se va transforma în ucenică, prietenă și participantă la dialog în concordanță cu nevoile trăite de credincioși care, treziți la viața de Biserică, își vor da seama că, pentru a rezolva anumite probleme, nu întotdeauna trebuie să așteptăm o intervenție de sus. Fiecare este și făuritorul propriului său destin. Slujirile active în Biserică nu sunt rezervate în mod exclusiv clerului, ordinelor religioase sau militanților, ci întregul popor al lui Dumnezeu trebuie să fie responsabil de vitalitatea Bisericii și răspândirea Evangheliei. Comunitatea eclesială de bază vrea să trezească în creștin dragostea pentru adevărul uman, pentru forma sa integrală.”<sup>11</sup>

Însă, organizarea unei religii pe criterii familiale sau de clan, ori pe criteriile de apartenență la o clasă socială, suportă riscul enclavizării comunității și a impunerii unui eritaj genealogic sau ideologic în ceea ce privește conducerea, de aceea comunitățile de bază trebuie să se desfășoare sub protecția Bisericii, instituția ca atare fiind obligată să tempereze tendințele de exprimare a alterității până la sectarism datorită elitismului acestor creștini real practicanți, în cazul în care prin activitatea concretă aceste grupuri / celule tind să formeze un cerc închis. Pericolul acesta nu este nou, fiind prezent încă din primele secole ale creștinismului. Cea mai mare ispită constă în tendința de contestare a ierarhiei și a preoției ministeriale, pe fondul instituționalizării excesive a relațiilor interpersonale și a lipsei păstorului din mijlocul turmei păstorite, din viața comunității vii a Bisericii. La sfârșitul secolului al II-lea dH, a funcționat secta encratică a montanismului, reunindu-se în jurul adepților „profetului” Montanus și a două „profetese” Priscila și Maximilia; în afara căutării cu insistență a fenomenelor spectaculoase și a lucrării harismelor (prorocii, vindecări, etc.), montanismul propunea o viață „sfântă” exprimată prin post, castitate și căutarea martiriului, așteptând venirea iminentă a

<sup>9</sup> Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, București, 1996, p. 240

<sup>10</sup> L. Boff, *Biserica, har și putere*, Borla, 1984, p. 212

<sup>11</sup> Isidor Mărtincă, *op. cit.*, p. 241

Mântuitorului la marea și sfânta judecată. Treptat, în rândul adepților montanismului, se ajunge la contestarea veridicității Bisericii ierarhice, deoarece nu caută exclusiv manifestările harismelor și nu dau exemplu de o lucrare vie a Spiritului, în mijlocul credincioșilor și nu toți creștinii se dedau vieții de înfrânare, semn al „sfințeniei” pe care liderii lor și-o asumă. Teologul care lămurește controversa dintre Biserică și contestatarii slujirii ministeriale și a ierarhiei, este Sfântul Irineu de Lyon. Conform lui Irineu, nu există decât o singură Biserică a lui Hristos, prezentă în lume sub forma concretă a ierarhiei și a slujirii ministeriale care servește comunitatea, manifestarea harismelor, a darurilor destinate slujirii comunității și a tuturor formelor de manifestare a Spiritului Sfânt, fiind dăruită acestei unice Biserici – Trupul lui Hristos, prin membrii ei – mădulare ale acestui Trup, indiferent dacă aparțin clerului sau laicilor. Spiritul Sfânt este prezent deplin în Biserică: „Biserica s-a văzut primind acest dar al credinței de la Dumn ezeu, în același fel în care Dumnezeu a dat suflare trupului modelat, pentru ca toate mădularele să primească viața; și în acest dar era conținută intimitatea darului lui Hristos, adică Spiritul Sfânt. [...] Pentru că acolo unde este Biserica, acolo este și Spiritul lui Dumnezeu, și acolo unde este și Spiritul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul și Spiritul este adevărul.”<sup>12</sup>

Tendențele sectare ale acestor comunități din interiorul Bisericii și spiritul contestatar împotriva clerului și ierarhiei, au fost temperate de viziunea teologică a Sfântului Irineu de Lyon, care explică prezența harismei și a slujirii, contestând dezbinarea. Trecând peste riscurile pe care activismul în interiorul Bisericii le incumbă, adevărații creștini au mai întâi de toate conștiința apartenenței la unica Biserică a lui Hristos, acceptând și inconvenientele organizării în plan social al unor structuri ierarhice (uneori în sens benefic temperante, alteori impunând o inerție față de ceea ce este nou): „Cu adevărat se poate vorbi de riscul de a fi Biserică. Exact așa cum Hristos și-a asumat, a acceptat și a trăit riscul de a fi om.”<sup>13</sup>

Toate formele comunității de tip „casă”, Biserică Familială, grupuri de rugăciune sau de reînnoire în Spiritul Sfânt, alături de celelalte celule și comunități eclesiastice de bază, au avantajul personalizării trăirii în Biserică, în funcție de vocație, de activismul și implicarea în slujba afirmării creștinului în toate contextele vieții concrete. Redescoperirea familiei creștine ca Biserică Familială este importantă și în sensul nedespărțirii manifestării credinței de necesitățile concrete de viață: problemele „naturale” ale familiei, viața de cuplu și creșterea copiilor, problemele materiale, dependența de contextul socio-politic, presiunile culturale din exterior, coexistă cu viața de credință, împărtășirea iubirii față de Dumnezeu și aproapele și mărturisirea credinței prin fapte și exemplu lumii de astăzi.

Credința Bisericii trebuie împărtășită și trăită activ, în primul rând la nivelul acestor comunități eclesiastice de bază, pentru că la acest nivel credința devine praxis și iubire creștină, din care provine diakonia. În tradiția Bisericilor Răsăritene există tendința clerocentrismului în ceea ce privește orice activitate comunitară, mai ales datorită faptului că rugăciunea comunitară, sacramentele și chiar formele de pietate particulară (Acatistul Maicii Domnului, Paraclisul, etc.) au un pronunțat

<sup>12</sup> Irineu, *Adversus Haereses* 3, 24, 1.

<sup>13</sup> Isidor Mărtincă, *op. cit.*, p. 241

caracter eclesial, necesitând în general prezența preotului ca lider spiritual al comunității. Organizarea în cadru instituționalizat a unor asociații după modelul „Acțiunii Catolice,” în cadrul Bisericii Române Unite cu Roma, atât la nivel de tineret (ASTRU) cât și la nivelul comunității locale (AGRU), rămân modele de implicare în problemele concrete ale comunităților, moderate în ceea ce privește raportul cu clerul și ierarhia legitimă, model și pentru organizațiile similare din Biserica Ortodoxă, corespunzătoare spiritualității tradiționale. Grupurile de rugăciune, asociațiile de pietate mariană sau laicii atașați spiritualității unui fondator de ordin monastic („terțiarii”), reprezintă tot atâtea forme concrete de manifestare a pluralismului chemării spre viața creștină în unitatea comunității Bisericii, părți componente a Bisericii ca instituție și „celule” vii care însuflețesc comunitatea. Forme mai mult sau mai puțin apropiate de practicile neoprotestante, pot aduna un număr mare de credincioși, însă reprezintă o „hibridizare” care aduce rod bogat numai la nivelul unei singure generații. Fără a căuta copierea altor modele experimentate în ambiente culturale diferite, ceea ce este autentic și specific spiritualității creștinismului răsăritean poate fi valorificat și actualizat la nivelul nevoilor concrete actuale, deoarece numai ancorarea în tradiția autohtonă, legitimă în continuitatea apostolică a formelor de manifestare a credinței, ajunge la sufletul credincioșilor și poate aduce rod bogat, asigura viitorul Bisericii locale și apoi al Bisericii Universale.

#### **Comunitățile locale ca parte integrantă a Bisericii**

Comunitățile eclesiastice de bază sunt părți componente ale comunității locale, pe care le structurează. Comunitățile locale sunt constituite pe criteriul apartenenței concrete la un anumit spațiu geografic, încredințat călăuzirii spirituale unui preot. Comunitatea locală reprezintă practic „biserica” tradițională ca centru spiritual și parohia ca formă stabilă dependentă de o Eparhie.

Creștinii depind și de structurile practice, rezultate de-a lungul istoriei locului, precum și de statutul social al localității respective organizate într-un ambient rural sau urban. Aceste structuri au un anumit mod de funcționare și un anumit grad de eclesialitate, superior formelor de bază, reprezentând forma concretă prin care Biserica locală se manifestă de sine stătător sau coexistă cu alte Biserici locale într-un teritoriu.

Forma cea mai întâlnită o reprezintă parohia. Parohia reprezintă comunitatea credincioșilor creștini constituită în mod stabil într-o eparhie, a cărei pastorații este încredințată unui preot – paroh.<sup>14</sup> Criteriul fundamental al apartenenței la o parohie îl constituie locuirea într-un anumit teritoriu, la care se adaugă și alte criterii de limbă, apartenență la o anumită Biserică *sui iuris*,<sup>15</sup> în general apartenența la o anumită Biserică locală. În situația localităților multiculturală în care coexistă mai multe etnii, pot exista parohii romano-catolice, greco-catolice, protestante și ortodoxe, fiecare reunind credincioșii unei anumite Biserici locale sau *sui iuris*; alteritatea și manifestarea credinței conform tradiției și spiritualității proprii, legitime, le dă dreptul să se manifeste ca o comunitate locală

---

<sup>14</sup> CCEO can. 279

<sup>15</sup> CCEO can. 280 § 1

de sine stătătoare, chiar dacă între ei există o comuniune deplină în cadrul Bisericii Catolice sau în ceea ce privește tecutul istoric și spiritualitatea comună, precum și practicarea aceluiași rit liturgic, ca în situația credincioșilor aparținând Bisericilor Răsăritene în comuniune cu Biserica Universală și a fraților încă despărțiți. Cea de-a doua situație corespunde numai unei anumite etape din economia mântuirii neamului omenesc, încetând să existe atunci când întregul creștinism va reface unitatea spirituală distrusă de schisma din 1054 și de orgoliile lumești care caută privilegii și nu săvârșirea planului universal de mântuire a tuturor oamenilor.

În general, toate comunitățile locale, parohiale și formele de manifestare locală a diferitelor Biserici care coexistă într-un teritoriu, au o istorie comună, interdependențe administrativ-politice civile (apartenența la o formă administrativ-socială condusă de un primar, etc.), interdependențe rezultate din grade de eclesialitate comune sau diferite, concretizând manifestarea credinței creștine sub aspectul specific istoriei și culturii locului, precum și într-o anumită etapă din istoria mântuirii neamului omenesc. La acest nivel se reflectă în mod concret unitatea în diversitate, precum și urmele dezbinării.

Comunitatea locală reunește toate structurile de bază, dar este responsabilă de un cadru mult mai extins, la nivelul acesteia desfășurându-se activitatea de cateheză, predarea-învățarea religiei în școală (acolo unde legislația în vigoare permite acest lucru), grija pastorală pentru toate categoriile de vârstă și însoțirea comunității de-a lungul tuturor evenimentelor comunitare care sunt trăite la nivel sacramental sau al sacramentaliilor: botez-mir-euharistie, cununie, maslu, înmormântare, etc. Prin intermediul preotului, comunitatea locală reflectă cel mai bine eclesialitatea Bisericii din care face parte, deoarece comunitatea locală participă la viața liturgică specifică și prin viața sacramentală se împărtășește din mijloacele de mântuire încredințate de Hristos Bisericii sale. Preotul se află în comuniune cu Episcopul eparhial, existând și forme administrative, cu finalități pastorale, intermediare – protopopiatele, comunitățile locale fiind într-o coeziune spirituală și împărtășind aceleași interese cu toți credincioșii dintr-o anumită Biserică locală.

#### **Eclesialitatea comunităților locale.**

Comunitățile locale sunt părți componente ale Bisericilor locale. Din punct de vedere teologic, acestea sunt deosebit de importante pentru că reprezintă în mod concret unități complexe și complete din structura unei Biserici. Nu reprezintă ultima verigă în conducerea ierarhică de „sus” a unei Biserici sau finalitatea demersurilor și dispozițiilor pastorale, ci este o comunitate eclesiastică vie, activă, de sine stătătoare, aflată în comuniune cu celelalte comunități locale, în comuniune cu Episcopul. Există o interdependență „de jos în sus” și „de sus în jos” între comunitățile locale și conducerea ierarhică a unei Biserici. Sub aspect social, parohia și filiale sunt subordonate administrativ Eparhiei prin instituțiile ei concrete, în timp ce în perspectivă teologică comunitatea locală „este” o Biserică vie, care reflectă atât specificitatea cât și universalitatea Bisericii lui Hristos.

În centrul vieții comunitare, la acest nivel de eclesialitate, se află Sfânta Liturghie și celebrarea comunitară a sacramentelor mântuirii creștine. De aceea, spre deosebire de comunitățile eclesiastice de bază, un rol deosebit îl joacă preotul și preoția ministerială. Trebuie îndepărtată viziunea clerocentrismului radical și a

organizării strict ierarhice – verticale, preotul nefiind „în fruntea” comunității, sau „conducătorul” acesteia, ci „în mijlocul” poporului lui Dumnezeu încredințat lui spre păstorire. Preoția, mai ales la acest nivel, se revelează sub aspectul chemării spre slujire a comunității, parohul fiind un membru al comunității care îi adună pe toți pentru a aduce cultul legitim lui Dumnezeu și care îi slujește pe toți, însoțindu-i în nevoile lor personale, mai ales în creșterea în sfințenie și împărtășind viața de credință a întregii comunități, în coeziune în toate evenimentele prin care aceasta trece. Prin intermediul preotului comunitatea locală se poate reuni și împărtăși din același potir, semn al comuniunii și unității desăvârșite în Hristos.

Comunitatea locală reprezintă „locul teologic” care reflectă unitatea Bisericii, Împărăția lui Dumnezeu și viața veacului care va veni, aici manifestându-se deschis toate elementele specifice eclesialității: credința comună – prin primirea Cuvântului lui Dumnezeu și călăuzirea în învățătura de credință drept măritoare, Sfintele Taine și viața sacramentală, alături de ierurgii și rugăciunea comunitară – manifestarea credinței în Dumnezeu și trăirea acesteia, la care se adaugă coeziunea frățească și activitatea caritativă în slujba comunității. Comunitatea locală – parohia, mai ales în ambientul rural tradițional, trăiește în mod personal moartea în speranța învierii a unui membru, „stă” aproape de sufletele răposaților (*parastasion*) care prin comuniunea sfinților pot primi ajutorul necesar din lumea istorică a „Bisericii luptătoare”, se bucură sau suferă „împreună” cu toți confrății, în toate împrejurările vieții, fiind împreună atât în timpul vieții pământești cât și dincolo de moarte, în speranța vieții fericite în Împărăția lui Dumnezeu.

Comunitatea locală este unită cu Biserica lui Hristos, ca parte componentă a acesteia, reflectă sfințenia ei și catolicitatea. Preotul este în virtutea funcției de paroh conducător al comunității, dar și reprezentant al ei. Preotul are o funcție dublă în cadrul comunității: este reprezentantul lui Hristos în fața și în interiorul comunității, dar este și reprezentantul comunității în fața comunității și în exteriorul acesteia.<sup>16</sup> Parohul împreună cu ceilalți preoți ai unei Biserici locale, este ajutorul Episcopului locului, prin dependența de acesta asigurând apostolicitatea la nivelul de eclesialitate specific comunității locale.

### **Bisericile locale**

În lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II apare atât termenul de „Biserică locală” – *Ecclesia localis*, cât și cel de „Biserică particulară” – *Ecclesia particularis*, ceea ce aparent poate da naștere unei ambiguități. Cel mai bine se reflectă această situație, însă, în analiza unității în diversitate specifică Bisericii Catolice, care subzistă prin forme de organizare locale, având caracter particular în funcție de specificul socio-cultural, etnic și lingvistic, la care se adaugă apartenența la o anume tradiție liturgică, spirituală și disciplinară, particularitate care poate căpăta forma concretă, juridică de Biserică *sui iuris*.

În perspectiva înțelegerii imediate a termenului, o „Biserică locală” este o structură organizatorică specifică unui anume loc și parte componentă a unui întreg (structura eclesiastică imediat superioară comunităților locale ca formă de manifestare), pe de altă parte, din perspectiva elementelor constitutive care

<sup>16</sup> cf. Siegfried Wiedenhofer, *op. cit.*, p. 143

## STRUCTURILE ECLESIASTICE CA PARTE A BISERICII CATOLICE

însuflețesc Biserica, reprezintă o organizație care supra-ordonează comunitățile constitutive, le reunește, le conduce și le reprezintă ca un întreg.

Forma Bisericii locale cea mai răspândită este Eparhia (sau Dieceza), având același grad de eclesialitate și prelatura teritorială, abația teritorială, vicariatul apostolic și prefectura apostolică, precum și administrația apostolică înființată în mod stabil,<sup>17</sup> sau în Răsărit exarhatul.

Ceea ce este specific Bisericii locale, spre deosebire de celelalte forme cu grade de eclesialitate inferioare (comunitățile locale și comunitățile eclesiastice de bază), este prezența în fruntea acestei structuri organizatorice a Episcopului. În general, o Biserică locală este o Biserică episcopală, căreia îi este încredințată spre păstorie o parte a poporului lui Dumnezeu. Eparhia deține și mijloacele administrative necesare conducerii instituției: administrație-contabilitate, instituții de formare a clerului propriu și instituții care conduc activitatea caritativă și diakonia Bisericii. Episcopul reprezintă principiul vizibil și fundamentul eclesialității depline a Bisericii locale pe care o conduce (colegial, prin instituțiile specifice împreună cu preoții, a consultorilor sau sub forma extraordinară Sinodului mare sau al Adunării Eparhiale), reprezentând propria Biserică în fața formelor și structurilor superioare de organizare.

### **Specificul Bisericilor locale.**

Biserica locală / particulară are cel mai înalt grad de eclesialitate, prin prezența Episcopului eparhial. Ministerul episcopal asigură plinătatea preoției, precum și deplinătatea funcției profetice și de conducere a comunității pe care le îndeplinește din încredințarea lui Hristos ca urmaș al Apostolilor.<sup>18</sup> Episcopul este semnul vizibil al prezenței lui Hristos în mijlocul comunității, mai ales în timpul săvârșirii serviciului liturgic al orelor sau a Sfintei Liturghii, al rugăciunilor, celebrării sacramentelor și sacramentaliilor. În timpul oricărei celebrări liturgice episcopului îi revine misiunea de a binecuvânta, de a rosti învățăturile de credință, în lipsa acestuia rămânând „scaunul de sus” – rezervat numai Episcopului eparhial, ca semn al prezenței lui Hristos în mijlocul comunității.

În sinteză, Episcopul asigură unitatea tuturor membrilor comunităților locale, pe care îi conduce și îi reprezintă. Tot prin ministerul episcopal se asigură prezența deplină a lui Hristos și sfințenia Bisericii locale ca parte integrantă a Trupului lui Hristos, fapt pentru care în Răsărit episcopului i se acordă apelativul de „Prea Sfințit.” Prin comuniunea Episcopului eparhial cu ceilalți episcopi, prin structurile organizatorice superioare, Biserica locală este catolică, iar hirotonia episcopală și misiunea de păstorie încredințată de Hristos Apostolilor prin urmașii lor, asigură și apostolicitatea Bisericii locale. Biserica locală reprezintă în mod deplin Biserica universală. Din perspectiva formelor administrative de organizare, Bisericile locale păstrează încă modele „feudale”, mai ales în ceea ce privește

<sup>17</sup> CIC can. 368 (din 1983); în CCEO nu sunt stipulate aceste forme cu grade de eclesialitate egale Bisericii locale / particulare, fiind numite doar formele tradiționale, specifice creștinismului răsăritean, adică Eparhiile, cu forme administrativ-juridice apărute de-a lungul istoriei Bisericii din diferite cauze, și anume Eparhia condusă din necesități de moment bine argumentate de un „administrator apostolic” și Exarhatele.

<sup>18</sup> A se vedea Vat. II, LG 18 – 21; 24; 25 – 27.



desfășurarea Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfântului Vasile cel Mare sau a Liturghiei Darurilor Înainte Sfințite, însă ordinea, gesturile liturgice și ecteniile cu pomenirea ierarhiei și a conducerii civile reprezintă ordinea divino-umană prezentă în lume, biserica ca locaș de cult fiind o reprezentare a lumii văzute și nevăzute.

Bisericile locale se manifestă după specificul fiecăreia în parte, fiind în același timp și particulare; numai particularitățile constituie motivul legitim al coexistenței mai multor Biserici locale / particulare într-un teritoriu comun. Codul Canoanelor Bisericilor Răsăritene emis în anul 1991, introduce termenul de Biserică *sui iuris* care caracterizează o Biserică – patriarhală, arhiepiscopală, metropolitană sau eparhială – care își manifestă particularitățile la nivelul ritului și este recunoscută în mod expres sau tacit de autoritatea supremă. Ritul nu se oprește în mod strict la aspectul liturgic, cum la prima vedere ar fi tentat să considere un cititor neavizat, ci „este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici *sui iuris* în parte.”<sup>19</sup> Fiecare Biserică locală aparținând de drept și unei Biserici *sui iuris* are dreptul și obligația să-și desfășoare activitatea respectând ritul propriu. Astfel, diversitatea legitimă a formelor de manifestare a credinței creștine, ordinea și organizarea proprie, specificul disciplinar, spiritualitatea și patrimoniul liturgic specific, nu se opun unității Bisericii, ci exprimă Biserica Catolică sub aspectul real, al diversității culturale a tuturor oamenilor chemați la mântuire. Nici o Biserică locală, legitimă în tradiția apostolică, nu deține exclusivitatea mijloacelor de mântuire și nici nu este superioară celorlalte forme particulare de manifestare; Bisericile locale sunt „egale” din punct de vedere al eclesialității, organizarea ierarhică a unor structuri comunitare supra-locale, fiind dictată de necesitatea organizării la scară majoră sau globală, după formele legitimate de istoria și specificul cultural al fiecărei zone unde Biserica lui Hristos se manifestă în particularitățile și universalitatea ei specifică.

#### **Comuniunea Bisericilor în Biserica Catolică.**

În general, în ambientul teologic extra-catolic există tendința de a extrapola Biserica Romano – Catolică la nivelul Bisericii Catolice, datorită faptului că Papa, semnul vizibil al unității, aparține ritului și tradiției Romane sau latine. Biserica Romano – Catolică este una din Bisericile tradiționale din structura Bisericii Universale / Catolice, alături de celelalte Biserici și structuri eclesiastice comunitare *sui iuris*. Bisericile locale, care dețin în deplinătate gradul cel mai înalt de eclesialitate – prin ministerul episcopal, sunt structurate în funcție de anumite criterii istorice, disciplinare și culturale, care le acordă o particularitate față de structurile similare. Bisericile locale pot constitui în sine o Biserică *sui iuris*, sau sunt reunite în structuri superioare: arhiepiscopii și mitropolii. Instanța superioară care reunește mai multe Biserici locale de același rit, este Biserica Metropolitană *sui iuris*. În cazul unor Biserici aparținând marilor tradiții liturgice, alcătuite din mai multe Mitropolii, instanța imediat superioară este Patriarhatul, Biserica Patriarhală *sui iuris* fiind modelul juridic legitim de manifestare a Bisericilor locale aparținând

---

<sup>19</sup> CCEO can. 28 § 1

aceluași rit, încă din primul Mileniu creștin. Conform Tradiției Bisericii, Patriarhul este un episcop care își exercită puterea ministerială asupra tuturor Mitropoliților și Episcopilor aparținând Bisericii *sui iuris* pe care o prezidează, având întâietate peste Episcopi și egal în demnitate cu ceilalți Patriarhi ai Bisericilor Răsăritene sau Orientale.<sup>20</sup> Există și situația în Biserică Răsăriteană, când un Mitropolit prezidează o întreagă Biserică *sui iuris*, structurată în mai multe Mitropolii, Eparhii și cu un mare număr de comunități locale care corespund practic spațiului ocupat de o întreagă națiune, dar care nu este investit cu titlul de Patriarh, deoarece nu a existat structura patriarhală pe timpul primelor Concilii Ecumenice; în mod concret este situația Bisericii Ucraineano – Catolice, cu centrul Mitropolitan în L'viv, recunoscută ca Biserică Arhiepiscopală Majoră, Arhiepiscopul Major având aceleași demnități ca și Patriarhul, în spiritul organizării creștinismului răsăritean având precedența de onoare imediat după Patriarhi. În această perspectivă, Papa este „Patriarhul” Romei – termen specific terminologiei creștinismului răsăritean și nu celui latin – și conducătorul Bisericii *sui iuris* de rit latin.

Bisericile particulare în situația în care acestea sunt și Biserici naționale, ajung în pericolul – subiectiv, omenesc – al absolutizării formelor sale particulare de manifestare a credinței, enclavizând credincioșii proprii într-un univers artificial, într-o lume aparent statică, a lipsei contactelor culturale cu „ceilalți” creștini din Biserica lui Hristos. Bisericile viitorului vor fi capabile să-și păstreze propria identitate și să-și afirme bogățiile proprii spiritualității reciproc, fără pericolul sincretismului, deoarece formele locale / particulare de manifestare sunt patrimoniul Bisericii Catolice, fiecare Biserică aflată în comuniune „trăind” credința în Hristos așa cum Evanghelia a dat rod în ambientul geo – cultural respectiv.

În mod concret, comuniunea Bisericilor locale și a structurilor eclesiastice care exprimă forme de comuniune superioare, și care își desfășoară activitatea în același teritoriu național sau în același spațiu geo – cultural, cooperează între ele și își manifestă coeziunea la nivelul Conferințelor Episcopale. Toți Episcopii, Mitropoliții, Arhiepiscopii și eventual Patriarhii ai căror Biserici locale coexistă în același spațiu geo – cultural stabilesc strategii pastorale comune, își reprezintă interesele în fața autorităților civile, colaborează în spiritul coeziunii frățești, rămânând libertatea fiecărei Biserici *sui iuris* de a se manifesta și a aplica prevederile necesare, considerate ca atare de toți Episcopii, în conformitate cu particularitățile disciplinare specifice fiecăreia în parte. Nu există ingerințe în modul specific de manifestare a fiecărei Biserici în parte ci o comuniune și coeziune care reflectă spiritul iubirii ce stă la baza unității Bisericii. Unitatea / unicitatea și universalitatea / catolicitatea Bisericii nu se realizează prin unitate și uniformizare la nivel administrativ – organizatoric și disciplinar, ci se concretizează ca o comuniune de Biserici, legătura Spiritului Sfânt unindu-le într-un tot unitar, într-un singur Trup mistic al lui Isus Hristos.

Comuniunea Bisericilor nu reprezintă o unitate abstractă sau politică, ci este o unitate în sens metafizic, realizată și menținută de Dumnezeu prin Spiritul Sfânt. Unitatea și coeziunea este realizată de Capul Bisericii – Hristos, însă în înțelepciunea Sa, Dumnezeu dăruiește acestei instituții divino – umane un semn

<sup>20</sup> Vezi CCEO can. 56 – 59; în ordinea precedenței Scaunelor Patriarhale, pe primul loc se află Constantinopolul, urmat de Alexandria, Antiohia și de Ierusalim, în general fiecare patriarhie având nu numai un rit propriu ci și un drept particular care îi reglementează aspectele particulare, legitime fiecărei Biserici în parte.

vizibil în istorie și o autoritate a întregii Biserici prin Sfântul Petru și urmașul său la catedra Romei (vezi 3.1.1.).

### **Conducerea Colegială în Biserica Catolică.**

Imaginea Bisericii Catolice, după modelul primului Mileniu creștin mai ales, este al comuniunii tuturor Bisericilor care rămân în unitatea, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea specifică acestui mijloc universal de mântuire a întregii omeniri. Mesajul Evangheliei este unic, Revelația deplină se realizează „în” Isus Hristos, însă particularitățile locale de manifestare a credinței și de organizare a formelor eclesiastice instituționale sunt rezultatul unor condiții istorice și socio-culturale care le-au modelat în mod legitim, de-a lungul timpului. Modelul Bisericii Catolice se regăsește în Biserica primară, unită și în același timp într-un proces misionar de răspândire a credinței tuturor neamurilor: Colegiul Apostolilor călăuzit de Sfântul Petru și toate „casele” ori comunitățile locale fondate de fiecare din ei în parte și de ucenicii lor.

Fundamentul revelat al demnității Sfântului Petru încredințate lui de către Isus în perspectiva economiei mântuirii, se regăsește în cărțile Noului Testament. Isus a întemeiat un Colegiu al Apostolilor, stabil, căruia îi încredințează misiunea de a predica Împărăția lui Dumnezeu (Mc. 3, 13 – 19; Mt. 10, 1 – 42, Lc. 6, 13), apărând astfel Biserica, în fruntea căruia este pus Sfântul Petru: „Deci după ce au prânzit, a zis Isus lui Simon-Petru: Simone, fiul lui Iona, Mă iubești tu mai mult decât aceștia ? El l-a răspuns: Da, Doamne, Tu știi că Te iubesc. Zis-a lui: Paști mielueștii Mei. Isus i-a zis iarăși, a doua oară: Simone, fiul lui Iona, Mă iubești ? El l-a zis: Da, Doamne, Tu știi că Te iubesc. Zis-a Isus lui: Păstorește oile Mele. Isus i-a zis a treia oară: Simone, fiul lui Iona, Mă iubești ? Simon s-a întristat, că i-a zis a treia oară: Mă iubești ? și l-a zis: Doamne, Tu știi toate. Tu știi că te iubesc. Isus l-a zis: Paște oile Mele. Adevărat, adevărat zic ție: Când erai mai tânăr, te încingeai singur și umblai unde voiai; dar când vei îmbătrâni, vei întinde mâinile tale și altul te va încinge și te va duce unde nu voiești. Iar aceasta a zis-o, însemnând cu ce fel de moarte va preamări pe Dumnezeu.”<sup>21</sup>

Aceste cuvinte ale Mântuitorului au o valoare deosebită, lămurind și alte afirmații făcute în timpul activității publice, de neînțeles decât în lumina întemeierii Bisericii și a economiei mântuirii neamului omenesc. Cel mai important text este: „[...] Și l-a zis: Dar voi cine ziceți că sunt ? Răspunzând Simon Petru a zis: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu. Iar Isus, răspunzând, i-a zis: Fericit ești Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri. Și Eu îți zic ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui. Și îți voi da cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri.”<sup>22</sup>

Acest pasaj din Evanghelia după Matei reprezintă baza neotestamentară explicită a instituirii misiunii de reprezentare a lui Hristos în istorie și a condiției apartenenței la unitatea deplină a unicului Trup al lui Hristos. Isus Hristos este „piatra din capul unghiului” (Apoc. 21, 14; Mt. 16, 18; Efes. 2, 20), în timp ce Petru este prima „piatră” vizibilă, istorică, a Bisericii care își începe în ziua Rusaliilor peregrinarea în spațiu și timp. „Cheile Împărăției” sunt semnul puterii spirituale, la care se adaugă și puterea

---

<sup>21</sup> Ioan 21, 15 – 19

<sup>22</sup> Matei 16, 15 – 19

juridică („de a lega și dezlega”), care se vor instituționaliza ulterior, atât pentru Sfântul Petru cât și pentru ceilalți Apostoli, aceste cuvinte, ca și încredințarea misiunii de a păstori turma credincioșilor, nefiind înțelese deplin decât după nașterea Bisericii, în ziua Rusaliilor; Hristos, șezând de-a dreapta Tatălui, trimite Spiritul Sfânt, investindu-i în putere pe Apostoli. Ziua cincizecimii, pentru iudaism amintirea Alianței de pe Sinai (Exod 20), cunoaște manifestarea extraordinară a lui Dumnezeu prin Spiritul său, prin teofania sub forma vântului și a limbilor de foc, similară Sinaiului. Coborârea Spiritului Sfânt are însă o nouă și profundă semnificație; abia după primirea Spiritului Sfânt – o primă și directă hirotonire, punere a mâinilor, săvârșită direct de Dumnezeu – Apostolii încep predicarea Evangheliei, săvârșind „minuni și semne” care le întăresc autoritatea. Proclamarea Evangheliei – *kerygma* – începe prin propovăduirea lui Petru imediat după coborârea Spiritului Sfânt, urmată de botezul unei mari mulțimi, „ca la trei mii de suflete” (Fapte 2, 14 – 41). Ca semn vizibil a autorității sale, Petru însoțește proclamarea Evangheliei cu fapte miraculoase (Fapte 3, 2 – 26), propovăduind tuturor convertirea și adevărurile de credință în Hristos. În contradicție cu mesianismul iudaic, misiunea de mântuire depășește așteptările politice ale evreilor, fiind o misiune pentru „toate neamurile,” fapt arătat și de darul glosolaliei, care permite tuturor celor prezenți să audă Cuvântul lui Dumnezeu propovăduit în limba lor (Fapte 2, 4 – 12). Aici se reflectă o altă acțiune specifică Spiritului Sfânt, și anume unitatea Bisericii: Dezbinarea umanității, urmare a acțiunii păcătoase a oamenilor, revelată prin evenimentul Turnului Babel și al „amestecării limbilor”, este reparată prin acțiunea unificatoare a Spiritului care permite tuturor, indiferent de limba vorbită, să poată auzi proclamarea credinței în Hristos și să primească darul mântuirii.

Un alt fapt istoric îl reprezintă venirea lui Petru la Roma, capitala Imperiului Roman, fapt prezis de Isus (In 21, 18 – 19), care îi dă celui ce este „mai-marele Apostolilor” și însărcinarea de Episcop al Romei. Evenimentele ulterioare prin care trece Biserica și răspândirea creștinismului facilitată de structurile organizatorice ale Imperiului Roman, precum și victoria Bisericii care primește libertatea în 313, devenind cea mai importantă religie și fundamentul cultural al civilizației omenești în majoritatea ei, arată că alegerea Romei ca sediu al urmașilor Sfântului Petru, nu este deloc întâmplătoare. Începând cu secolele IV – V se face simțită diferența dintre tradițiile locale și riturile legitimate de continuitatea apostolică, formându-se treptat centrele Patriarhale recunoscute ca atare până astăzi. Demnitățile „Patriarhului” Romei de a fi Papă al Bisericii Catolice / Universale, nu poate fi contestată, stând mărturie și documentele Conciliilor Ecumenice din primul Mileniu, precum și recunoașterea ca atare de către Părinți ai Bisericii sau Patriarhi răsăriteni. Amestecul puterii politice în problemele interne ale Bisericii generează disputele referitoare la existența unei „întâietăți” între Patriarhi.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Conciliul Ecumenic din Constantinopol (381) în canonul al treilea, stabilește că „episcopul Constantinopolului are întâietate după episcopul Romei, pentru că este Roma cea nouă.” cf. S.A. Prunduș, C. Plăianu, *Catolicism și ortodoxie românească – scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj – Napoca, 1994, p. 26 – 27. Conciliul Ecumenic din Calcedon (451) prin can. 28 ridică scaunul patriarhal al Constantinopolului (ultimul apărut din punct de vedere istoric) peste toate celelalte patriarhate, ajungându-se la precedența recunoscută și astăzi, prezentă și în

Capul Bisericii Catolice este Hristos, însă ca instituție divino-umană, din considerente legate de manifestarea acesteia în istorie, Biserica are nevoie și de un cap văzut, recunoașterea și coeziunea cu acesta fiind un semn vizibil al legăturii nevăzute a unității desăvârșite dintre toate Bisericile locale. Pornind de la structurile eclesiastice de bază spre formele din ce în ce mai complex structurate, episcopul este deja un semn al prezenței depline a lui Hristos în mijlocul comunității, însă recunoașterea ierarhiei comune mai multor Bisericile locale este semnul și garantul coeziunii și unității dintre ele, numai așa formând în cele din urmă o Biserică *sui iuris*, prin recunoașterea conducătorului tuturor și a primatului de drept pe care acesta îl are asupra comunităților subordonate. Pontiful Roman este recunoscut de toți conducătorii Bisericilor *sui iuris* ca garant, semn și manifestare concretă a unității catolice desăvârșite în sfințenie și continuitate apostolică.

Contestarea primatului papal de către Bisericile despărțite, nu atinge în esență partea dogmatică a argumentării acestuia, ci este contestată forma jurisdicțională specifică unei anumite perioade istorice și modelul monarhiei medievale care a stat la baza reformulării unității și primatului într-un timp în care Papa este și un conducător politic al unui stat. În cele din urmă, Biserica Catholică s-a reîntors la eclesiologia originară, recunoscându-se egalitatea dintre rituri, unitatea în diversitate, etc, papalitatea redevenind la misiunea încredințată prin primat lui Petru, în calitate de Păstor văzut al Bisericii Universale, care își exercită conducerea în mod colegial, împreună cu toți Episcopii aflați în comuniune.<sup>24</sup>

Modelul conducerii Bisericii Catolice și al autorității supreme a Bisericii îl reprezintă Colegiul Apostolilor în frunte cu Pontiful Roman, așa cum Sfântul Petru și ceilalți Apostoli au format un singur colegiu, unic, stabil și au fost uniți între ei.<sup>25</sup> Datorită continuității apostolice, atât papalitatea cât și episcopatul ca urmași ai Apostolilor, reprezintă subiectul autorității supreme și depline în Biserică. Modul concret prin care Colegiul Episcopilor își exercită puterea în mod solemn rămâne Conciliul Ecumenic, exercitându-și aceeași putere și prin intermediul acțiunii unite a tuturor Episcopilor răspândiți în lume.<sup>26</sup>

---

CCEO can. 56 – 59; Primatul papal, de drept divin, nu a fost contestat pe parcursul primelor opt Concilii Ecumenice, de la Niceea (325) până la Constantinopol IV (843).

<sup>24</sup> Vat. II, LG n. 18 – 19

<sup>25</sup> cf. CCEO can. 42; CIC can. 330; CBC n. 880 – 887

<sup>26</sup> CCEO can 50 § 1, § 2

### **Concluzii**

Dacă abordarea constituției ierarhice a Bisericii pornește în mod necesar de la capul Bisericii – Hristos la ierarhia instituției Bisericii în plan vertical și în sens descrescător, de la universal spre particular / local, viziunea eclesiologică obligă la interpretarea formelor și structurilor eclesiastice atât în planul orizontal al „spațialității” și „întinderii” acestor structuri, cât și în planul vertical al gradului de eclesialitate. De la formele eclesiastice de bază, de la familia creștină, la comunitatea locală și apoi la Biserica locală – cu cel mai înalt grad de eclesialitate posibil prin prezența ministerului episcopal, se trece apoi practic la comuniuni de Biserici, interdependențele dintre ele și reglementarea formelor de manifestare a apartenenței la aceeași Biserică *sui iuris*, ținând de patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar și modul particular de trăire a credinței, diferențiat de cultura și istoria prin care credincioșii ei dobândesc conștiința unei anumite alterități față de ceilalți membri ai Bisericii Catolice / Universale. Unitatea Bisericii, existentă la nivel metafizic, este asigurată și de papalitate, instituție cu un primat față de ceilalți episcopi de drept divin, care joacă un rol deosebit de important atât în plan uman (ca semn concret al unității) cât și în planul economiei mântuirii, asigurând coeziunea și cârmuirea Bisericii Una, Sfântă, Catolică și Apostolică în totalitatea formelor ei locale / particulare de manifestare, spre destinul ei eshatologic.

## ALCUNE CONSIDERAZIONI GENERALI SULLA PREGHIERA IN SANTA TERESA DI GESÙ

BOGDAN VASILE BUDA

**REZUMAT.** Câteva considerații generale asupra rugăciunii la Sfânta Tereza de Avila. Sfântul Părinte Papa Paul al VI-lea, a proclamat în 27 septembrie 1970, pe Teresa de Avila prima femeie doctor al Bisericii. În scrisoarea apostolică *Multiformis sapientia*, Papa analizează principalele aspecte teologice-spirituale ale doctrinei teresiene, în care un loc important îl ocupă "mesajul rugăciunii". În prima parte a textului ne propunem să analizăm principalele aspecte ale rugăciunii, cum ar fi definiția și cristocentrismul rugăciunii, iar partea a doua este centrată pe analiza diverselor forme ale rugăciunii (vocală-mentală), reliefând în final diversele etape contemplative ale rugăciunii, ce culminează cu unirea mistică dintre suflet și Dumnezeu (matrimoniul spiritual, în care inima este unită total cu divinul, în mod supranatural). Concluzia subliniază importanța rugăciunii în viața spirituală și actualitatea ei mai mult decât oricând, pentru lumea și societatea de azi. Acest fapt este subliniat și de către *Congregazia pentru Doctrina Crediinței* care, în 15 octombrie 1989 ( dată ce corespunde în ritul latin cu Sărbătoarea Sf. Tereza), a prezentat scrisoarea *Orationis Formas*, document de real interes, și imortanță pedagogică, privind itinerariul ascetico-mistic al Rugăciunii.

### 1. La preghiera come argomento centrale nell'opera teresiana

La preghiera è molto importante nel magistero teresiano, perché per entrare nel suo pensiero e nel suo insegnamento si deve capire la profondità, la complessità e al tempo stesso la semplicità del cammino di preghiera con le sue tappe e con i suoi gradi. Per questo nel primo capitolo del mio lavoro presenterò il concetto di preghiera teresiana, con i suoi aspetti, per entrare nei capitoli successivi nell'analisi del suo insegnamento pedagogico, sulla base dell'opera, *Cammino di perfezione*. Papa Paolo VI attribuì a Teresa di Gesù il titolo di Dottore della Chiesa, sottolineando in questo modo la sua dottrina spirituale e la sua missione nella Chiesa, realtà che lei amava molto, considerandosi "figlia della Chiesa". Nello stesso tempo questa scelta rivela che la relazione filiale di amore a Cristo e alla Chiesa nasce e matura attraverso il "messaggio dell'orazione".<sup>1</sup>

L'orazione è il tema centrale nel messaggio di Teresa: essa è presente in tutti i suoi libri. In essi si riflettono la sua esperienza e la sua dottrina sulla preghiera e sulla vita spirituale, e sono anche il fondamento del suo insegnamento. La sua opera è tutta centrata sulla preghiera, che ne è la fonte principale, assieme all'esperienza personale che presenta la realtà umana della sua vita: "Degli

---

<sup>1</sup> ROBERTO MORETTI, *Teresa d'Avila e lo sviluppo della vita spirituale*, Milano, 1996, p. 75

ambienti in cui vive, delle persone che conosce, e dei teologi che consulta”<sup>2</sup>. Nei suoi scritti troviamo la sua esperienza viva sulla preghiera che diventa una testimonianza di se stessa. Per questo il suo insegnamento ha un carattere pedagogico. Il modo nel quale lei svolge il suo rapporto interpersonale con Dio, nel quale si esprimono la sua vita e la sua esperienza, diventa per noi una testimonianza d’amore e di fede verso di Lui. Come rileva Tomás Álvarez, noto specialista di S. Teresa, l’autrice riunisce due delle coordinate fondamentali per un autentico magistero sulla preghiera, e queste sono, dapprima la sua esperienza d’orante, che trasmette in maniera teologica originaria il fenomeno della preghiera, e poi, dal punto di vista pedagogico, la sua esperienza interiore di preghiera che presenta, nei suoi libri, una dimensione totalitaria della vita cristiana unita con la preghiera<sup>3</sup>.

La vita spirituale di Teresa ha una dimensione di “larghezza” che è in comunione con la vita sociale ed ecclesiale del suo tempo, ed ha poi una dimensione di “lunghezza”, per la quale la vita di preghiera ha diversi stadi, gradi, in un cammino che ha un inizio, una crescita spirituale, trova delle difficoltà e culmina con l’unione mistica con Dio. Infine in S. Teresa la preghiera ha un senso di “altezza”, in cui Dio stesso si rivela attraverso la fede e con l’aiuto della grazia, e si comunica nella preghiera rendendosi conosciuto ed amato nella contemplazione dei grandi misteri della vita cristiana<sup>4</sup>. La vita di preghiera richiede una vita di santità mediante una vita d’ascesi e di esigenze in rapporto stretto con le virtù evangeliche, centrate sulla preghiera di cui il maestro è Cristo, che insegna a contemplare il volto del Padre rivolgendogli, uniti con lui, la preghiera evangelica del Padre Nostro, che sarà analizzato negli ultimi due capitoli.

### **1. 1. Il concetto della preghiera come amicizia con Dio in S. Teresa**

La preghiera cristiana è un mistero, e molte volte è stata definita come una elevazione della mente a Dio, o come una richiesta di aiuto divino nelle difficoltà e nei bisogni della vita. Teresa definisce questo concetto dicendo: “L’orazione mentale non è altro, per me, che un intimo rapporto d’amicizia, un frequente trattenimento da solo a solo con colui da cui sappiamo d’essere amati” (“que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama.”)<sup>5</sup>. Questa è la sua definizione più conosciuta sulla preghiera, e da lei possiamo definire il concetto della preghiera teresiana, che è, secondo Caprioli: “Un rapporto di amicizia tra amici, una relazione, un trattare intimo tra Dio, di cui l’anima conosce l’amore, e l’anima che si sforza di ricambiarlo”<sup>6</sup>.

**L’orazione è *Tratar de amistad*.** La preghiera è un’amicizia, o più chiaramente è il modo in cui si può avere un rapporto d’amicizia e con cui

---

<sup>2</sup> JESÚS CASTELLANO, *Teresa di Gesù, maestra di vita spirituale*, Roma, 1996, p. 38

<sup>3</sup> Cfr. TOMÁS ALVÁREZ, *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 1996, p. 87

<sup>4</sup> JESÚS CASTELLANO, *op. cit.*, p. 41

<sup>5</sup> TERESA DI GESÙ, *Vita*, 8, 5, in *Opere complete*, ottava edizione, Roma, 1985, p. 95

<sup>6</sup> MARIO CAPRIOLI, *Col Cristo di Teresa. Itinerario cristologica dell’orazione Teresiana*, Firenze, 1982, p. 78



possiamo diventare amici di Dio. Nella definizione teresiana si può scoprire un rapporto molto profondo e personale d'intimità e di scambio tra Dio e l'uomo che chiede con parità di condizioni. "Perché l'amore sia vero e l'amicizia durevole corrono parità di condizioni"<sup>7</sup>. Ciò significa conoscere il desiderio di Dio che viene a noi per aprire la nostra anima e per entrare in sua compagnia. La preghiera fondata nell'amore secondo Teresa, fa crescere la persona nello sviluppo della vita spirituale. Essa si può paragonare a cose a cui siamo legati da affetto per ordinare e concentrare le nostre energie nell'anima. In questo modo ci orientiamo per vivere la carità che è dono dello Spirito Santo, modello d'amicizia e d'amore perfetto tra il Padre e il Figlio. Questi due poli dell'amicizia stabiliscono "i due poli centrali della preghiera", la preghiera-vita, che presuppone un rapporto costante con Dio, e la preghiera-esercizio, che richiede tempi opportuni dedicati a quest'esperienza d'incontro e d'amicizia nell'amore.<sup>8</sup>

Teresa insiste sulla continuità della preghiera perché secondo lei deve essere in questo caso un esercizio abituale e continuo dell'anima che si caratterizza per la fedeltà della persona orante a stare con il Signore: "Bisogna stare molto spesso con chi si ama; la preghiera deve essere quindi un esercizio abituale dell'anima e non un'operazione sporadica"<sup>9</sup>.

**Muchas veces.** Con l'orazione e con l'amicizia scopriamo che l'anima vuole stare di più in compagnia dell'amico. Ciò implica la perseveranza che è indice della nostra fedeltà verso Dio e del nostro amore per lui. Tutto deve essere ordinato per scoprire questo grande amore che lui ha per noi, e il tempo è quello che verifica la nostra continuità che è dinamica nella preghiera, la quale trasforma la vita per farla diventare una storia d'amicizia<sup>10</sup>.

**La preghiera e la solitudine.** La preghiera nella solitudine, *a solas*, richiede silenzio e solitudine, non tanto esterni, di fuga e allontanamento in altre parole dal rumore e dal chiasso, ma soprattutto una solitudine interna, la solitudine dell'intimità, favorita da quell'esterna, perciò liberamente e più tranquillamente l'anima può intrattenersi con Dio.<sup>11</sup> La solitudine è come un bisogno di rapporto vitale con Dio per aprire la nostra coscienza a comunicare con lui, e ha bisogno di uno spazio di silenzio, come la solitudine della propria camera, di un romitorio, di un luogo in mezzo alla natura. "In primo luogo come sapete anche voi, Sua Maestà ci insegna a pregare in solitudine. Così anch'Egli faceva, benché non ne avesse bisogno, ma solo a nostro insegnamento"<sup>12</sup>.

Cristo è il modello della preghiera secondo la testimonianza dei Vangeli, la parola che apre il nostro cuore per avere la consapevolezza che Dio ci ama, e con la nostra fede in lui, egli diventa il nostro amico. Il dialogo d'amore rivela una risposta che nasce e matura attraverso l'ascolto della parola divina, possibile grazie alla rivelazione

<sup>7</sup> *Vita*, 8,5, p. 95

<sup>8</sup> J. BAUDRY, *Le souvenir continuel de l'ami*, in *Carmelo*, 1980, p. 74.

<sup>9</sup> MARIO CAPRIOLI, *op. cit.*, p. 78

<sup>10</sup> JESÚS CASTELLANO, *op. cit.*, p. 114

<sup>11</sup> MARIO CAPRIOLI, *op. cit.*, p. 78

<sup>12</sup> TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 24,4 in *Opere complete*, p. 650.

realizzata nel Verbo Incarnato, che è venuto per insegnarci ad entrare in questo dialogo, essendo lui il nostro mediatore con Chi è l'Amico degli uomini<sup>13</sup>

### **1. 2. Il cristocentrismo della preghiera teresiana.**

Un punto centrale nell'orazione teresiana lo occupa Cristo: "Teresa è la gran maestra dell'intimità con Gesù"<sup>14</sup>. La vita di Cristo si scopre nella sua profondità con la semplicità descritta dal Vangelo, con il quale Teresa s'identifica. Il suo metodo di preghiera è semplice ed esprime il grande amore e il desiderio inesauribile di Gesù: "Il mio metodo di orazione era nel far di tutto per tener presente dentro di me Gesù Cristo, nostro Bene e Signore"<sup>15</sup>. Come tutti i santi, come i grandi mistici, Teresa è attirata in modo particolare nella sua orazione dai misteri dell'infanzia e della nascita di Gesù, della sua passione, della sua vita, della resurrezione. Con questi misteri lei si trova in sintonia e s'identifica pure con le donne del vangelo, colle quali ritrovano la sua esperienza e la sua vita. Con la samaritana ha meditato il suo rapporto di colei che chiede al Cristo l'acqua viva che è la preghiera. Un altro brano evangelico a lei caro è quello delle sorelle Maria e Marta, nelle quali medita la fusione della contemplazione con l'azione apostolica nel servizio del Cristo. Teresa si rivolge anche a Maria Maddalena, con la quale identifica specialmente la sua conversione e l'amore per Gesù<sup>16</sup>.

**La preghiera con Cristo, uomo crocefisso e Dio risorto.** Durante la preghiera Teresa contempla la condizione umana di Dio, per entrare successivamente nella scoperta dei misteri divini. La preghiera a Cristo uomo e la sua immagine umana hanno accompagnato l'orazione di Teresa soprattutto nei momenti difficili della sua vita spirituale. In Cristo la santa contempla la sua debolezza, la sua fragilità, la sofferenza, l'abbandono, la croce e la morte, tutta la nostra miseria umana. La visione dell'umanità di Dio ha come significato che sulla terra si deve assumere il cammino della sofferenza di Cristo come servo, crocefisso per amore, per farci capire che dobbiamo "prolungare l'esistenza terrena di Gesù crocifiggendoci con lui per entrare nella gloria"<sup>17</sup>. L'importanza della sua meditazione sull'umanità di Cristo si presenta molto suggestiva in una delle sue visioni: "Vidi la sacralissima Umanità in mezzo a tanta gloria come non l'avevo mai veduta. In modo chiaro e ammirabile vidi Cristo nel seno del Padre,(...) Rimasi così stupita e fuori di me che passai vari giorni senza rinvenire. Mi pareva d'aver sempre innanzi la maestà del Figlio di Dio,(...)"<sup>18</sup>. Attraverso Cristo uomo, nel passaggio dalla morte alla vita nella gloria del Cristo risorto, Teresa coglie una nuova luce sulla sua esperienza di preghiera contemplando nel Cristo uomo il volto

---

<sup>13</sup> JESÚS CASTELLANO, *op. cit.*, p. 150

<sup>14</sup> GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *S. Teresa di Gesù, maestra di vita spirituale*, Milano, 1958, p. 200

<sup>15</sup> *Vita*, 4,7, *cit.*, p. 59

<sup>16</sup> MARIO CAPRIOLI, *op. cit.*, p. 14-16

<sup>17</sup> MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *La preghiera, una storia d'amicizia*, Bologna, 2001, p. 112

<sup>18</sup> *Vita*, 38, 17, *cit.*, p. 398

del Cristo risorto. La rivelazione diventa esperienza continua e progressiva di manifestazioni di Gesù come “volto luminoso” e corpo glorioso, e questo si comunica specialmente nell'Eucaristia, nella quale la santa vede la sua carne “glorificata” e i misteri della beata passione: “ In via generale, il Signore mi si faceva vedere da risorto, così pure quando mi appariva nella sacra ostia ( ...) mi mostrava le sue piaghe, talvolta in croce, talvolta nell'orto, talora sotto il peso della Croce, raramente con la corona di spine, sempre in conformità dei miei bisogni e di quelli di altre persone. Ma anche allora la sua carne appariva glorificata”<sup>19</sup>. Il rapporto di Teresa con il volto di Cristo come uomo e come risorto mette in luce il nostro rapporto di comunione nella preghiera con Dio, che è un rapporto d'amicizia e d'amore in cui c'è una simbiosi d'amicizia tra divino e umano.

## **2. Tipi di preghiera**

### **2. 1. La preghiera vocale**

S. Teresa parla più diffusamente della preghiera nel capitolo ventiduesimo del *Cammino di perfezione*, e anche in *Mansioni* al capitolo 1,1-7<sup>20</sup>. Il metodo dell'orazione vocale consiste nella recita semplice di una preghiera, che però va detta unendo le parole con la preghiera mentale, altrimenti non c'è unità tra le due. Secondo Teresa: “Se non l'accompagnate alla mentale, è come una musica stonata, tanto che alle volte non vi usciranno con ordine neppure le parole”<sup>21</sup>. Tra le formule della preghiera vocale e quelle della preghiera mentale ci deve essere un'attenzione attuale a ciò che si esprime nella preghiera: “La porta per entrare in questo castello è l'orazione e la meditazione. Non sta più per la mentale che per la vocale, perché dove si ha orazione occorre che vi sia pure meditazione ( ...) non chiamo orazione quella di chi non considera chi parla, a chi parla, cosa comanda e a chi domanda anche se in questo ci fosse un gran muovere di labbra”<sup>22</sup>. Nella preghiera vocale si deve avere la coscienza della presenza di Dio con cui possiamo entrare in dialogo attraverso le nostre parole. La condizione per fare bene questa preghiera è quella di recitare le preghiere con la piena coscienza di quello che diciamo. Teresa insiste nell'orazione vocale sulla qualità della preghiera, che unita con quella mentale può diventare contemplazione, essendo elevati da Dio senza saper come: “Molte persone che (...) pregano vocalmente nel modo che ho detto, vengono elevate, senza che ne sappiamo come, ad un'alta contemplazione”<sup>23</sup>.

### **2. 2. La preghiera mentale**

Come abbiamo visto, c'è un rapporto stretto tra la preghiera vocale e quella mentale. Teresa rileva che la sostanza della preghiera mentale è quella di stare in buona compagnia, in amicizia con il Signore, meditando la sua vita,

---

<sup>19</sup> *Vita*, 29,4, *cit.*, p. 280

<sup>20</sup> ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 151

<sup>21</sup> *Cammino*, 25,3, *cit.*, p. 654

<sup>22</sup> TERESA DI GESÙ, *Mansioni*, 1,7, in *op. cit.* p. 765

<sup>23</sup> *Cammino*, 30,7, *cit.*, p. 680

condividendo con lui i suoi stessi stati d'animo, i suoi sentimenti, usando parole semplici e dirette, parlando dei nostri bisogni. La preghiera mentale è anche un dono di Dio. Teresa dice che c'è il pericolo che venga ad essere trasformata dalla persona in una specie di successo personale<sup>24</sup>. Per questo Teresa è molto attenta quando fa riferimento a questo tipo di preghiera. Analizzando in profondità, vediamo che lei raccomanda di non sforzarsi troppo con il nostro intelletto e di continuare sempre ad essere consapevole della nostra magnificenza, cercando di acquistare la presenza del Signore: "Non vi chiedo già di concentrarvi tutte su di Lui, formare alti e magnifici concetti ed applicare la mente a profonde e sublimi considerazioni. Vi chiedo solo che lo guardiate" ("No os pido ahora que penséis en El ni que saquéis muchos conceptos ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento; no os pido más de que le miréis."<sup>25</sup>). Se prima abbiamo visto che la preghiera significa *estar con Dios*, adesso la dinamica dell'orazione è sottolineata dal verbo *mirar*. Così si rileva l'importanza dello sguardo per ascoltare la parola di Dio e per attendere a stare con chi mi ama.<sup>26</sup> Teresa presenta anche un altro aspetto della preghiera mentale che è quello delle consolazioni con le quali l'anima per progredire si deve curare. Si deve avere anche un'attitudine attiva da parte della persona in orazione, la quale deve volgere: "Essendo così vicini al Signore, occorre che l'intelletto sappia anche Tacere, immaginandoci, per quanto ci sarà possibile, che il signore ci stia guardando. Allora facciamogli compagnia, parliamo con Lui, supplichiamolo, umiliamoci, deliziamoci della sua presenza, ricordandoci sempre che siamo indegni di stargli innanzi".<sup>27</sup> La preghiera mentale è vista anche come un atto d'amore che parte da Dio che si umilia chiedendo a noi la nostra collaborazione, la nostra vicinanza, la nostra amicizia, il nostro sguardo, e richiede da noi anche un'attitudine d'umiltà e d'amore per servirlo.

### 3. Gradi dell'orazione teresiana

#### 3. 1. Preghiera di raccoglimento

S. Teresa in molti testi delle sue opere parla dei gradi dell'orazione infusa. Considerando le sue classificazioni possiamo distinguere tre gradi della preghiera infusa: orazione di raccoglimento, orazione di quiete e orazione d'unione.<sup>28</sup> La preghiera di raccoglimento: "si chiama raccoglimento perché raccoglie l'anima, tutte le potenze, ed entra dentro di sé ritrovandosi sola con il suo Dio. Lì il suo maestro divino si fa sentire più presto e la prepara per entrare nell'orazione di quiete".<sup>29</sup> Il raccoglimento è uno sforzo attivo dell'anima per attirare i suoi sensi

---

<sup>24</sup> STÉPHAYNE MARIE MORGAIN, *Il cammino di perfezione di S. Teresa di Gesù*, Milano, 1997, p. 89

<sup>25</sup> *Cammino*, 26,3, *cit.*, p. 657

<sup>26</sup> STÉPHAYNE MARIE MORGAIN, *op. cit.*, p. 89

<sup>27</sup> *Vita*, 13,22, *cit.*, p. 140

<sup>28</sup> ROBERTO MORETTI, *cit.*, p. 148; nel *Cammino di perfezione* Teresa dedica due capitoli, il 28, e il 29, a quella che lei chiama l'orazione di raccoglimento.

<sup>29</sup> MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *op. cit.*, p. 85.

nell'interiorità. Esso presuppone la partecipazione dell'intera persona, "potenze e sensi", e nello stesso tempo è una grazia di Dio che attiva e raccoglie i sensi "interni e quelli esterni".<sup>30</sup> In questa preghiera sono indicati tre momenti principali: "Raccoglie l'anima, tutte le potenze, cioè interiorizzazione dei sensi interni ed esterni; questo è il primo momento del raccoglimento",<sup>31</sup> il cercare di orientare i nostri sensi, dal nostro mondo esteriore, dal quale siamo attirati, per attirarli verso un'altra realtà in rapporto con Dio. Questa attitudine orante scopre ai sensi un mondo nuovo nel quale si comunica con Dio, con la sua realtà divina.<sup>32</sup> L'uomo si deve riscoprire nella propria interiorità nella quale si trova Dio, quindi non si deve cercare altrove ma nella nostra anima che è vista da Teresa in tutta la sua bellezza: "Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un sol diamante o di un tesissimo cristallo, nel quale vi siano molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo (...). E allora come sarà la stanza in cui si diletta un Re così potente, così saggio, così puro, così pieno di ricchezze? No, non vi è nulla che possa paragonarsi alla grande bellezza di un'anima e alla sua immensa capacità!".<sup>33</sup> Questa affermazione dice la gran dignità e la bellezza dell'uomo, tempio di Dio che è abitato da lui, e l'anima deve lottare attraverso uno sforzo ascetico per riscoprire ciò che è stato perso a motivo del peccato. Per questo la riscoperta della nostra "bellezza dell'anima" è un'esigenza della nostra libertà per rispondere a Dio con un amore totale come quello che lui ci offre gratuitamente in totalità.<sup>34</sup> Nell'ultima fase di questa preghiera l'anima scopre nella sua interiorità il palazzo "abitato da Dio". La preghiera di raccoglimento è vista in tre tempi: quella nella quale l'anima parla con Dio entrando dentro di sé e poi stando con lui in un incontro interpersonale, in pratica riflettendo sull'esperienza di questo grado di preghiera. L'effetto di questa preghiera è quello di un dominio su se stessi, sui nostri affetti e sensi, e sul corpo, che si orienta, di là delle cose esteriori, per concentrarsi ed entrare dentro di sé. In questo stato di preghiera l'anima riceve più forza, dominando il corpo, e poi questo stato dona più gran facilità e stabilità per ricevere il secondo grado della preghiera contemplativa, vale a dire la preghiera di quiete.

### 3.2. La preghiera di quiete

Questa orazione è l'effetto diretto dell'azione di Dio nell'anima. Questa avverte la presenza fortissima della sua manifestazione all'uomo, di cui l'iniziativa appartiene a Dio.<sup>35</sup> In questo grado di preghiera l'uomo si avvicina di più alla presenza maestosa di Dio. La preghiera di raccoglimento, come abbiamo visto, occorre di uno sforzo ascetico. Questa orazione di quiete invece è quella che si ottiene con l'aiuto della grazia divina, con la quale l'anima entra nell'orazione

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 85

<sup>31</sup> MARIO CAPRIOLI, *op. cit.*, p. 57.

<sup>32</sup> JESÚS CASTELLANO, *Teresa di Gesù insegna a pregare*, in ERMANNANO ANCILLI, (dir.), *La preghiera, Bibbia, teologia ed esperienze storiche*, Roma, 1990, p. 319.

<sup>33</sup> *Mansioni*, 1,1, *cit.*, p. 761

<sup>34</sup> JESÚS CASTELLANO, *Teresa di Gesù, maestra di vita spirituale*, p. 319.

<sup>35</sup> MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *op. cit.*, p. 85

chiamata il sonno delle potenze, considerata come prima forma di preghiera contemplativa. Teresa spiega la manifestazione di questo grado di preghiera in questa maniera: “I sensi e le altre cose esteriori sembrano rinunciare ad ogni loro diritto, per dar modo all’anima di recuperare i suoi che aveva perduti”.<sup>36</sup> In questa preghiera l’anima si unisce con Dio e questa attitudine d’interiorità chiede all’orante un desiderio ardente di stare con lui, di staccarsi dalle cose materiali ed esteriori. La santa spiega la sua esperienza personale, gli effetti che esistono per la persona che è arrivata a questo stadio dell’orazione contemplativa. La volontà diventa “prigioniera” ed è in “possessione di Dio”, unita con lui; invece le potenze sono distratte: l’intelletto, che per sua natura vuole capire le cose che succedono per il desiderio della volontà, e la memoria e l’immaginazione, che è ancora libera, e che cerca di disturbare l’attività della volontà che vuole stare con Dio.<sup>37</sup> Le manifestazioni di queste situazioni sono spiegate nel *Cammino di perfezione*: “L’anima, in quest’orazione di quiete, sperimenta nella sua volontà una dolcezza tranquilla e profonda (...) L’anima, dunque, una volta elevata a questo alto grado di orazione, (...) non deve preoccuparsi se l’intelletto, o, meglio dire, il pensiero si porta alle maggiori stranezze del mondo(...). Può solo fermarlo la volontà, che qui è sovrana potente, e lo farà senza che voi ve ne occupiate. Ma se l’anima lo vorrà raccogliere a viva forza, perderà l’ascendente che ha su di lui e che le viene dal sostentamento divino di cui si nutre: perderanno entrambi senza nulla guadagnare”.<sup>38</sup> In questa situazione dell’anima Teresa raccomanda la tranquillità, in altre parole l’impassibilità della volontà in rapporto con queste due potenze, e questo renderà più facile l’accordo tra loro: “Quando le potenze vanno d’accordo, ed è una gloria. Vedente un’immagine con i due sposi che si amano: l’uno vuole ciò che vuole l’altro. Ma se lo sposo è malcontento getta nell’inquietitudine anche la sposa”.<sup>39</sup> L’orazione di quiete è definita anche come un’orazione dei gusti, perché abbiamo visto che questa riceve molta pace e tranquillità nella misura nella quale l’unione della volontà è più profonda; perciò questa riesce a trasmettere anche all’intelletto e alla memoria una luce e una forza che raccoglie le loro distrazioni e fa in modo che il loro movimento si unisca con quello della volontà producendo “un sonno delle loro attività”: “Qui le potenze non possono far altro che occuparsi di Dio, sembra che nessuna ardisca a muoversi, né potremmo muoverle neppure noi, a meno che volessimo distrarci (...) l’anima vorrebbe erompere in grandi lodi, incapace di contenersi perché in preda ad un dolcissimo delirio (...) ed esce in mille santi spropositi riuscendo sempre in tal modo a contentare chi la tiene così”.<sup>40</sup> Nella preghiera di quiete, che è il primo stato della preghiera contemplativa, l’anima e le potenze entrano nella possessione del Signore, avendo la persona dunque un’attitudine passiva sottomessa alla comunicazione divina, che dona un desiderio di

---

<sup>36</sup> *Mansioni*, 4,31, *cit.*, p. 815; Teresa tratta di questo grado d’orazione contemplativa in *Vita*, capp. 14-15, nel *Cammino*, cap. 30-31, in *Pensieri*, cap. 4, in *Mansioni*, cap. 4, in *Relazioni*, 5,4. (ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 181)

<sup>37</sup> ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 182

<sup>38</sup> *Cammino*, 31,10, p. 686.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 31,8, *cit.*, p. 685.

<sup>40</sup> *Vita*, 16, 3-4, *cit.*, p. 159.

possedere le cose alte della vita spirituale, vale a dire l'unione con Dio e la rottura con il mondo esteriore.

### 3. 3. La preghiera d'unione

Questo tipo di preghiera ha una grande "ampiezza e varietà della fenomenologia" che è "molto difficile da riassumere", come rileva Roberto Moretti analizzando questo stadio della preghiera contemplativa.<sup>41</sup> Per questo vorrei dare, a questo punto della mia analisi sulla preghiera, una spiegazione dei principali stati della preghiera d'unione, una sua definizione e l'illustrazione delle sue caratteristiche. Ci sono tre tipi d'orazione d'unione: "L'unione semplice, o non arricchita di grazie mistiche, il fidanzamento spirituale, o unione intensa, e il matrimonio spirituale o unione totale".<sup>42</sup>

**L'unione semplice.** In quest'orazione si produce la comunicazione divina nell'anima che trasmette "gioia e consolazione" inesprimibili, che sente "un bene che ha in sé ogni bene, ma senza comprenderlo". Si produce anche una corrispondenza tramite tutte le potenze, intelletto e immaginazione, e non c'è soltanto una comunicazione della volontà come nell'orazione di quiete.<sup>43</sup> Teresa dice: "Tutti i sensi sono assorbiti in questo gaudio, e nessuno può occuparsi in altre cose, esterne o interne. Prima era loro permesso di manifestare con dei segni la grande gioia che sentivano, ma qui il godimento è incomparabilmente maggiore, e si è meno capaci di esprimerlo, perché il corpo rimane senza forza e l'anima senza possibilità di manifestarsi(...). Aggiungo che se è unione di tutte le potenze, l'anima non può occuparsi di nulla, neppure volendolo (...)".<sup>44</sup> L'anima e i suoi sensi sono liberati da disturbi e divagazioni che possono molestare quest'unione, in cui l'anima è cosciente di avere Dio: "Posso dire solo che l'anima sente di essere unita a Dio, e ciò con tanta convinzione che per nulla al mondo potrebbe lasciare di crederlo".<sup>45</sup> Gli effetti di questa preghiera sono di due tipi, "teologici e morali". Esiste una grande conoscenza di Dio, della sua presenza e abitazione nell'intimo dell'uomo. Dal punto di vista morale c'è una profonda trasformazione dell'uomo vecchio". In questa preghiera d'unione, poi, si sente di più "il valore ecclesiale della contemplazione, cioè l'anima ha il desiderio di donarsi anche ad altri nel servizio".<sup>46</sup>

**Il fidanzamento spirituale.** Questa preghiera contemplativa è quella nella quale l'anima conosce già l'effetto della presenza di Dio in lei ed ha il desiderio di unirsi per sempre con il Signore. Nella teologia mistica il fidanzamento nella sua essenza è "una conoscenza di Dio approfondita che inamora ed accresce la

---

<sup>41</sup> ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 184: "Teresa tratta dell'orazione di unione semplice in Vita, cap. 18, Mansioni, 5 cap. 1-4 e poi secondo il grado di unione estatica parla di fidanzamento spirituale in Vita, cap. 19-21, nelle Mansioni, 6, cap. 1-10, e dell'ultimo grado, quello del matrimonio spirituale, parla nelle Mansioni 7, cap. 1-4", (ibidem).

<sup>42</sup> MARIO CAPRIOLI, *op. cit.*, p. 142

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 142

<sup>44</sup> Vita, 18,1, *cit.*, p. 170

<sup>45</sup> *Ibidem*, 18,14, *cit.*, p. 176

<sup>46</sup> MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *op. cit.*, p. 92-93.

fedeltà purificatrice come risposta all'uomo in vista dell'unione piena del matrimonio".<sup>47</sup> Teresa descrive questa relazione tra lo sposo e l'anima analogamente a quella della relazione umana prima del matrimonio. Questa descrizione rende il realismo e la profondità che esiste nel rapporto tra Dio e la persona: Benché l'unione non arrivi ancora ad essere fidanzamento spirituale, tuttavia vi succede come nel mondo, quando due devono fidanzarsi. Si esamina se uno conviene all'altro e se i due desiderano unirsi, poi si permette che si vedano, affinché ne siano entrambi soddisfatti. Si può osservare una dinamica graduale nel fidanzamento nel quale l'anima fa conoscenza con il futuro sposo, cominciano ad incontrarsi e qui si sviluppa la comunicazione più forte dell'anima attraverso: "il rapimento" nel quale Dio rapisce l'anima, "le ferite d'amore", intese come l'intensità dell'amore che è come una freccia che penetra l'anima e le "visioni", in cui Dio fa contemplare cose "invisibili" che sono inaccessibili in modo ordinario all'uomo.<sup>48</sup> Tutte queste grazie mistiche del fidanzamento spirituale sono presenti per purificare l'anima, per far conoscere "le vie dell'amore, della comunione interpersonale con Dio", la conoscenza della realtà soprannaturale che prepara la nostra anima per l'unione più profonda nella preghiera, nel grado di matrimonio spirituale.<sup>49</sup>

**Il matrimonio spirituale.** S. Teresa parla della grazia di ricevere questo dono più alto della vita d'orazione contemplativa il 18 novembre 1572, nel monastero dell'Incarnazione d'Avila.<sup>50</sup> Dopo che l'anima ha attraversato tutti i gradi dell'orazione purificandosi dai peccati e crescendo nell'amore e nella pratica delle virtù, alla fine essa diventa una "sola cosa con Dio", come scrive Teresa nelle *Mansioni*: "Questo castello risulta di molte stanze, alcune poste in alto, altre in basso ed altre ai lati. Al centro, in mezzo a tutte, vi è la stanza principale, quella dove si svolgono le cose di grande segretezza tra Dio e l'anima".<sup>51</sup> Secondo lei Dio è quello che introduce l'anima attraverso tutta l'itinerario della preghiera per scoprirlo alla fine nella medesima anima in cui abita. Il carattere di questa preghiera è che l'unione dell'anima con Dio ha dimensione d'unione totale in profondità, con le persone divine, con la Trinità e con il Cristo, che si rivela in modo personale, cioè esiste una profonda trasformazione dell'uomo e delle sue potenze che ha un carattere di totalità della persona, che è attirata per assimilarsi con Dio. L'ultimo carattere del matrimonio spirituale è quello che le persone, arrivate a questo grado di preghiera, non si possono mai separare: "Ed è sì un grande segreto, una grazia così intenso diletto, un così sublime e subitaneo favore che non so a qual paragone ricorrere (...) Soltanto questo si può dire: che l'anima, o meglio il suo spirito, diviene una cosa sola a Dio (...). Volendo mostrarci l'amore

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 95

<sup>48</sup> ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 193

<sup>49</sup> MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *op. cit.*, p. 95

<sup>50</sup> ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 198. *Ibidem*, p. 195: "Nel libro *Castello interiore*, o nelle *Mansioni*, come sono chiamate da Teresa, ci sono i primi incontri e i primi colloqui con Dio, dopo i quali nelle quinte mansioni utilizza l'immagine del matrimonio spirituale, il più alto grado della preghiera".

<sup>51</sup> *Mansioni*, 1, 1-3, *cit.*, p. 762.



che ci porta, fa conoscere ad alcune persone fin dove il suo amore sa giungere, (...) si compiace di così unirsi a una creatura da non volersi mai più da essa dividere, come coloro che per il matrimonio non si possono più separare”.<sup>52</sup> La comunione con Dio ha un carattere di permanenza nel quale si realizza la più alta vocazione dell'uomo nella vita di preghiera: quella di assimilarsi a Dio.

#### 4. Importanza della preghiera per la vita spirituale

La dottrina spirituale sulla preghiera di S. Teresa ha un gran valore per la vita spirituale essendo un cammino per giungere alla santità cristiana, che secondo lei ha una dimensione universale, per tutti quelli che seguono il Signore. Per la santa la chiamata alla santità si realizza attraverso l'amicizia e la carità, fonte inesauribile dell'autentica preghiera come è vista nel suo insegnamento. Il cammino della preghiera parte dalla consapevolezza della nostra condizione povera caduta nel peccato, ma che è stata elevata e chiamata da Dio per mezzo del suo Figlio alla partecipazione e alla comunicazione della vita divina.<sup>53</sup>

Santa Teresa sottolinea l'importanza della perseveranza nella preghiera come un atteggiamento interiore dell'anima verso Dio con il quale si intrattiene in una relazione stretta di confidenza nei momenti di luce, di tranquillità ma anche in quelli difficili di insicurezza e d'aridità. L'acqua viva della preghiera è la condizione per non peccare e per vivere il vero amore attraverso la pratica delle virtù. La perfezione nella preghiera non è di chi ha più delizie, ma di chi ama di più, e opera meglio secondo giustizia e verità.<sup>54</sup> La perseveranza non consiste nelle dolcezze o nei sentimentalismi, ma nell'assumere un cammino verso Dio centrato sull'amore e sull'afedeltà nella verità.

Un altro aspetto sul quale Teresa insiste è quello sull'insegnamento dell'umiltà. L'itinerario della preghiera comincia con l'umile conoscenza di se con la quale l'anima è invitata ad essere consapevole delle sue debolezze e dei suoi limiti ma nello stesso tempo l'anima è più disponibile a ricevere l'aiuto e la grazia divina. Nella vita spirituale e nella preghiera il modello perfetto d'orante è il Verbo incarnato, Cristo, nella sua discesa kenotica, che diventa modello per tutti quelli che si vogliono assimilare a lui. Infatti, per un'autentica vita di preghiera è fondamentale l'umiltà, che in Cristo trova l'esempio più alto: “Siccome si tratta di un edificio che deve fondarsi in umiltà, ragione vuole che quanto più avviciniamo a Dio, tanto più in essa ci perfezioniamo, sotto pena di mandar tutto in rovina (...). Il Signore mi ha fatto comprendere che era già troppo se riuscivo solo a pensare alle bellezze della terra: immaginarsi poi quelle del cielo (...). La scienza, quando è unita all'umiltà, è di grandissimo vantaggio, come ultimamente ho constatato in stessa in alcuni dotti, i quali, appena datisi all'orazione, si sono avanzati a gran passi”.<sup>55</sup>

L'orazione ha un carattere apostolico nel senso che è nell'unione con Dio che l'anima si orienta per il servizio degli altri; l'orazione non è un'azione sterile in

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, 7, 2,3, p. 943.

<sup>53</sup> DANIEL DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración*, Madrid, 1973, p. 181

<sup>54</sup> *Cammino*, 15,3, *cit.*, p. 603

<sup>55</sup> *Vita*, 12,4, *cit.*, p. 124

se stessa ma porta nel mondo dei frutti visibili come l'armonia e la pace. "L'orazione è per servire".<sup>56</sup> L'apostolato nasce dall'orazione che si deve mettere in atto nel servizio, donandosi per l'aiuto dei fratelli, per la santificazione personale nel corpo mistico del Cristo che è la Chiesa. Questo, l'apostolato unito all'orazione, per Teresa ha una grande importanza ecclesiale. L'atto d'orazione si deve unire con l'apostolato per creare opere caritative per il bene spirituale dei fratelli, per l'edificazione del mondo e della Chiesa.<sup>57</sup>

L'apostolato si caratterizza secondo Teresa come unità di vita e per esprimere questo concetto nei suoi scritti, la santa utilizza la tipologia di Marta e Maria che rappresenta il rapporto tra azione e contemplazione, tra vita culturale e di preghiera e vita attiva della quotidianità. La vita attiva e quella contemplativa sono inseparabili, "vanno insieme": "L'anima è assorta nell'ozio santo di Maria, mentre in questa (sonno delle potenze) può fare pure Marta".<sup>58</sup>

L'ultimo aspetto importante per la vita di preghiera è che per Teresa nella vita spirituale orazione e carità s'identificano. "L'orazione è l'esercizio d'amore"<sup>59</sup> che significa una conformità alla volontà di Dio e all'obbedienza. La carità, possiamo dire, è nel magistero teresiano il fondamento per una vita spirituale di preghiera. Con molto realismo Teresa sostiene che questa preghiera entra in relazione con la dimensione divina che santifica la nostra vita. Infatti Ella afferma: "Il profitto dell'anima non consiste nel molto pensare, ma nel molto amare (...) e la somma perfezione non sta nelle dolcezze interiori, nei grandi rapimenti, nelle visioni e nello spirito di profezia, bensì nella perfetta conformità del nostro volere a quello di Dio (...) accettando con la medesima allegrezza tanto il dolce quanto l'amaro, come Egli vuole".<sup>60</sup> L'amore non si fonda sul simpatia ed empatia tra l'orante e Dio ma sugli interessi di amare di più colui che è la fonte e la sorgente dell'amore vero e autentico.

---

<sup>56</sup> MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *op. cit.*, p. 178

<sup>57</sup> ROBERTO MORETTI, *op. cit.*, p. 214

<sup>58</sup> *Vita*, 17,4, *cit.*, p. 166

<sup>59</sup> MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCIA, *op. cit.*, p. 194

<sup>60</sup> TERESA DI GESÙ, *Fondazioni*, 5,2; 5,10, *cit.*, pp. 1101-1108

## DE LA TAINA ÎMPĂRTĂȘIRII LA COMUNIUNEA BISERICII

CRISTIAN BARTA, ZAHARIE PINTEA

**RIASSUNTO.** Dal mistero della comunione eucaristica alla comunione della chiesa. Il presente studio ha la finalità di sottolineare l'importanza capitale della nozione di comunione nell'ecclesiologia greco-cattolica. Già nella teologia cattolica latina si era superato col Vaticano II il modello strettamente gerarchico della Chiesa, assumendosi un modello comunionale che, pur rispettando la dimensione visibile della comunione e specialmente il primato del Romano Pontefice, spiega meglio la natura soprannaturale della Chiesa. Ecclesiologia comunionale mette chiaramente in luce il legame che c'è tra la dimensione visibile e quella invisibile della Chiesa, mettendo però l'accento sulla prima (fede, grazia, vita divina che si dona al fedele cristiano), in quanto fundamento della seconda. La Chiesa Greco-Cattolica, avendo la tradizione bizantina nella quale è molto importante la realtà della divinizzazione del cristiano e, al tempo stesso il ruolo essenziale del Sacramento dell'Eucaristia in tale processo, dovrebbe approfondire la sua ecclesiologia da questa prospettiva. In questo modo ci sarebbe una maggiore coerenza tra la teologia ecclesiologica e la nostra liturgia.

### I. Precizări terminologice

Noțiunea de comuniune exprimă limpede ideea de legătură sau de unire între două persoane sau grupuri umane. Aceasta este și semnificația cuvântului ebraic *khabar* folosit în Vechiul Testament. Pentru a exprima comuniunea în sensul său vertical, adică raportul omului cu Dumnezeu, Vechiul Testament folosea alți termeni sinonimi, ca de exemplu legământ, alegere sau cunoaștere<sup>1</sup>. Traducerea greacă a termenului ebraic este *koinonia*, însă odată ce acesta este preluat de hagiografia Noului Testament își sporește semnificațiile indicând fie faptul că Dumnezeu ne face părtași la viața Sa, fie participarea noastră reală la taina lui Dumnezeu, fie comuniunea comunității<sup>2</sup>. Desigur, comuniunea nu este nicidecum un concept echivoc și cele trei semnificații principale ale sale nu indică trei realități total diferite, ci aspecte intrinsec unite ale vieții creștine.

Prin demersul nostru vom încerca să evidențiem unitatea semnificațiilor comuniunii, cu scopul de a sublinia că viața creștină este, prin harul lui Dumnezeu și prin celebrările sacramentare, viață îndumnezeită în Hristos și în Biserică, este comuniune reală cu Dumnezeu și cu aproapele.

### II. Isus Hristos ne face părtași la viața dumnezeiască prin credință și Sfintele Taine

Prima semnificație a comuniunii în Noul Testament este așadar aceea că Dumnezeu, care este izvorul vieții și a tuturor perfecțiunilor naturale și supranaturale,

<sup>1</sup> P. Martinelli, *Comunione*, în *Lexikon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, sub îngrijirea lui L. Pacomio și V. Mancuso, Casale Monferrato, 1994, p. 187

<sup>2</sup> Benoît – Dominique de la Soujeole, *Il sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*, Casale Monferrato, 2000, p. 318-326

ne oferă posibilitatea de a participa la bogăția Sa prin Isus Hristos care, "bogat fiind pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia lui să vă îmbogățiți" (2 Cor. 8,9). Conceptul de "bogăție" are aici un sens absolut, identificându-se cu înfinirea și desăvârșirea Dumnezeirii care se smerește, deșertându-se pe Sine (Cf. Fil. 2,7). Intrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în istoria omului s-a făcut la plinirea vremii (Cf. Gal. 4,4) prin Cuvântul Său nu doar în sensul că ne-a vorbit despre viața veșnică și mântuire, dar mai cu seamă pentru că S-a dăruit pe Sine oamenilor prin persoana Fiului Său Unul Născut. Umanitatea Sa preasfântă a devenit astfel calea prin care ajung la noi harurile mântuitoare, condiția de posibilitate reală a participării noastre la viața dumnezeiască. Această posibilitate poate fi realizată în măsura în care omul se deschide lucrării harice a lui Dumnezeu care astfel îl conduce la credință. Prin credință înțelegem nu doar o acceptare intelectuală a Revelației dumnezeiești, dar mai ales o angajare a tuturor energiilor ființei noastre în trăirea acesteia, în urmarea lui Isus Hristos prin care Dumnezeu Însuși ni se dăruiește. De aceea a crede înseamnă să ai viața. Aici nu este vorba de simpla viață omenească, ci de viața veșnică, de viața lui Dumnezeu care ni se împărtășește. În acest sens sunt elocvente cuvintele Mântuitorului: „Amin, amin zic vouă, că cel ce ascultă cuvântul Meu și crede celui ce M-a trimis, are viață veșnică, și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață” (In. 5,25). Este de subliniat faptul că Isus Hristos nu folosește aici viitorul, ci prezentul, arătându-ne în felul acesta că credința autentică în Dumnezeu aduce credinciosului posibilitatea actuală de trăire a unei noi existențe, supranaturale a cărei izvor este Sfânta Treime. Credința, înțeleasă ca virtute teologală, ca răspuns deplin al omului la invitația mântuitoare, devine fundamentul comuniunii cu Dumnezeu care nu mai rămâne „sus în cer”, în exterioritatea ființei umane, ci trăiește în credincios.

Participarea noastră la viața dumnezeiască este efectul lucrării Spiritului Sfânt care are misiunea de a ne conduce la Adevăr (Cf. In. 15,26), adică la Isus Hristos (Cf. In. 14,6). Spiritul Sfânt este lucrător în toate nivelele vieții bisericești și în fiecare moment din viața creștinului „împărțind fiecăruia deosebi, după cum voiește” (1 Cor. 12,11), însă El, într-un mod cu totul special, „este prezent și eficient acolo unde Biserica are *culmen et fons* al vieții sale acțiunea liturgică”<sup>3</sup>. Sfintele Taine, care pot fi celebrate numai în Spiritul Sfânt și cu puterea Spiritului Sfânt, ni-l prezentifică pe Isus Hristos și ne ajută ca acum și aici să îl întâlnim și astfel să trăim mai intens viața harică. Între Sfintele Taine locul central este al Sfintei Euharistii în care Isus Hristos se dăruiește nouă cu Trupul și cu Sângele Său, adică cu umanitatea Sa care este unită în mod insolubil, prin uniunea ipostatică, cu dumnezeirea. Prin celebrarea Sfintei Euharistii, în Liturghie și împărtășirea preotului celebrant și a credincioșilor se împlinesc de fapt făgăduința Mântuitorului: „Amin, amin zic vouă, de nu veți mânca trupul Fiului omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață întru voi. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (In. 6,53-54).

<sup>3</sup> Alois Bișoc, *Sacramentele. Semnele credinței și ale harului*, Iași, 2001, p. 34-35

### III. Sfânta Euharistie, Taină a împărtășirii.

#### ***Liturghia cuvântului este o pregătire a împărtășirii***

Așa cum arată Cabasila, prin jertfa Sfintei Liturghii este simbolizată toată iconomia lui Hristos. Dacă Jertfa vestește sau comemorează moartea, învierea și înălțarea Domnului, cele ce se petrec înainte de această Jertfă și care constituie partea Liturghiei despre care noi tratăm acum, închipuie cele ce s-au petrecut înainte de Jertfă, întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, ieșirea la propovăduire și în sfârșit arătarea cea desăvârșită în lume<sup>4</sup>. În acest sens, faptul că în timpul Liturghiei celor chemați se citește mai întâi din scrierile apostolilor și apoi din Evanghelie, nu este un ceva întâmplător, ci este inspirat de ideea că cele grăite de însuși Domnul sunt o epifanie mai lămurită a Lui decât cele spuse de apostoli<sup>5</sup>.

De asemenea, psalmii antifonici de la începutul Liturghiei, citirile din Scriptură și celelalte, nu numai că închipuie treptele iconomiei lui Hristos, deci și ale iconomiei mântuirii, ci au rostul de a-i curăți și pregăti pe cei prezenți, pentru ca apoi să-i sfințească. Aceasta nu înseamnă că Sfânta Liturghie este formată din bucăți, separate între ele, ci că toate cele ce se săvârșesc își aduce partea sa la întregul slujbei constituind un adevărat curs de istorie sfântă<sup>6</sup>.

Teologul Schmemmann subliniază și el necesitatea legăturii strânse între Cuvânt și Taină, deoarece, "prin Taină, noi devenim părtași Aceluiași Care vine și rămâne cu noi în Cuvânt: destinația Bisericii constă în a binevesti pe Acela. Cuvântul consideră Taina ca fiind împlinirea sa, căci în Taină Hristos Cuvântul devine viața noastră. Cuvântul adună Biserica pentru a se întrupa în ea. Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este amenințată să fie înțeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină este amenințat să fie redus la doctrină. Taina este tocmai interpretarea Cuvântului, căci interpretarea Cuvântului mărturisește totdeauna Cuvântul care devine Viață. *Și Cuvântul s-a făcut trup și a viețuit cu noi, plin de har și de Adevăr*<sup>7</sup>. [...] De aceea, prima parte a Liturghiei este un început necesar al sfintei lucrări euharistice, este acea Taină a Cuvântului care va afla împlinirea și culminarea sa în adunarea, sfințirea și împărțirea darurilor euharistice credincioșilor<sup>8</sup>.

Opera, în genere, este manifestarea externă a unei persoane. Prin opera cuiva intrăm în legătură cu persoana acestuia. Cuvântul rostit de cineva, fiind o operă a sa, este o manifestare a persoanei lui, o punte pe care ne-o aruncă ca să ne cheme în relație, în comunicare cu el. Prin cuvânt trecem întotdeauna la persoana care l-a rostit și prin care imaginea lui se impune spiritului nostru. Când ne vorbește cineva, am observat cu toții, atenția noastră se concentrează asupra persoanei respective, iar cuvintele lui nu le simțim ca ceva ce ne distanțează de ea, ci dimpotrivă, ca ceva care ne apropie, micșorând distanța dintre noi și persoana respectivă<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> N. Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. E. Braniște, București, 1997, p. 41

<sup>5</sup> P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1998, p. 191

<sup>6</sup> N. Cabasila, *op. cit.*, p. 42. 41

<sup>7</sup> *In. 1, 14*

<sup>8</sup> Alexandre Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției*, trad. de Boris Răduleanu, București, 1984, p. 74

<sup>9</sup> Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, 1993, p. 187

Acest adevăr este valabil, prin excelență, cu privire la persoana lui Isus Hristos, a cărui lucrare este nedespărțită de El. Orice persoană umană are imprimată în sine intenția de comuniune. Isus Hristos, ca Om, a realizat în formă neștirbită de vreun egoism spiritual sau material uman, această intenționalitate după comuniune în cercul omenesc, cu atât mai mult cu cât ea venea din Sine și ca Dumnezeu, dornic să-și reverse dragostea și în afara Sa, creaturilor raționale. În mod firesc, persoana Lui se manifestă în fapte mântuitoare și în învățătura Sa, iar faptele mântuitoare și cuvintele Sale sunt nedespărțite de persoana Lui. Astfel, în momentul în care Isus Hristos rostea un cuvânt de învățătură, acest cuvânt forma un întreg cu persoana Lui și ceea ce da viață ascultătorilor nu era sensul cuvântului luat în sine, ci atârănarea ființei lor de persoana Mântuitorului. Cuvântul lui Hristos, nedespărțit de persoana Sa, o revela pe aceasta și o transmitea în chip existențial persoanelor atrase de El în cercul unitar al dialogului. Mântuitorul Hristos, fiind și Dumnezeu care există și care știe tot ce se face de oricine și în orice loc, luând cunoștință de repetarea cuvintelor Sale, a faptelor și a numelui Său, este prezent într-un mod mai mult decât intențional, lângă cel care citește sau ascultă cu credință cuvintele rostite sau faptele săvârșite de El<sup>10</sup>.

În acest sens, creștinul citind, rostind sau ascultând cuvintele și faptele Mântuitorului Isus Hristos la Sfânta Liturghie, îl vede pe El actual ca pe subiectul lor, iar El, când vede și aude repetându-i-se cuvintele și pomenindu-i-se faptele, repetă El însuși oarecum rostirea și săvârșirea lor, prin identificarea Sa cu ele, prin recunoașterea lor ca fiind ale Sale<sup>11</sup>, încercând și realizând în același timp pătrunderea Lui în noi înșine, în cercul nostru de existență. Cuvintele și faptele Lui sunt brațe întinse asupra noastră. Opera Sa este puntea pe care o aruncă făpturii în mod permanent, pentru a o lega de persoana Lui, este manifestarea, deschiderea persoanei Lui spre lume, este mijlocul prin care se identifică cu noi.

Așadar, când citim, rostim sau ascultăm cuvântul Lui, ne împărtășim de Hristos, identificându-ne cu El, prezent în Cuvântul Său și nedespărțit de El, ca operă a Sa. În acest caz, cuvântul Lui se face pe sine pentru noi hrană, mâncare. Mai exact, citirea Sf. Scripturi este comparată, într-un fel, cu Taina Euharistiei, în care Cuvântul se face pe sine hrană.

Faptul că pentru Sfinții Părinți, *Biblia* este Hristos, întrucât fiecare din cuvintele ei ne pun în prezența Sa, reiese din atâtea mărturii ale lor. Clement Alexandrinul arată că trebuie să ne hrănim din semințele vieții conținute în *Biblie*, așa cum ne hrănim cu Euharistia<sup>12</sup>.

Prin urmare, participând la Liturghia Cuvântului, participăm la istoria iconomiei mântuirii desăvârșită de Isus Hristos. Nu este vorba de o istorie care s-a derulat cândva și al cărui fir logic îl urmărim acum. Este vorba de o istorie actualizată, reprezentată, deci de o istorie contemporană cu noi, căreia îi devenim părtași. În cadrul Liturghiei Cuvântului ne întâlnim cu Dumnezeu în Cuvântul Său prin care ne vorbește, ne curățește și ne conduce spre o intimitate tot mai mare și

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 189

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 190

<sup>12</sup> Clement Alexandrinul, *Stromate I*, 1, apud Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Ion Buga, București, 1993, p.192

mai profundă cu El. Cu alte cuvinte, în această primă parte a Sfintei Liturghii ne împărtășim, ne hrănim cu Cuvântul, care însuși în prima parte a *Evangheliei după Ioan*<sup>13</sup> se prezintă pe sine ca *hrană-cuvânt*. Cuvântul care se împărtășește se dăruiește ca hrană omului care participă la Cuvânt și astfel este hrănit; se unesc într-un mod mistic, spiritual, unire din care rezultă comuniunea spirituală, care o pregătește pe cea sacramentală, care urmează.

Numai în Hristosul euharistic îl putem pătrunde, citi și înțelege pe același Hristos din Cuvântul Scripturii. Cu alte cuvinte, Hristosul Logos se descoperă deplin numai în Hristosul euharistic. Luca și Cleopa, în drum spre Emaus, nu l-au recunoscut pe Hristos, dar prin faptul că le-a explicat Scripturile s-au unit totuși cu el. Aceasta se poate vedea din faptul că l-au invitat cu ei la masă. Dar în această fază de unire cu Cuvântul încă nu l-au cunoscut deplin. A fost nevoie de altceva ca să-L cunoască, fapt care se și produce în clipa următoare. Hristos binecuvântează și frânge pâinea, le-o oferă ucenicilor spre mâncare, și deodată, în același moment, li s-au deschis ochii și l-au recunoscut. Dar El s-a făcut nevăzut. Dispăruse? Nu, ci El s-a contopit cu pâinea euharistică pe care a oferit-o ucenicilor spre hrană, săvârșind astfel *prima Liturghie euharistică după învierea Sa*. Astfel cei doi ucenici sunt primii care se împărtășesc cu trupul lui Hristos euharistic, cel jertfit, mort, înviat și penetrat de energiile Spiritului Sfânt. Așadar, cunoașterea și unirea deplină cu Hristos s-a realizat nu în Cuvânt, ci în Hristos cel euharistic.

Întreaga Liturghie, de la început și până acum, nu este altceva decât o continuă și tot mai profundă înaintare, atât pe linie ascendentă, cât și descendentă, spre momentul săvârșirii sfintei Jertfe.

#### **Săvârșirea jertfei, consacrarea ca pregătire a împărtășirii**

Sfințirea darurilor de pâine și vin constituie obiectul Sfintei Liturghii care este săvârșirea jertfei, dar în același timp și mijlocul principal pentru desăvârșirea acesteia, adică sfințirea credincioșilor.

Această sfințire are loc în actul consacrării sau al prefacerii. Celebrantul încheind rugăciunea "*Cu aceste fericite puteri*" trece la *Prefacerea* (transubstanțierea) pâinii și a vinului în preasfântul Trup și preasfântul Sânge al Domnului nostru Isus Hristos: „Acest act sublim și plin de mister se înfăptuiește prin pronunțarea cuvintelor consacratore asupra sacrelor specii făcută din partea preotului cu intențiunea de a consacra”<sup>14</sup>.

În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, așa cum ni le prezintă *Liturghierul*, cuvintele consacrării sunt următoarele: „Luați, mâncați, acesta este Trupul meu, care pentru voi se frânge, spre iertarea păcatelor. Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele meu, al legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor”<sup>15</sup>. Însăși cuvintele consacratorei, stabilite de Mântuitor pun în lumină dimensiunea împărtășirii.

<sup>13</sup> *In. 6, 26-47*

<sup>14</sup> Isidor Marcu, *Teologia pastorală, II, Liturgica*, Blaj, 1906, p. 253

<sup>15</sup> *Dumnezeieștile și sfintele liturghii*, Roma – Blaj, 1996, p. 77-78

Celelalte cuvinte țin numai de integritatea formei. Cuvintele: care se *frânge*, și respectiv care se *varsă* indică nimicirea sau uciderea victimei oferită ca sacrificiu. Despre sânge se specifică *legii celei noi*, pentru a sublinia că jertfa se înfăptuiește în realitate și nu în sens figurat. Cuvintele *care pentru mulți se varsă* indică subiectul căruia i se aplică sacrificiul euharistic. În sfârșit cuvintele *spre iertarea păcatelor* exprimă fructul principal al jertfei de pe cruce. Deși, așa cum am spus, aceste cuvinte sunt necesare numai pentru integritatea formei, celebrantul este însă obligat să le pronunțe după cum sunt prescrise în ritual<sup>16</sup>.

La cuvintele consacatoare pe care preotul celebrant le pronunță, în numele lui Hristos, asupra pâinii și a vinului, poporul răspunde cu *Amin*, prin care mărturisește că pâinea și vinul se prefac în substanța Trupului și a Sângelui lui Hristos<sup>17</sup>.

Momentul săvârșirii jertfei este identic cu acela al sfințirii darurilor sau al consacării. În această accepție, spune și Cabasila, nici nu știrbim, nici nu schimbăm nimic din ceea ce credem despre jertfă, și anume că aceasta este o jertfă adevărată și nu doar o închipuire sau un simbol al jertfei Mântuitorului; că ceea ce se jertfește este însuși Trupul Domnului și nu pâinea; că jertfa Mielului lui Dumnezeu este una singură, cea adusă pe cruce<sup>18</sup>.

Cu alte cuvinte, pâinea și vinul nu mai sunt ca până acum numai o icoană, o închipuire sau o reprezentare figurată a Trupului și a Sângelui lui Hristos. În timpul *schimbării*, are loc un metabolism pronunțat, o schimbare adevărată în realitatea jertfirii, în Trupul lui Hristos oferit ca jertfă, nu în figură<sup>19</sup>. Tocmai de aceea, nu sunt necesare mai multe jertfiri ale Domnului, tocmai de aceea se poate spune că: "Sfințirea darurilor este momentul culminant al Sfintei Liturghii. Hristos S-a jertfit *iară și iară* oferind încă o dată șansa mântuirii celor ce cu credință, cu evlavie și cu frică de Dumnezeu vor gusta din Sfântul potir. Acum în momentul sfințirii darurilor, Îl avem pe Hristos pe Sfântul Altar și trecut prin toate stările prin care a trecut umanitatea asumată de El"<sup>20</sup>.

Hristos este prezent după consacrare pe Sfântul Altar în mod real și substanțial, sub speciile pâinii și ale vinului<sup>21</sup>. Este vorba despre o prezență sacramentală și nu poate fi cunoscut decât numai prin credință. În această Taină, pâinea și vinul suferă o schimbare substanțială prin prefacere sau consacrare, numită *transsubstantiatio*, prin care substanța pâinii și a vinului devine substanța Trupului și a Sângelui Domnului Isus Hristos<sup>22</sup>.

Distingem trei aspecte importante ale Euharistiei: acela de *taină* sau *sacrament*, acela de *memorial* al evenimentului pascal al morții și învierii Domnului

<sup>16</sup> I. Marcu, *op. cit.*, p. 254

<sup>17</sup> *Ibidem*

<sup>18</sup> N. Cabasila, *op. cit.*, p. 77

<sup>19</sup> E. Ferent, *Teologia fundamentală a sacramentelor*, București, 2002, p. 287

<sup>20</sup> Viorel Sava, *Sfânta Liturghie în interpretarea liturgică a lui Nicolae Cabasila*, în *Dialog Teologic. Euharistia, medicamentul nemuririi*, III, nr. 6, 2000, p. 88

<sup>21</sup> Vezi Conciliul din Trento, *Decretum de SS. Eucharistia* în Denzinger Heinrich, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (în continuare DS), sub îngrijirea lui Peter Hunermann, Bologna, 1996, nr. 1636

<sup>22</sup> DS, nr. 1642 și nr. 1652



și acela de *jertfă*. Acestea împreună ni-l aduc pe Hristos împreună cu tot ceea ce a făcut pentru noi și pentru mântuirea noastră, în cadrul celebrării Liturghiei.

### **Împărtășirea propriu-zisă**

Liturghia cuvântului se împlinește astfel în și prin Liturghia euharistică, Taină a tainelor, care transformă cuvântul dintr-un simplu mesaj despre Isus într-o participare reală la viața Sa dumnezeiască<sup>23</sup>. În *Liturghia cuvântului* se transmite Scriptura așa cum a fost aceasta înțeleasă și trăită în istorie de către creștini și se interpretează, făcându-se actuală pentru noi, iar în *Liturghia euharistică* creștinii urmează să se unească în mod deplin cu Hristos cel euharistic<sup>24</sup>.

Într-adevăr, în Sfânta Liturghie, în mod treptat și din ce în ce mai desăvârșit Isus Hristos ni se dăruiește, ni se împărtășește în toată plinătatea lui de Dumnezeu și om. Această împărtășire se realizează în cel mai înalt grad în primirea lui în Euharistie, și totodată prin aceasta Sfânta Liturghie își atinge scopul, acela de a-i sfinți pe credincioși.

Euharistia se primește în cadrul Sfintei Liturghii, care este locul prin excelență al împărtășirii. Liturgisitorul este cel dintâi care se cuminecă. Cu o părticea din Sfânta Taină în mână spune rugăciunea „Cred, Doamne și mărturisesc că tu ești Hristos...” și alte câteva prescise în liturghier, după care rostind formula: „Cinstitul și preasfântul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Isus Hristos, se dă mie preotului (cutare) spre iertarea păcatelor mele și spre viața de veci”, se cuminecă. Tot așa apoi, prinzând cu amândouă mâinile sfântul Potir, se cuminecă înghițind de trei ori și zicând: „Cuminecu-mă eu, robul lui Dumnezeu, preotul (cutare), cu cinstitul și sfântul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Isus Hristos, spre iertarea păcatelor mele și spre viața de veci”, încheind cu o rugăciune de mulțumire<sup>25</sup>.

După împărtășirea preotului este rândul credincioșilor să primească Trupul și Sângele Domnului. Aceștia sunt chemați la împărtășire de către preot care ridică Sfântul Potir, prin cuvintele „Cu frică, cu credință și cu dragoste să vă apropiați”. După rostirea rugăciunilor pregătitoare „Cred, Doamne și mărturisesc..., Cinei tale celei de taină..., Nu spre judecată...”, se distribuie Sfânta Taină însoțită de cuvintele: „Cuminecă-se robul (roaba) lui Dumnezeu (cutare) cu cinstitul și sfântul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Isus Hristos, spre iertarea păcatelor mele și spre viața de veci”<sup>26</sup>.

Aceasta se întâmplă în cadrul Sfintei Liturghii, dar Sfânta Euharistie se distribuie și în afara ei, celor ce sunt împiedicați să participe la celebrare, mai ales în perioada pascală<sup>27</sup>, sau acelor în primejdia imediată a morții sub formă de viatic<sup>28</sup>.

În Biserica primară toți credincioșii primeau Sfânta Cuminecătură, dar din diverse motive, în timp, dragostea față de această Taină a scăzut foarte mult.

<sup>23</sup> John Breck, *Puterea cuvântului în Biserica drept-măritoare*, București, 1999, p. 12-13

<sup>24</sup> Mircea Basarab, *Scriptura și Liturghie*, în *Mitropolia Banatului*, nr. 7-9/1981, p.463

<sup>25</sup> *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii*, p. 87-91.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 91

<sup>27</sup> CIC, can. 918

<sup>28</sup> Isidor Mărtincă, *Sacramentele Bisericii Catolice*, I, *Sacramentele inițierii creștine*, București, 2003, p. 195

Biserica a luat atitudine poruncind împărtășirea cel puțin odată pe an la Paști și îndemnând mereu poporul, prin reprezentanții săi, la o împărtășire cât mai deasă. În Biserica latină, Prima împărtășanie se face la vârsta priceperii, în jur de șapte ani<sup>29</sup>. Pentru Bisericiile Catolice Orientale, *Codul canoanelor* precizează că după botez și mir, cu precauțiile necesare, se poate administra conform prescripțiilor cărților liturgice ale fiecărei Biserici *sui iuris*<sup>30</sup>. În Biserica Greco-Catolică se obișnuiește să se administreze imediat după botez și mir, numai prin Sfântul Sânge.

Având în vedere că în Împărtășanie îl primim pe Hristos întreg Trup, Sânge, suflet și dumnezeire se cere din partea noastră vrednicie, ceea ce vrea să spună și preotul prin cuvintele *Sfintele sfinților*, adică că Sfintele Taine se dau aceluia care s-au pregătit într-un mod deosebit și sunt vrednici să le primească<sup>31</sup>.

În împărtășire se produce acea minunată unire între Hristos Dumnezeu care nu numai că se dăruiește, dar primește, asimilează, și oamenii care îl primesc și sunt primiți. Comuniunea spirituală din timpul Liturghiei Cuvântului acum este desăvârșită de această unire și devine comuniune în care sunt comunicate omului toate bunătățile cerești; acum porțile împărăției sunt deschise. Totodată prin această unire cu Hristos Euharistic nu numai că este sporit în noi harul și arvuna împărăției cerurilor, dar sufletul ne este ajutat în învingerea patimilor rele, în vindecarea rănilor pricinuite de păcat<sup>32</sup>.

Prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său, Hristos ne comunică Viața Sa divină, deci înțrăm cu El într-o comuniune de viață dumnezeiască, după cuvintele apostolului, *părtași firii divine* (Cf. 2 Pt. 1,4), sau după cum el însuși a spus: „Cel ce mănâncă Trupul meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el” (In. 6,56). Aceeași viață circulă și se face prezentă în tot trupul, deci comuniunea pe care o realizăm prin unirea cu Hristos nu este numai o comuniune cu Dumnezeu, ci cu toate mădularele Trupului Mistic al lui Hristos. Prin urmare, unirea cu Hristos nu numai că ne dăruiește comuniunea de viață cu El, dar ne încorporează, ne asimilează în această comuniune de viață cu El și între noi.

#### IV. Comuniunea Bisericii

Euharistia are și un profund sens ecleziologic. Prin ea se descoperă și se înfăptuiește Biserica, o singură Pâine, un singur Trup, un singur Domn, în toți și toate. În fața acestor adevăruri, omul contemporan, creștinul are două posibilități: le acceptă și le trăiește participând ca mădular al Trupului lui Hristos, la viața Lui a cărei expresie maximă se realizează în celebrarea Sfintei Liturghii, sau rămâne orientat spre sine, trăind realitatea opacă a unei lumi fără Dumnezeu.

Comuniunea implică comunitatea, adunarea celor încorporați în Biserică prin Taina Sfântului Botez, adică adunarea euharistică, adunarea Noului popor al lui Dumnezeu în Hristos: „Din apa botezului se naște unicul Popor al lui Dumnezeu, al Noului Legământ, care depășește toate granițele naturale sau umane dintre

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale*, trad. Iuliu Vasile Muntean, Cluj-Napoca, 2001, can. 710.

<sup>31</sup> E. Ferent, *Teologia fundamentală a sacramentelor*, p. 300

<sup>32</sup> I. Mărtincă, *op. cit.*, p. 195-196

toate popoarele, culturi, rase, sexe<sup>33</sup>, iar omul “este realmente încorporat în Hristos răstignit și glorificat și este regenerat pentru a participa la viața divină”<sup>34</sup>. Comunitatea bisericească nu se definește asemenea altor instituții umane, adică numai prin statut, obiective, interese, drepturi și responsabilități, deși aceste realități intervin în viața creștină; izvorul comuniunii bisericești, liantul care îi unește pe credincioși este Sfânta Treime. De aceea Sfântul Evanghelist Ioan preciza că scopul vestirii Cuvântului lui Dumnezeu este tocmai comuniunea cu Dumnezeu: „Ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Isus Hristos” (1 In. 1,3). Devenind însă părtași la ceea ce este propriu lui Dumnezeu și trăind cu sfințenie această părtășanie, creștinii se îmbisericesc mai profund, intensificând comuniunea dintre ei: „...dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtășire unul cu altul...” (In. 1,7).

Conciliul Vatican II îi îndemna pe creștinii zilelor noastre “să nu asiste ca străini sau spectatori muți la acest mister al credinței, ci înțelegându-l bine, cu ajutorul ceremoniilor și rugăciunilor, să participe la acțiunea sacră în mod conștient, cu pietate și activ; să fie instruiți prin Cuvântul lui Dumnezeu, să se hrănească la masa Trupului Domnului, să aducă mulțumire lui Dumnezeu; oferind Ostia nepătată, nu numai prin mâinile preotului, ci împreună cu el, să învețe a se oferi pe ei înșiși și, prin Hristos Mijlocitorul, să se desăvârșească din zi în zi în unirea cu Dumnezeu și în unirea dintre ei, pentru ca, în cele din urmă, Dumnezeu să fie totul în toți”<sup>35</sup>. Sfânta Liturghie constituie așadar locul și culmea comuniunii cu Dumnezeu (comuniunea pe verticală), precum și fundamentul și culmea comuniunii între noi (comuniunea pe orizontală).

### Concluzii

Biserica celebrează Sfânta Euharistie iar Sfânta Euharistie edifică Biserica<sup>36</sup>. După Conciliul Vatican al II-lea teologia catolică a înțeles faptul că eclezologia este chemată să depășească modelul strict ierarhic despre Biserică, asumând un alt model, cel comunional, care respectă primatul de jurisdicție al Pontifului Roman și, în același timp, pune mai bine în lumină natura supranaturală a Bisericii. Papa Ioan Paul al II-lea afirma că Biserica pelerină pe pământ are misiunea de a menține și de a promova atât comuniunea cu Dumnezeul Treime cât și comuniunea dintre credincioși<sup>37</sup>. Ecleziologia comunională subliniază în mod deosebit temelia nevăzută a comuniunii vizibile: credința și harul lui Dumnezeu, viața dumnezeiască ce ni se dăruiește.

Noțiunea de comuniune asumă astfel o importanță esențială și pentru eclezologia greco-catolică deoarece scoate în evidență fundamentul treimic și euharistic al Bisericii. În felul acesta eclezologia ar reflecta mai bine liturgia Bisericii, adică taina participării noastre la viața lui Dumnezeu.

<sup>33</sup> *Catehismul Bisericii Catolice*, București, 2003, nr. 1267

<sup>34</sup> *Unitatis Redintegratio*, nr. 22

<sup>35</sup> *Sacrosanctum Concilium*, nr. 48

<sup>36</sup> Papa Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia de Eucharistia*, Milano, 1993, p. 21

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 44

## CĂRȚILE BISERICEȘTI LITURGICE TIPĂRITE ÎN TIPOGRAFIA DE LA BLAJ (1747-1948)

ANTON RUS

**RIASSUNTO. Libri liturgici stampati nella tipografia di Blaj (1747-1948)** Il presente studio vuole offrire un elenco bibliografico dei Libri liturgici stampati nella tipografia di Blaj (1747-1948), e porta all'attenzione degli studiosi la problematica dell'elaborazione di questi libri necessari per il servizio divino, elenco necessario per avere a portata di mano lo sviluppo della scienza liturgica, utile tanto per poi passare all'analisi filologica e di critica interna testuale, quanto per avere una bibliografia necessaria per mantenere, nella redazione di altri libri liturgici moderni, la tradizione con il passato dei libri di culto elaborati nel centro metropolitano greco-cattolico romeno e stampati nella tipografia di Blaj.

Având la îndemână Bibliografia recent editată despre cărțile apărute în tipografia de la Blaj<sup>1</sup> și în baza unor cercetări ulterioare, am considerat oportun să oferim o listă a cărților liturgice bisericesti, a cărților de cult, culturale, tipărite în tipografia de la Blaj și, bineînțeles, utilizate de cler în cadrul serviciilor liturgice, atât în aria (Arhi)episcopiei de Alba Iulia și Făgăraș, cât și, odată cu înființarea acestora, în celelalte eparhii ale Bisericii Greco-Catolice. Fiind centru episcopal apoi metropolitan, era firesc ca în tipografia de la Blaj să se tipărească aceste cărți liturgice, mai ales că modul de aplicare a prescrierilor tipiconale liturgice de la Blaj era norma pentru toate celelalte centre eparhiale. Dorim să prezentăm această listă atât pentru a arăta efortul dascălilor liturgiști ai Blajului în elaborarea de cărți corespunzătoare pentru cler, cât și pentru ca cercetătorii să aibă astfel evidența acestora, dar și pentru contribuția la cercetarea aspectului librar liturgic în istoria liturgiei greco-catolice românești. Nu ne vom ocupa de conținutul acestor cărți liturgice, nici de analiza filologico-istorico, ci ne vom rezuma doar la enumerarea acestora.

Fișele cărților liturgice tipărite la Blaj sunt structurate pe trei perioade, așa cum ne-a ajutat materialul deja publicat: *Bibliografia Românească Veche (BRV)*, vol. II-IV, București, 1903-1944, realizată de Ion Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu, completată de Daniela Poenaru, *Contribuții la BRV*, Târgoviște, 1973. Aceste lucrări fundamentale ne-au oferit descrierea tipăriturilor care se încadrează în răstimpul 1750 (1747) – 1830. Fiecare fișă de carte este însoțită de trimitere la *BRV*. Am inclus aici și titlurile cărților a căror apariție a fost incertă, unele descrieri ale cărților bibliografiate în volumele II-III fiind corectate și completate în volumul IV sau de Daniela Poenaru, lucru menționat la locul potrivit. În *BRV* există unele titluri ale tipăriturilor blăjene menționate din diferite articole și lucrări fără o descriere amănunțită, existența cărora a fost și poate este și astăzi discutabilă. În aceste cazuri am precizat [nu descrie exemplare]. Următorul set de fișe a fost extras din *Bibliografia Românească Modernă (BRM) (1831-1918)*, vol. I-IV,

---

<sup>1</sup> Eva Mârza, Anton Rus, *Bibliografia cărților blăjene de la începuturile tipografiei până la anul 1948*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2004, 117 p.

Academia Română, București, 1984, 1986, 1989, 1996, din care descrierile sunt preluate într-o formă prescurtată. Această listă cuprinde și cărțile liturgice tipărite în cea de a treia perioadă (1919-1948), fișele fiind mai cuprinzătoare, cărțile aflându-se în mai multe fonduri de carte din diferite biblioteci. Urmărind ordinea edițiilor, se poate ușor constata că nici până astăzi nu au fost descoperite toate edițiile din unele lucrări tipărite la Blaj, existând de asemenea și situații în care, poate, la titlurile similare și anii de apariție apropiați să fie vorba de aceeași lucrare cu un incert de apariție.

### **ACATIST**

(1747-1830)

*Acatist*, Blaj, 1763; *BRV*, II, IV, 331 [v. II nu descrie exemplare].

*Acatistier [...] acum a doao oară tipărit [...]*, Blaj, în Tipografia M[ănăstirii]. B[unei]. V[estiri]. de Petru Papa Vici Râm. Tipograf, 1774; *BRV*, II, 383.

*Acatist [...] acum a treia oară tipărit [...]*, Blaj, 1786; *BRV*, II, 497.

*Acatist [...] acum a patra oară tipărit [...]*, Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1791; *BRV*, II, 541.

*Acatist [...] acum a cincea oară tipărit*, Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1816; *BRV*, III, 895.

(1831-1918)

*Acathistieriu sau Carte ce cuprinde în sine multe și alese rugaciuni [...]*, acum antâiu intru acestu tipu datu afara, Blasiu, Tipografia românească, 1835; *BRM*, I, 259.

*Acathistieriu*, Blasiu, 1861; *BRM*, I, 260.

*Acathisteriu seau Carte ce cuprinde în sene mai multe alese rogatiuni*, acum a patr'a ora tiparitu, Blasiu, Tipografia Seminarului gr. cat., 1880; *BRM*, I, 261.

*Acatisteriū saū Carte, ce cuprinde în sine rugăciuni* acum a cincia oară tipărit, Blaș, Tip. Seminarului Archidieceșan, 1904; *BRM*, I, 262.

### **ANTOLOGHION**

(1747-1830)

*Antologhion*, Blaj, 1766; *BRV*, IV, p. 82, nr. 135; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 203-204, nr. 135.

(1831-1918)

*Antologhion sau Mineiul*, adoao oară dat afară, partea [I]-III, Blaj, Tipografia Seminarului, 1839; *BRM*, I, 2604.

*Ibidem*, tom I, Blaj, Tip. Seminarului teol. gr. cat., 1910; *BRM*, I, 2606.

### **APOSTOL**

(1747-1830)

*Apostol*, Blaj, 1766; *BRV*, IV, p. 82, nr. 136 [nu descrie exemplare].

*Apostol* acum întâiu așezat și tipărit [...], Blaj, în Tipografia Mănăstirii Bunii Vestiri, de Petru Râmniceanul Tipograf, 1767; *BRV*, II, IV, 348.

*Apostol*, Blaj, 1776; *BRV*, IV, p. 92, nr. 158 [nu descrie exemplare].

*Apostol*, Blaj, 1801; *BRV*, IV, p. 116, nr. 269 [nu descrie exemplare].

CĂRȚILE BISERICEȘTI LITURGICE TIPĂRITE ÎN TIPOGRAFIA DE LA BLAJ (1747-1948)

*Apostol* acum a dooa oară așezat și tipărit [...], Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1802; *BRV*, II, 644.

*Apostol*, Blaj, 1812; *BRV*, IV, p. 134, nr. 360 [nu descrie exemplare].

*Apostol* acum a treia oară așezat și tipărit [...], Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1814; *BRV*, III, 845.

(1831-1918)

*Apostoler*, Blaj, Tipografia Seminarială, [1894?]; *BRM*, I, 2842.

*Apostolul sau Faptele și Epistolele Sfinților Apostoli*, Blaj, Tipografia Seminarului teologic arhiepiscopesc, 1911; *BRM*, I, 2843.

**ARHIERATICON**

(1747-1830)

*Arhieraticon tâlcuit de pre limba elinească pre limba Rumânească* [...] acum întâi tipărit, în Sfânta Mitropolie, Blaj, 1777; *BRV*, II, 399. [primul Arhieraticon tipărit în limba română]

(1831-1918)

*Arhieraticon*, carele cuprinde toată slujba arhierescă tradus de pe grecește și acum întâi tipărit cu litere străbune. Cu binecuvântarea Escelenței Sale Înalt Preasfințitului Domn Dr. Victor Mihályi de Apșa, Arhiepiscop de Alba Iulia și Făgăraș, Blaj, Cu tipariul seminarului arhiepiscopesc, 1913, 60 p.; *BRM*, I, 3104.

SENIOR, *Tipicul serviciului liturgic arhieresc*, Blaj, 1913; *BRM*, IV.

**CATAVASIER**

(1747-1830)

*Catavasier*, Blaj, 1750; D. Poenaru, *Adăogiri*, nr. 28 [nu descrie exemplare].

*Catavasier*, Blaj, tipărit la Sfânta Troiță, de Dimitrie Râmnicăanul, 1762; *BRV*, IV, p. 77-79, nr. 125.

*Catavasier*, Blaj, 1769 (?); *BRV*, II, 354 [nu descrie exemplare].

*Catavasier*, Blaj, 1776; *BRV*, IV, p. 92, nr. 159 [nu descrie exemplare].

*Catavasier* acum a treia oară tipărit, Blaj, De Petru Popovici Râm. Tipograful, 1777; *BRV*, II, 404; *BRV*, IV, p. 92, nr.162.

*Catavasier*, Blaj, 1793; *BRV*, II, IV, nr. 559 [D. Simonescu descrie a IV-a ediție]; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 244, nr. 559.

*Catavasier*, Blaj, 1797; *BRV*, IV, p. 112, nr. 254 [nu descrie exemplare].

*Catavasier*, Blaj, 1802; *BRV*, II, 647 [nu descrie exemplare].

*Catavasier*, Blaj, 1824; *BRV*, III, 1205.

**CEASLOV [vezi OROLOGHION]**

**EUHOLOGHION [MOLITVENIC]**

(1747-1830)

Cu litere chirilice:

*Evhologion* adecă *Molitvnic*, acum întâia într'acesta chip tipărit, cu blagoslovenia Preasfințitului Kiriu Kir Petru Pavel Aaron dela Bistra,

Vlădicăi Făgărașului. În mănăstirea Sfintei Troițe, la Blaj. Ani dela Hristos 1757 – de Ioan Râmnicăneanul, Blaj, 1757; *BRV*, II, 306.

*Euhologhion*, Blaj, 1765; *BRV*, IV, p.80, nr. 132 [nu descrie exemplare].

*Euhologhion*, Blaj, 1782; D. Poenaru, *Adăogiri*, p. 63, nr. 60 [nu descrie exemplare].

*Evhologion adecă Molitvenic*, care cuprinde în sine Rânduiala Besearecii Răsăritului, ce se cuvine Preoților a sluji la toată treaba norodului, sub preafericita Împărăție a Prenălțatului Împărat al Romanilor, Marele Prințip Ardealului, și cell: *Iosif al Doile*. Cu voia celor Mai mari. Tipărit acum a doa oară într'acesta chip în *Blaj* la anii dela Hs. 1784. Cu Tiparul Seminariului. Blaj, 1784; *BRV*, II, IV, 475.

*Euhologhion*, Blaj, 1789; *BRV*, IV, p. 106, nr. 223; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 237, nr. 223 [autoarea pune la îndoiala anul 1789, presupunând o eroare în transcrierea cifrei 1784].

*Molitvenic*, Blaj, 1794; D. Poenaru, *Adăogiri*, p. 93, nr. 96 [nu descrie exemplare].

*Molitvenic*, Blaj, 1809; D. Poenaru, *Adăogiri*, p.107, nr. 113 [nu a văzut exemplare].

*Evhologion adecă Molitvenic*, care cuprinde în sine Rânduiala Besearecii Răsăritului, ce se cuvine Preoților a sluji la toată treaba Norodului, supt Prea fericita împărăție a Preanălțatului Împărat al Austriei, Marele Prințip al Ardealului și cell: *Franțisc Intâie*. Cu blagoslovenia Excelenții Sale Prea o sfințit: D: Vlădica *Ioann Bobb*. Tipărit acum a treia oară într'acesta chip în *Blaj* la Anii dela Hs. 1815. Cu Tiparul Seminariului. Blaj, 1815; *BRV*, III, IV, 875.

(1831-1918)

Cu litere latine:

*Euchologiu*, adeca Adunare de Rogatiuni și beneaventari baserecești după ritul Baserecei Resaritului, întocmitu spre usulu Preutimei – în dilele M. Sale prea înaltiatului imperatu și rege apostolescu, mareprincipele Ardealului Franciscu Iosifu I. Cu aprobarea celor mai mari. Edițiunea IV cu litere I., Blasiu, Cu tipariulu Seminariului Archiecesanu, la A. D. 1868; *BRM*, II, 20736.

*Euchologiu*. Edițiunea a două revădiuta după originalulu grecescu. Cu binecuvântarea Escelenției Sale Preasântitului Domnu *Ioanu Vancea de Buteasa*, Archiepiscopu și Metropolitu de Alb'a-luli'a și Fagarasiu. *Blasiu*. Cu tipariulu seminariului archiecesanu 1893<sup>2</sup>.

*Ibidem*, ed. II revădită după originalulu grecescu și îndreptată în modu însemnatu, Blaj, Tipografia seminarială, 1894; *BRM*, II, 20737.

*Euhologiu*. Edițiunea a treia revădită după originalulu grecescu. Cu binecuvântarea Escelenței Sale Preasfințitului Domn Victor Mihályi de

<sup>2</sup> Ediție menționată în *Edițiunile Euhologhionului apărute la Blaj*, în *Euhologhion* sau *Molitvenic* cuprinzând rânduiala Sf. Taine precum și alte slujbe și rugăciuni la toată trebuința credincioșilor. Acum din nou revădit și întregit și a patra oară tipărit cu litere străbune. Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului D. D. Alexandru Nicolescu Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș, Blaj, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, 1940, p. 358. Ar putea fi aceeași cu cea din 1894?

#### CĂRȚILE BISERICEȘTI LITURGICE TIPĂRITE ÎN TIPOGRAFIA DE LA BLAJ (1747-1948)

Apșa, Arhiepiscop și Mitropolit de Alba Iulia și Făgăraș, Blaj, Cu tiparul Seminarului arhiepiscopesc, 1913, 573 p.; *BRM*, II, 20738.

(1919-1948)

*Euhologhion sau Molitvenic cuprinzând rânduiala Sf. Taine precum și alte slujbe și rugăciuni la toată trebuința credincioșilor.* Acum din nou revăzut și întregit și a patra oară tipărit cu litere străbune. Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului D. D. Alexandru Nicolescu Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș, Blaj, Tipografia Seminarului Arhiepiscopesc, 1940, 358+V p.

#### **EVANGHELIER**

(1747-1830)

*Evanghelie* [...] acum întâiu tipărită [...], Blaj, în Sfânta Mitropolie, 1765; *BRV*, II, 342; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 203, nr. 342.

*Evanghelie*, Blaj, 1766; *BRV*, IV, p. 82, nr. 137 [nu descrie exemplare].

*Evanghelie* [...] acum a dooa oară tipărită [...], Blaj, în Tipografia M. Bunei Vestiri, de Petru Popo Vici Râmnicăneanul Tipograful, 1776; *BRV*, II, 394.

*Evanghelie* [...] acum a treia oară tipărită [...], Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1817; *BRV*, III, 940.

*Evanghelie latinească*, [Blaj], 1828. *BRV*, III, 1386.

(1831-1918)

*Sant'a Evangelia*, ce se cetesce in sant'a sî luminat'a Domineca a Pasceloru, la Liturgia sî Inseratu, acum antâi'a ora culesa sî tipărita in mai multe limbe, Blasiu, Cu tipariul Seminarului, A. D. 1880; *BRM*, II, 20708.

Textul în limbile: română, greacă, latină, maghiară, germană, italiană, franceză.

*Sânta și Dumnedieesca Evanghelie a Domnului și Dumnedieului nostru Isusu Christosu*, revediuata dupa originalulu grecescu și acum antâi'a data tipărita cu litere strabune, în dilele Preainaltiatului imperatu alu Austriei și Rege Apostolicu alu Ungariei Franciscu Iosifu I. Cu binecuvântarea Preasântitului nostru Archiepiscopu și Metropolitulu de Alba Julia și Fagarasiu Dr. Victor Mihályi de Apsia, Blasiu, 1900, 287+39 p.; *BRM*, II, 20709.

*Sfântă și Dumnezească Evanghelie a Domnului și Dumnezeului nostru Isus Hristos*, revăzută după originalul grecesc și acum a doua oară tipărită cu litere străbune. Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului nostru Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș Dr. Victor Mihalyi de Apșa, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic gr.-cat., 1918, 311 p.

#### **LITURGHIER**

(1747-1830)

*Liturghii*, în Mănăstirea Sfintei Troiță, Blaj, de Mihail Becikereki, 1756; *BRV*, II, 300.

*Liturghii* [...] acum a dooa oară tipărit [...], Blaj, în Tipografia Mănăstirii Bunei Vestiri, de Petru Papa Vici Râmnicăneanul Tipograful, 1775; *BRV*, II, 391.



ANTON RUS

*Liturghier*, Blaj, 1776; *BRV*, IV, p. 92, nr. 160 [nu descrie exemplare].  
*Liturghii* a treia oară tipărite [...], Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1807; *BRV*, II, 721.  
*Liturghii*, Blaj, 1817; *BRV*, III, 952 [după descrierea lui Atanasie Popa].

(1831-1918)

*Domnedieescile și santele Liturgie ale celoru deintru santi parentiloru nostri Ioane Crisostomu, Basiliu celu Mare, și Gregoriu Dialogulu*, Cu binecuvântarea [...] Ioan Vancea, Blasiu, Cu tipariulu Seminarului A. Diecesanu, 1870; *BRM*, III, 32952.

*Dumnedieescile si Sântele Liturgii ale celoru dintru Sânti Parintilornostri Ioanu Chrisostomu, Basiliu celu Mare si Gregoriu Dialogulu*. Cu binecuvântarea Preasântitului Domnu Dr. Victor Mihályi de Apsi'a, Arhiepiscopu si Metropolitu de Alb'a-Lulia si Fagarasiu, Blasiu, Tipografi'a Semin. archidiecesanu, 1905, 263 p.; *BRM*, III, 32953.  
*Liturghier*, Blaj, [1914?], *BRM*, III, 32957.

(1919-1948)

*Dumnezeștile și Sfintele Liturghii ale celor dintru sfinți Părinților noștri Ioan Gură-de-Aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul*. Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Domn Dr. Vasile Suci Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Lulia și Făgăraș, Blaj, 1931, Tipografia Seminarului Teol., 269 p.<sup>3</sup>

### **MINEI**

(1747-1830)

*Mineiu*, Blaj, 1751; *BRV*, IV, 106 [nu descrie exemplare].  
*Minologhion*, Blaj, la Mitropolie, 1781; *BRV*, II, IV, 448; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 219-220, nr. 448.

### **MOLITVENIC [vezi EUHOLOGHION] OCTOIH**

(1747-1830)

*Octoih*, Blaj, la Sfânta Troiță, De Petru Sibianul, 1760; *BRV*, II, IV, 322; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 200, nr. 322.

*Octoih*, (Blaj ?), 1762; *BRV*, IV, p.79, nr.127 [nu descrie exemplare].

*Octoih*, Blaj, 1766; *BRV*, IV, p. 82, nr. 138; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 210, nr. 138.

*Octoih*, Blaj, în Tipografia Mănăstirii Bunei Vestiri, de Petru Râmnicianul Tipografal, 1770 (?); *BRV*, II, 371 [nu descrie exemplare]; *BRV*, IV, 371.

*Octoih*, Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1783; *BRV*, IV, p. 96, nr. 179.

---

<sup>3</sup> P. Leon I. Manu, *Noul liturgier*, în rubrica «Viața liturgică», în *Cuvântul Adevărului*, Bixad, an. IX, nr. 6, Novemb.-Decemb. 1931, pp. 545-551 scrie despre apariția noului Liturghier din 1931, afirmând că este într-adevăr superior tuturor celorlalte (precedente), dar că rubricile nu sunt perfecte și cuprinzătoare.

*Octoih [...] acum a patra oară [...] tipărit [...]*, Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1792; *BRV*, II, 556.

*Octoih*, Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1825; *BRV* III, 1242.

(1831-1918)

*Octoehu micu* pre optu tonuri Împreuna cu altele ce se tienu de Înseratu sî Manecatu, Sambat'a sî Dumenece'a, Blasiu, Cu Tipariul Seminarului, 1858; *BRM*, III, 42311.

*Octoechu micu* pre optu tonuri Împreuna cu altele ce se tienu de Inseratu sî Manecatu, Sambat'a sî Dumenece'a, Blasiu, Cu Tipariul Seminarului, 1865; *BRM*, III, 42312.

*Octoechu micu* pre optu tonuri Împreuna cu altele ce se tienu de Inseratu sî Manecatu, Sambat'a sî Dumenece'a, Blasiu, Cu tipariul Seminarului, 1875; *BRM*, III, 42313.

*Octoichulŭ celŭ micŭ*, ed. III, Blasiu, Tipografia seminarială, 1892; *BRM*, III, 42314.

*Ibidem*, ed IV, Blaj, Tipografia Seminarului arhidiecezan, 1907 [?].

*Octoic cu Pentecostar*, legat întruna, Blaj, 1914?; *BRM*, III, 42315.

*Octoic mic*, Blaj?, 1914?; *BRM*, III, 42316.

*Octoih mic* pe opt glasuri împreună cu altele, ce se țin de Înserat și Mânecat, Sâmbăta și Dumineca, ed. V revăzută după originalul grecesc, Blaj, Tipografia Semin. teol. gr. cat., 1918; *BRM*, III, 42317.

(1919-1948)

*Octoih mic pe opt versuri împreună cu altele, ce se țin de Inserat și Mânecat, Sâmbăta și Dumineca*. Ediția a șasea revăzută după originalul grecesc. Cu binecuvântarea Excelenței Sale Înalt Preasfințitului Domn Vasile Suci Arhiepiscop și Mitropolit de Alba Iulia și Făgăraș, Blaj, Tipografia Seminarului teologic, 1927, 175 p.

*Octoih Mic care cuprinde cântările Învierii dela cele 8 versuri pentru zilele de Sâmbăta și Dumineca împreună cu alte cântări dela slujbele de peste an și de peste săptămână*. Edițiunea a VII-a revizuită și întregită. Cu binecuvântarea Excelenței Sale Înaltpreasfințitului D. D. Valeriu Traian Frențiu Episcopul Orăzii Administrator Apostolic al Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic, 1946, 191 p.

### **OROLOGHION [CEASLOV; POLUSTAV]<sup>4</sup>**

(1747-1830)

Cu litere chirilice:

*Ceasoslov acum întra-cestași chip întâi tipărit [...]*, Blaj, s-au tipărit de Cucearnicul Pop [V]la[ic]ul și de Vasilie K., 1751. *BRV*, IV, p. 70, 105.

<sup>4</sup> Cf. și *Edițiunile Orologhionului apărute la Blaj*, în *Orologhion*, care cuprinde Urmarea Orelor și câte sunt de lipsă spre săvârșirea Laudelor de toate zilele, Edițiunea a V-a. Cu binecuvântarea Excelenței Sale Înaltpreasfințitului Domn Dr. Vasile Suci Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic, MDCCCXXXIV (1934), p.644

ANTON RUS

*Ceasoslov*, Blaj, 1753; *BRV*, IV, 110.  
*Orologhion adecă Ceasoslov*, Blaj, în Tipografia Mănăstirii Bunii Vestiri, de Petru Râmnicianul Tipograful, 1766; *BRV*, II, IV, 346.  
*Polustav* acum a patra oară tipărit, Blaj, cu Tipariul B. Vestiri, 1773; *BRV* II, 381; D. Poenaru, *Adăogiri*, p. 55, nr. 52 indică un *Ceaslov* cu același an din *Lista de cărți* a lui Ștefan Moldovan, care ar putea fi aceeași carte.  
*Ceaslov*, Blaj, 1774 [?]; D. Poenaru, *Adăogiri*, p. 57, nr. 55 [nu descrie exemplare].  
*Ceasoslov* acum a cincea oară tipărit [...], Blaj, 1778; *BRV*, II, 413; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 216, nr. 413.  
*Ceaslov*, acum a șasea oară tipărit [...], Blaj, 1786; *BRV*, II, 501 [nu descrie exemplare]; *BRV*, IV, p. 265, nr. 512.  
*Ceaslov*, Blaj, 1788; D. Poenaru, *Adăogiri*, p. 80, nr. 79 [nu descrie exemplare].  
*Ceaslov*, Blaj, 1793; *BRV* II, 562 ; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 245-247, nr. 562.  
*Polustav*, Blaj, 1793; *BRV*, II, 567 [ar putea fi același cu *Ceaslovul* din anul 1793].  
*Ceaslov*, Blaj, 1808; *BRV* II, 737 [nu descrie exemplare]. [D. Simonescu amintește în *BRV*, IV la nr. 747 un *Polustav* din anul 1808 și îl consideră *Ceaslov*, 1808 din v. II, nr. 737.]  
*Polustav*, Blaj, 1808; *BRV*, II, 747.  
*Ceaslov*, Blaj, 1819; D. Poenaru, *Adăogiri*, p.126, nr. 136 [nu a văzut exemplare].

(1831-1918)

Cu litere latine:

*Orologiulu celu mare (Ciasoslovu)* care cuprinde urmarea oriloru, si cate suntu de lipsa spre implinirea laudeloru de toate dilele, acum antaea ora intru acestu tipu, după originalulu grecescu revediatu si datu afara, Blasiu, In Tipografia Romaneasca, 1835; *BRM*, III, 42938.

Apărut întâia oară cu caractere latine.

*Orologiulu celu mare*, care cuprinde urmarea oreloru, si câte suntu de lipsa spre implenirea laudeloru de tote dilele, Editiunea a 2-‘a coresa si indereptata, Blasiu, In Tipografi‘a Seminariului metropolitanu, 1869, 464 p.; *BRM*, III, 42939 .

*Ibidem*, ed. III revediatu dupa originalulu grecescu, Blasiu, Cu tipariulu seminariului archidiececanu, 1890; *BRM*, III, 42940.

*Orologiulū celu mare*, ed. III cu litere latine, revediatu dupa originalulu grecescu, Blaj, Tipografia seminariului archidiececanu, 1890; *BRM*, III, 42941.

*Ibidem*, ed. IV revăzută după originalul grecesc, Blaj, Cu tipariul Seminarului arhidiecezan, 1912; *BRM*, III, 42942.

*Orologer*, Blaj?, 1914?; *BRM*, III, 42943.

(1919-1948)

*Orologhion, care cuprinde Urmarea Orelor și câte sunt de lipsă spre săvârșirea Laudelor de toate zilele*, Edițiunea a V-a. Cu binecuvântarea Excelenței Sale Înaltpreasfințitului Domn Dr. Vasile Suciu Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic, MDCCCXXXIV (1934), 644 p.

### **PENTICOSTAR**

(1747-1830)

*Penticostar* acum a doao oară [...] tipărit [...], Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1808; *BRV*, II, 746.

*Penticostar*, Blaj, 1762; *BRV*, IV, p.79, nr.128 [nu descrie exemplare].

*Penticostarion* acum întâi tipărit [...], Blaj, 1768; *BRV*, IV, p. 86-87, nr. 143.

*Penticostarion*, Blaj, 1769; *BRV*, IV, p. 88, nr.146 [nu descrie exemplare].

*Penticostarion*, Blaj, 1780; *BRV*, IV, p. 93, nr. 168 [nu descrie exemplare].

*Penticostarion*, Blaj, în Tipografia Mănăstirii Bunei Vestiri, 1786; *BRV*, IV, p. 100, nr. 197.

(1831-1918)

*Penticostariu micu* Care cuprinde cantarile D-dieesci de la Dumeneș'a Pasceloru pana in Dumeneș'a toturoru Santi-loru, Blasiu, Cu Tipariul Seminarulu,1860; *BRM*, III, 44759.

*Pentecostariu micu* Care cuprinde cântările domnedieesci dela Dumeneș'a Pasceloru pana in Dumeneș'a toturoru Santiloru, Blasiu, Cu Tip. Seminarului gr. cat., 1878; *BRM*, III, 44760.

*Pentecostariu micu*, ed. III cu litere latine, revediuata dupa originalulu grecescu, [Blaj, 1889]; *BRM*, III, 44761.

*Pentecostar mic* care cuprinde cântările dumnezeiești de la Dumineca Paștilor până în Dumineca tuturor Sfinților, ed. IV, revăzut după originalul grecesc, Blaj, Tipografia Seminarului teologic gr. cat., 1912; *BRM*, III, 44762.

(1919-1948)

*Pentecostar Mic* care cuprinde cântările dumnezeiești dela Dumineca Paștilor până în Dumineca Tuturor Sfinților. Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Domn Dr. Vasile Suciu Arhiepiscop și Mitropolit de Alba Iulia și Făgăraș. Edițiunea a V-a revăzută după originalul grecesc, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, 1928, 164 p.

### **POLUSTAV [vezi OROLOGHION]**

#### **PROHODUL**

(1831-1918)

*Prohodul Domnului Nostru Isus Cristos*, Blaș, Tip. Seminarului Archidiececan, 1902; *BRM*, III, 49184.

*Ibidem*, [Blaj, 1907]; *BRM*, III, 49185.

*Ibidem*, sau *Urmarea mănecatului din Sfînta și Marea Sâmbătă*, Blaj, Tip. și Librăria Semin. Teol. Gr. Cat., 1910; *BRM*, III, 49186.

ANTON RUS

*Ibidem*, Blaj, 1914; *BRM*, III, 49187.

*Prohodul Domnului nostru Isus Hristos sau Urmarea mănecatului din sfânta și marea sâmbătă*, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic gr. cat., 1917; *BRM*, III, 49188.

(1919-1948)

*Prohodul Domnului Nostru Isus Hristos sau Urmarea Mănecatului din Sfânta și Marea Sâmbătă*, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, 1928, 54 p.

### **PSALTIRE**

(1747-1830)

*Psaltire*, Blaj, [1756-1764]; D. Poenaru, *Adăogiri*, p. 46, nr. 37 [nu descrie exemplare].

*Psaltire*, Blaj, 1764; *BRV*, II, IV, 339.

*Psaltire*, Blaj, în Tipografia Mănăstirii Bunei Vestiri, de Petru Papa Vici Râmniceanul Tipograful, 1773; *BRV*, IV, p. 90, nr. 152.

*Psaltire*, Blaj, 1780; *BRV*, II, IV, 440.

*Psaltire* [...] acum a șasea oară tipărită [...], Blaj, 1786; *BRV*, II, IV, 507; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 230-231, nr. 507.

*Psaltire*, Blaj, 1808; *BRV*, IV, p. 129; nr. 325 [nu descrie exemplare]. D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 268, nr. 325 (autoarea pune în discuție o posibilă confuzie cu tipăritura de la Buda).

*Psaltire* [...] acum a șaptea oară tipărită [...], Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1809; *BRV*, III, 770.

(1831-1918)

*Psaltirea sau Cartea Psalmilor*, despre limb'a evreesca tradusa romanesc de Fostulu prea onoratu domn Theodoru Popu, Blasiu, Cu tipariulu Seminarului, 1835; *BRM*, III, 49453.

*Psaltirea Profetului și Impăratului David*, Blaș, Tip. Semin. Archidiececan, 1908; *BRM*, III, 49454.

*Psaltirea prorocului David*, ed. III, Blaj, Tip. și libr. semin. teol. gr. cat., 1909; *BRM*, III, 49455.

*Psaltire*, Blaj, 1914?; *BRM*, III, 49456.

### **STRASTNIC**

(1747-1830)

*Strastnic*, Blaj, 1753; *BRV* II, 290 [nu a văzut exemplare]; *BRV*, IV, 290; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 195, nr. 290.

*Strastnic* [...] acum a doao oară tipărit [...], Blaj, cu Tipariul și chiebtuialele Fundației Bunei Vestiri, 1773; *BRV*, II, 382.

*Strastnic* acum a treia oară așezat și tipărit [...], Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1800 [?]; *BRV*, IV, p.115, nr. 265.

*Strastnic* acum a treia oară așezat [...], Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1804; *BRV*, II, 674.

#### CĂRȚILE BISERICEȘTI LITURGICE TIPĂRITE ÎN TIPOGRAFIA DE LA BLAJ (1747-1948)

*Strastnic* acum a patra oară așezat și tipărit, Blaj, cu Tipariul Seminarului, 1817; *BRV*, III, 947.

(1919-1948)

*Strastnic*, Care cuprinde Rânduiala Sfințelor și Dumnezeștilor Slujbe din Săptămâna Patimilor. Acum întâia oară tipărit cu litere străbune. Cu binecuvântarea Prealuminatului și Preasfințitului Dr. Vasile Suciu, Arhiepiscop și Metropolit de Alba-Iulia și Făgăraș, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic greco-catolic, 1929, 215 p.

#### **TRIOD**

(1747-1830)

*Triod*, Blaj, 1747 [?]; *BRV*, IV, p. 68, nr. 98 [nu descrie exemplare].

*Triodion*, Blaj, în Tipografia Mănăstirii Bunei Vestiri, 1771; *BRV*, IV, p. 89, nr. 151.

*Triod*, Blaj, 1780; *BRV*, IV, p. 94 nr. 169 [nu descrie exemplare].

*Triodion* acum a doao oară așezat și tipărit [...], Blaj, 1800; *BRV*, II, 629.

*Triodion*, Blaj, 1804; *BRV*, IV, nr. 292 [nu descrie exemplare]; D. Poenaru, *Îndreptări*, p. 262, nr. 292.

*Triodion*, Blaj, 1808; D. Poenaru, *Adăogiri*, p. 104, nr. 111.

*Triod acum a treia oară așezat [...]*, Blaj, 1813; *BRV*, III, 836.

(1831-1918)

*Triodu* care cuprinde tota renduiel'a din Sântele Paresemi. Cu binecuvântarea Escelentei Sale Preasântitului Domnu Joannu Vancea de Buteas'a, Arhiepiscopu si Metropolitulu de Alb'a-Julia si Fagarasiu. Editiunea ântâia cu litere latine, revediuata dupa originalulu grecescu, Blasiu, Tipografi'a Seminarului Archidiececanu, 1890, 476 p.; *BRM*, IV, 69177.

*Triod*, Blaj, 1914; *BRM*, IV, 69178.

#### **ALTE CĂRȚI LITURGICE**

(1747-1830)

*Orânduiala lui Gavriil Grigore Maior vlădica Făgărașului, pentru rugăciuni în vederea războiului*, Blaj, 1778; *BRV*, II, 416.

*Rânduiala slujbei în vreme de războiu*, [Blaj, 1806-1818]; *BRV*, III, 1023.

*Rânduiala slujbei în vreme de războiu*, [Blaj, 1806-1818]; *BRV*, III, 1024.

*Rugăciune pentru împăratul și ostașii lui în vreme de război*, (Blaj, 1780-1788); *BRV*, IV, p. 94, nr. 171.

*Rugăciuni la vreme de război asupra turcilor*, (Blaj, 1780-1788); *BRV*, IV, p. 94, nr. 172.

(1831-1918)

*Onoratul Paraclis al Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Feciorei Maria și Canónele către Domnul nostru Isus Christos și către Angerul păzitoriu*, Blaș, Tip. Seminarului Archidiececan, 1903; *BRM*, III, 43726.

*Ibidem*, Blaj, Tip. Seminarului Arhdiecezan, 1908; *BRM*, III, 43727.

ANTON RUS

(1919-1948)

CHEREBEȚIU, Celestin, *Cele opt versuri bisericesti în felul cum se cântă la Blaj*, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic greco-catolic, 1929.

Idem, *Mânecatul (Utrenia)* în felul cum se cântă în Catedrala din Blaj, scris pe note liniare de Celestin Cherebețiu preot, profesor, Litografia Schildkraut-Cluj, Blaj, 1930, 88 p.

Idem, *Cântări bisericesti ocazionale, în felul cum se cântă în Blaj, puse pe note de Celestin Cherebețiu* (Litografiat), Blaj, 1931, Lito-Schildurant, Cluj, 16 p.

*Rânduiala Litiei Euharistice – care se face în timp de război*, Editura Ord. Sf. Vasile, Blaj-Obreja, Blaj, Tipografia Lumina, Miron Roșu, 1943, 32 p.

ROȘIANU, Ștefan; BOJOR, Victor; PAPIU, Aron, *Tipic bisericesc*, Tipografia Seminar. Teol. Gr. Cat., Blaj, 1914.

BOJOR, Victor, ROȘIANU, Ștefan, *Tipic bisericesc*, ediția II, îndreptată și augmentată, Blaj, Tipografia Seminar. Teol. Gr. Cat., 1931, 336 p.

Problemele de critică internă a textelor cărților liturgice, chestiunile legate de traducerea textelor din cărțile liturgice greco-catolice blăjene au fost mult dezbătute la timpul respectiv. Astfel, doar spre a exemplifica, Dr. N. Lupu în ziarul «Unirea» de la Blaj din 1 decembrie 1928 pune problema, tratată de altfel și în alte locuri («Cultura Creștină», Blaj, nr. 11-12, 1918 și «Cuvântul Adevărului», Bixad, nr. 1, 1914 etc.) a revizuirii cărților bisericesti<sup>5</sup>. Problematika redactării și revizuirii acestora este preocuparea liturgiștilor întregii Bisericii Greco-Catolice; astfel observăm cum în 1930, călugării bazilieni de la redacția revistei «Cuvântul Adevărului» de la Bixad, care erau preocupați de aspectul liturgic și care erau buni liturgiști, speră să se fi ținut cont și de dezideratele lor care de 20 ani au întreținut discuții liturgice în rubrica «Viața liturgică» a revistei lor, chiar dacă n-au fost invitați direct la elaborarea noii ediții a Liturghierului ce s-a lucrat la Stâna de Vale în 1929 asupra căruia Venerata conferință episcopoească s-a pronunțat definitiv<sup>6</sup>.

Noi, în acest studiu ne rezumăm doar la enumerarea cărților de cult apărute în Tipografia de la Blaj, fără a intra în detalii legate de conținut, traduceri, influență asupra altor cărți bisericesti liturgice, lăsând aceste aspecte, care vor necesita asidue și minuțioase cercetări ulterioare, în seama altor cercetări ale specialiștilor. Putem menționa necesitatea unor noi ediții ale cărților liturgice în Biserica Greco-Catolică pentru timpurile începutului de mileniu III, operă care deja a început, în aceeași tipografie de la Blaj<sup>7</sup>, cărți care vor trebui să se încadreze în

<sup>5</sup> Cronică internă, *Textul cărților noastre liturgice*, în *Cuvântul Adevărului*, Bicsad, an. VII, nr. 1, ianuarie-februarie, 1929, pp. 89-90.

<sup>6</sup> Cronica, *Noua ediție a Liturghierului*, în *Cuvântul Adevărului*, Bixad, an. VIII, Martie-Aprilie, 1930, nr. 2, p. 209

<sup>7</sup> *Apostol* tipărit în zilele păstoriei Înalț Prea Sfinției Sale Lucian Arhiepiscop și Mitropolit de Alba Iulia și Făgăraș, Ed. Buna Vestire, 2003, 432 p. [primul de după ediția de la Blaj din 1911]; *Rânduiala Sfințelor și Dumnezeieștilor Slujbe din Săptămâna Mare, Duminica Învierii și Săptămâna Luminată*, tipărită în zilele păstoririi Înalț Preasfinției Sale Lucian Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2004, 305 p. (ediția fiind o revizuire

tradiția celor enumerate aici. «Lipsa cărților liturgice din Biserica Română Unită s-a făcut tot mai simțită, și pentru faptul că decenii de-a rândul editarea lor n-a fost posibilă, iar cărțile vechi liturgice sunt astăzi tot mai rare. Desigur, întocmitorii acestei ediții au fost insuflați și de spiritul primenitor al Conciliului Vatican II, care prin documentele publicate a îndemnat apropierea de textul sacru și de o mai intensă trăire liturgică a acestuia [...]. Românii uniți vor avea spre lectură și meditație textul *Apostolului mare*. Pentru exprimarea gândului sfânt s-a ținut cont de tradiția liturgică blăjană și de echilibrul dintre nou și vechi, dar și de dorințele credinciosului de a înțelege cuvântul sacru»<sup>8</sup> spune IPSS Lucian Mitropolitul Bisericii Române Unite în Cuvântul Înainte al primei cărți liturgice publicate la Blaj după perioada de persecuție comunistă.

---

și completare a celei din anul 1999, apărută la Editura Logos'94, Oradea); *Micul Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea și purtarea de grijă a Înaltpreasfințitului Lucian Arhiepiscop de Alba Iulia și Făgăraș-Blaj și Mitropolit al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, Ediție îngrijită de Pr. Ioan Fărcaș, Blaj, 2004, 197 p.

<sup>8</sup> IPSS Lucian, *Cuvânt Înainte*, în *Apostol* tipărit în zilele păstoriei Înalt Prea Sfinției Sale Lucian Arhiepiscop și Mitropolit de Alba Iulia și Făgăraș, Ed. Buna Vestire, 2003, p. 5-6.



## CHESTIUNEA MUNCITOREASCĂ ÎN DOCUMENTELE MAGISTERIALE ALE BISERICII

WILLIAM BLEIZIFFER

**RIASSUNTO. La questione operaia nei documenti magisteriali della chiesa.** “Al centro di tutte le riflessioni sul mondo del lavoro e sull'economia ci deve essere sempre l'uomo. Oltre alla giustizia obbiettiva richiesta, il rispetto della dignità intangibile dell'uomo deve essere sempre decisiva, non solo per l'operaio, ma anche per la sua famiglia, non solo per gli uomini di oggi, ma anche per quelli di domani”. Sono queste le parole di Papa Giovanni Paolo II<sup>1</sup>, che hanno ispirato il presente studio.

L'articolo vuole solo sottolineare alcuni aspetti concernenti il problema del lavoro e dell'operaio, e prende in considerazione alcuni documenti magisteriali di spicco in cui il tema viene trattato, insistendo oltretutto su quello che è l'oggetto della dottrina sociale della Chiesa e cioè la dignità dell'uomo operaio. Non volendo esaurire un tema così complesso in poche righe, proprio dall'inizio viene precisato il metodo del lavoro: si cerca di mettere in risalto le vie maestre dell'insegnamento magisteriale su un tema che, anche se solo negli ultimi tempi, viene ad occupare un posto importante nel discorso sociale della Chiesa.

L'operaio, e la questione operaia, trova così larghi spazi di trattazione al interno di un discorso organico e sistematico. La cura costante con cui la chiesa ha trattato il problema giustifica un tale approccio, in cui i principi dottrinari vengono chiaramente messi in risalto.

### 1. Status questionis

Fără îndoială studiul unei teme ca cea propusă de titlul nostru necesită un efort susținut, cu atât mai mult cu cât chestiunea muncitorească găsește largi pagini de tratare – alături de alte chestiuni conexe, cum ar fi economia, familia sau dezvoltarea demografică – în documentele sociale ale Bisericii. Consider că este superfluă precizarea că mă voi referi la documentele magisteriale ale Bisericii Catolice, atâta timp cât istoria a demonstrat capacitatea extraordinară a acesteia de a oferi – cel puțin în ultima sută de ani – răspunsuri autorizate și clare la marile întrebări ale omenirii.

Urmărind ca obiect primar al său demnitatea omului, doctrina socială a Bisericii a acordat o atenție sporită omului ca persoană: „obiectul doctrinei sociale a Bisericii este și rămâne întotdeauna demnitatea sfântă a omului – imagine a lui Dumnezeu, și apărarea drepturilor sale inalienabile; scopul său, realizarea dreptății, promovarea și eliberarea integrală a persoanei umane în dimensiunea sa pământescă și transcendentă”<sup>2</sup>. Obiectul doctrinei sociale a Bisericii este așadar demnitatea umană, împreună cu drepturile inalienabile care îi sunt atribuite<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ioan Paul II, *Planul lui Dumnezeu, Decalog pentru mileniul trei*, București, 1999, p. 148.

<sup>2</sup> *Idem*, *Discorso non pronunciato*, 13 maggio 1981.

<sup>3</sup> Efeturi A. Ojakaminor, *Dottrina sociale della Chiesa – Manuale introduttivo*, Fossano, 1997, p. 27.

Interpretând realitățile complexe realizate între persoane și societăți, doctrina socială a Bisericii determină conformitatea sau divergența acestora față de învățătura evangheliei referitoare la om și la vocația sa pământească și transcendentă. Inspirându-se din Sfânta Scriptură dar și din tradiția bimilenară a Bisericii, conținutul doctrinei sociale a Bisericii, alături de legea naturală, înscrisă în fiecare om, caută să prezinte o viziune complexă asupra realității, furnizând în același timp și indicații pentru a o putea realiza.

Încercând o retrospectivă a intervențiilor Bisericii în spațiul realităților sociale, putem observa o grijă constantă a Bisericii față de problemele sociale, chiar de la începuturile ei. Pătrunderea mesajului creștin în diferite culturi a creat realități diferite la care Biserica a trebuit să răspundă, ținând cont de demnitatea omului. Chiar dacă pentru mult timp intervențiile Bisericii în sfera socială au fost sporadice, epoca modernă, datorită problemelor născute în urma dezvoltării industriale, oferă azi un corp de norme și principii, sistematice și bine organizate, care doresc orientarea comportamentului creștinilor și al comunităților creștine în diferite sectoare ale vieții.

## **2. Situația muncitorească la finele secolului XIX**

La sfârșitul secolului XIX, Biserica, și de fapt întreaga societate occidentală se regăsește în fața unui proces istoric, care este deja în act de câțiva timp, dar care atingea punctul nevralgic doar atunci. Factorul determinant al unui astfel de proces a fost un ansamblu de modificări radicale manifestate la diverse nivele: politic, economic, social, dar și științific, tehnic și ideologic. În câmp politic, rezultatul acestor schimbări a fost crearea unei noi concepții referitoare la Stat, societate, în ultimă instanță asupra autorității. Vechea societate tradițională începea să se dizolve, locul acesteia fiind ocupat de o societate în care speranța unor noi libertăți începea să se cristalizeze; în același timp se nasc și noi forme de nedreptate.

În câmp industrial și economic, unde se întâlneau noi descoperiri tehnice, se ajunge foarte rapid, și în mod progresiv, la noi structuri în producerea bunurilor de consum. Apare o nouă formă de proprietate, capitalul, și o nouă formă de muncă, munca salarială, caracterizată de ritmuri alerte de producție, în care grija pentru condiția muncitorului pe criterii sexuale, de vârstă sau de condiție familială, era anihilată de un interes prea mare față de creșterea profitului. În aceste condiții, munca este văzută doar ca o marfă care putea fi vândută sau cumpărată pe piața muncii, prețul acesteia fiind mereu reglementat de legea cererii și ofertei, fără a se ține cont de minimul vital necesar pentru întreținerea proprie sau a familiei. Ba mai mult, muncitorul nu putea avea certitudinea că poate să-și vândă „marfa”, mâna de lucru deci, în prezența pericolului constant al șomajului, care în absența unor măsuri de protecție socială, însemna foame, mizerie sau chiar moarte.

Această configurație a societății duce inevitabil la separarea și împărțirea societății în două clase antagonice „separate de o prăpastie adâncă”<sup>4</sup>. În contextul politic al promovării unei totale libertăți economice, începe să se cristalizeze o nouă concepție asupra proprietății private, care atrage după sine o nouă organizare politică

---

<sup>4</sup> Papa Ioan Paul II, *Scrisoarea Enciclică Centesimus Annus*, la centenarul publicării „*Rerum Novarum*” (1 mai 1991), Colecția Magisterio, nr. 179, 1991, nr. 4.

și socială. În momentul culminant al acestui conflict – când socialiștii propun transformarea tuturor patrimoniilor personale într-un unic patrimoniu comun, lupta de clasă reprezentând în viziunea lor singura cale pentru a elimina proprietatea privată, într-o societate unde toți membrii sunt egali – când apar mai mult decât clare pericolele unei nedreptăți sociale, Papa Leon XIII intervine cu un document care abordează organic și sistematic „problema muncitorilor”, Enciclica *Rerum Novarum*<sup>5</sup>.

### 3. Rerum novarum

Lucrurile noi<sup>6</sup> și aspectele vieții sociale, mult marcate de dezvoltarea industrială, pun în fața ochilor Bisericii probleme care apar pentru prima dată în această configurație; problema muncitorilor, care se constituie într-o nouă clasă socială, începe să se manifeste la nivele tot mai ample. Structura socială, influențată de discursurile teoreticienilor socialiști, propune calea unei legislații care să ducă la asumarea de către muncitori a propriilor lor afaceri, mai ales în cadrul cooperativelor de producție. Se structurează astfel noi tipuri de raporturi, uneori chiar tensionate, între muncitori și patroni.

În fața acestor realități, enciclica dorește să pună la îndemâna tuturor, unele teze, care să tuteleze raporturile dintre clasele sociale. Considerat a fi „un document nemuritor”<sup>7</sup>, enciclica își propune să facă lumină în conflictul care s-a creat între capital și muncă, prin afirmarea drepturilor fundamentale ale muncitorilor. Aparținând vocației fiecărui om în parte, munca este văzută ca activitate personală prin care omul se exprimă și se realizează. Dealtfel, munca este văzută și ca o activitate socială, activitate care se desfășoară în binele muncitorului dar și al societății luată în ansamblu.

Un alt principiu relevant este cel al proprietății private. Spațiul amplu pe care enciclica îl atribuie acestei teme sugerează importanța care este atribuită acesteia. Luând poziție asupra acestei probleme, Papa atrage atenția asupra faptului că muncitorul ca și persoană umană, este creatura lui Dumnezeu, având în sine chipul și asemănarea Creatorului. Tocmai datorită acestui lucru, muncitorul și clasa muncitoare nu poate fi manipulată ca instrumente de îmbogățire. Combătând soluția propusă de socialiști, Papa subliniază că proprietatea privată are un caracter marcat de dreptul natural, și pentru a sublinia acest lucru se folosește de următoarele motivații:<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Papa Leon XIII, *Scrisoare enciclică „Rerum Novarum” asupra condiției muncitorilor* (15 mai 1891) (în continuare RN), în Raimondo Spiazzi (ed.), *I documenti sociali della Chiesa*, I, Milano, 1988<sup>2</sup>, p. 92- 147

<sup>6</sup> Așa se intitulează enciclica ce marchează deschiderea Bisericii față de problemele sociale. Ulterioarele enciclici subliniază și mai mult modul cum se face simțită Biserica în lume. Cert este că în ultimul secol, raportul dintre Biserică și lume s-a îmbunătățit simțitor. Enciclica cel definește poate cel mai bine acest tip de raport, un raport constructiv și de angajament reciproc, este *Ecclesiam suam* a Papei Paul VI (1964).

<sup>7</sup> Papa Pius XI, *Scrisoarea Enciclică Quadragesimo anno*, asupra restaurării ordinii sociale conform Evangheliei la aniversarea a patruzeci de ani de la publicarea „*Rerum Novarum*” (15 mai 1931), în Raimondo Spiazzi, *op. cit.*, I, p. 231-321, nr. 149; Papa Ioan Paul II, *Scrisoarea Enciclică Centesimus Annus*, *op. cit.*, nr. 1.

<sup>8</sup> Efturi A. Ojakaminor, *op. cit.*, p. 132.

Omul are capacitatea de a se governa singur tocmai datorită capacității intelectuale cu care a fost dotat, inteligență care îl distinge de celelalte lucruri create;

Omul este marcat de o libertate care nu-i poate fi negată, capacitățile sale de cunoaștere fiind foarte ample;

Dreptul natural de a fonda o familie este intim legat de corespunzătoare obligație de a avea grijă de întreținerea ei.

Necesitatea organizării unor sindicate sau asociații care să urmărească drepturile muncitorilor, nu este văzută de către Papa doar ca o replică la dispariția breslelor de meșteșugari care tutelau într-o oarecare măsură interesele membrilor săi, ci ca o replică la pericolul mereu crescând al negării drepturilor muncitorilor de către întreprinzătorii interesați mai mult de propriul profit, crescut și imediat, decât de condiția acelor care aduc acest profit. Meritul mare al Papei, care susține dreptul de asociere al muncitorilor în vederea tutelării intereselor muncitorilor, este în acest sens acela de a recunoaște și susține formarea de asociații muncitorești, care începând din acel moment se vor numi sindicate: aceste „societăți particulare” se fondează pe un drept natural, adică universal, inviolabil și inalienabil<sup>9</sup>.

Papa a aprobat și a binecuvântat eforturile acelor catolici implicați activ în asociațiile muncitorilor, insistând asupra garantării unor statute adecvate care să-i încurajeze pe cei care aderă la o împlinire mai eficace a exigențelor creștine în vederea îmbunătățirii condițiilor de muncă. În același timp, Papa nu era străin de existența unor asociații care erau ostile concepției creștine, și ca atare evidențiind avantajele asociațiilor fondate pe valori creștine, sfătuia ca cele care nu se înscriu într-o astfel de categorie să fie evitate, și chiar combătute.

Scopul asociațiilor muncitorești trebuie să fie acela de a organiza și governa astfel activitățile lor specifice încât să fie puse în practică cele mai potrivite și eficace mijloace pentru atingerea scopului lor, pentru ca acestea să fie puse la dispoziția membrilor lor. În ceea ce privește condițiile clasei muncitoare, autorul enciclicii nu a neglijat nici implicarea statului, ca și garant al drepturilor tuturor cetățenilor. Prin legi înțelepte, Statul trebuie să sprijine bunăstarea tuturor, acordând mai multă atenție acelor categorii de cetățeni care sunt mai defavorizați.

Atenția față de tipul de raport care trebuie să se realizeze între stat și clasa muncitoare a fost supusă unei analize deosebite. Ideile asupra cărora pontiful insistă sunt următoarele:<sup>10</sup>

Protecția proprietății private;

„Există datoria de a asigura prin intermediul unor legi juste proprietatea privată. [...] nici justiția și nici binele public să nu permită să se cauzeze daune materiale altora, și sub aspectul nu știu cărei egalități să fie invadată proprietatea altuia. [...] Autoritatea Statului să intervină deci, și înfrânați instigatorii, să-i apere pe legitimii proprietari” (nr. 30).

Prevenirea formelor de protest, în special a grevelor;

„Remediul cel mai eficace și salutar este prevenirea răului prin autoritatea legilor și împiedicarea revoltelor, îndepărtând din timp cauzele care ar putea duce la nașterea unui conflict între muncitori și patroni” (nr. 31).

Reglementarea condițiilor de muncă;

---

<sup>9</sup> RN, nr. 36-37.

<sup>10</sup> Efeturi A. Ojakaminor, *op. cit.*, pp. 134-135.

„Urmează necesitatea odihnei duminicale. Sub acest nume să nu se înțeleagă o stare de lenevie mai lungă, și cu atât mai puțin o totală lipsă de activitate, pe care mulți o doresc.... ci o odihnă consacrată religiei. Unită cu religia, odihna îl distrage pe om de la muncile și treburile vieții cotidiene pentru a-i îndrepta gândul spre bunurile cerești și la cultul maiestuoasății divine” (nr. 33).

Pentru a sustrage muncitorii de la munci impuse de speculanți, Papa Leon XIII insistă asupra perioadei de odihnă ca perioadă de refacere, dar mai ales de preamărire a Creatorului. Munca trebuie să fie adaptată în funcție de sexul și vârsta muncitorului, și nu trebuie prelungită mai mult de perioada de rezistență fizică a celui care muncește (nr. 34-35).

Controlul asupra salariului pe care muncitorul trebuie să-l primească;

„Atingem acum un punct de mare importanță, și care trebuie bine înțeles pentru a nu cădea în una din cele două extreme. Salariul, se spune, este determinat de liberul consens al părților: astfel că patronul, după ce a plătit marfa, și-a făcut datoria și nu pare să mai fie dator celuilalt. Se comite nedreptatea atunci când patronul nu plătește salariul întreg iar muncitorul nu-și îndeplinește întreaga muncă; și doar pentru tutelarea acestor drepturi, și nu pentru alte rațiuni, este licită intervenția Statului” (nr. 36a).

Se mai atrage atenția asupra faptului că un salariu injust nu poate fi impus cu violență sau fraudă, Statul având obligația să intervină în favoarea muncitorilor, iar salariul just poate favoriza economiile personale și nașterea unor mici proprietari (nr. 37-38).

Încurajarea creșterii numărului de proprietari prin publicarea unor legi;

„Legile trebuie să favorizeze dreptul de proprietate, și să facă în așa fel încât să crească cât mai mult posibil numărul proprietarilor. De aici rezultă mari avantaje, și în primul rând o mai echitabilă repartizare a bogățiilor naturale” (nr. 35).

### 3. 1. Rerum Novarum – enciclică profetică

Chiar dacă multe din intuițiile enciclicii nu se verificau la momentul publicării acesteia, acestea au început să se manifeste în societate odată cu intensificarea relațiilor muncitori – patroni; de fapt marele merit al Papei Leon XIII este tocmai acela de a precede în prezentarea unor fenomene care se vor manifesta ulterior la nivelul țesutului social. În acest fel, Papa prezintă o serie de nevoi ale omului contemporan publicării enciclicii, nevoi care ulterior vor căpăta o și mai puternică valoare fiind înserate în ceea ce noi azi numim ca fiind drepturi ale omului<sup>11</sup>. După o analiză chiar și sumară a enciclicii, putem identifica o seama de astfel de drepturi:

Orice om are dreptul la proprietate privată (nr. 3), principiu care se găsește în sintonie cu însăși natura umană (nr. 6); dreptul la proprietate privată;

În alegerea propriului statut de viață fiecare persoană umană este liberă: perspectiva alegerii fecioriei ca și statut de viață cerut de Mântuitor poate fi văzută ca și alternativă la starea de căsătorie<sup>12</sup> (nr. 9); dreptul la alegerea propriului statut de viață;

<sup>11</sup> Ar fi interesant de consultat din perspectivă pur juridică volumul Institutului Român pentru drepturile omului (IRDO), *Drepturile omului*, VIII, nr. 4, 1998: 50 de ani de la adoptarea Declarației universale a drepturilor omului.

<sup>12</sup> Nu putem trece cu vederea marea intuiție pe care o are Papa Leon XIII în afirmarea acestui drept, și chiar dacă o altă enciclică fundamentează și mai bine acest drept, cu ulterioarele ei aprofundări, nu putem omite importanța acestui lucru. Canonizat de către can. 22

intervențiile statului în interiorul familiei sunt limitate, iar autoritatea paternă nu poate fi nici absorbită nici abolită de către stat, copilul făcând parte din societate prin intermediul familiei și prin intermediul unor structuri artificial create de socialiști (nr. 11); dreptul părinților în deciziile asupra educației fiilor;

patronii vor trebui să trateze cu respect muncitorul, recunoscând în el demnitatea persoanei umane (nr. 16); dreptul la egalitate;

patronii nu pot impune muncitorilor sarcini mai grele decât aceștia pot realiza (nr. 16); dreptul la condiții umane de lucru;

negarea salariului just este un păcat strigător la cer (cf. Iacov 5, 4) nr. 17; salariul nu trebuie să fie inferior necesităților de întreținere ale muncitorului (nr. 33); dreptul la un salariu just;

greva, ca și luptă de clasă, este justificată de orarul de muncă supraîncărcat și de un salariu neadecvat (nr. 31); dreptul la grevă;

necesitatea repausului festiv (nr. 32); Munca zilnică nu trebuie prelungită dincolo de limitele fizice ale muncitorului; cantitatea repausului fiind determinată de natura muncii, circumstanțe de loc și timp, dar și de starea de sănătate și de puterile muncitorului (nr. 33); dreptul la odihnă;

Dreptul de a se întreține prin propriile forțe este inalienabil. De aici rezultă dreptul de a-și procura mijloacele necesare subzistenței (nr. 34); dreptul la muncă;

când omul știe că primește o răsplată justă pentru eforturile depuse, lucrează cu mai multă asiduitate (nr. 35); dreptul de a participa la procesul de producție;

posibilitatea căutării unor condiții optime de muncă atunci când statul nu acordă această posibilitate (nr. 35) dreptul la imigrare și emigrare;

posibilitatea îmbunătățirii prestațiilor, îndeosebi în cazul asocierii, duce muncitorul la crearea de sindicate, care să tuteleze drepturile acestuia (nr. 36); dreptul de asociere;

posibilitatea de colaborare între diferitele clase sociale în vederea îmbunătățirii raporturilor dintre acestea și apropierea lor: asociații de ajutor reciproc destinate ajutorării văduvelor, copiilor, bolnavilor, accidentaților la locul de muncă etc. (nr. 36); dreptul la colaborarea dintre clase;

posibilitatea formării unor asociații care au ca scop denunțarea injustiției, conform doctrinei creștine (nr. 40); dreptul la asociere din motive variate;

trebuie să se prevadă ca muncitorului să nu-i lipsească munca, și să existe fonduri speciale ca în cazuri fortuite, accidente, boală, infirmitate, acesta să poată fi susținut (nr. 43); dreptul la asistență și siguranță socială<sup>13</sup>.

Astfel îi este recunoscută enciclicii acea calitate de a preceda oarecum sistematizarea drepturilor omului, și mai mult, de a fi ea însăși un cod al drepturilor acestuia. Din acest punct de vedere, datorită faptului că Papa Leon XIII a avut capacitatea de a prevedea aceste lucruri el poate fi considerat un vizionar. Totuși

---

în actualul Cod canonic, Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995; Codul Canoanelor Bisericilor Orientale, traducere *pro manuscripto* realizată de I. Muntean, Cluj-Napoca, 2001. AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887, canonul prezintă ca și izvor prim de inspirație tocmai Scrisoarea enciclică a Papei Ioan XXIII, *Pacem in terris*, nr. 7; în Raimondo Spiazzi, *op. cit.*, I, p. 735-736.

<sup>13</sup> Efturi A. Ojakaminor, *op. cit.*, p. 135-137.

„noutatea cea mai mare pe care o aduce *Rerum Novarum* nu constă în soluțiile ci în metoda pe care o propune”<sup>14</sup>.

#### 4. *Quadragesimo anno*<sup>15</sup>

La comemorarea a patruzeci de ani de la publicarea lui *Rerum Novarum*, Papa Pius XI, reluând marile teme tratate de predecesorul său, lărgiște discursul problemei muncitorilor, insistând asupra unor teme care erau de actualitate și mai ales asupra necesității instaurării unei ordini universale, ordine ancorată în normele legii evanghelice.

Marea temă abordată rămâne mereu proprietatea privată văzută ca un drept natural ce trebuie tutelat împotriva oricăror excese. În linie de principiu, multe din temele tratate de *Rerum Novarum* sunt reluate într-o interpretare care ține cont de modificările sociale intervenite după deflagrația cauzată de primul război mondial, și de noile tipuri de raporturi cristalizate între diferitele clase sociale. Tema centrală a enciclicii a fost aceea de a reînnoi în sens creștin diferitele categorii sociale: muncitori, agricultori, profesioniști, industriași; în același timp încredința episcopatului, și în general întregului cler, formarea creștină a laicilor pentru ca aceștia să devină promotori ai valorilor creștine în interiorul societății. Mult ancorată la condițiile timpurilor în care a fost publicată, enciclica își păstrează în linie de principiu valoarea de document de bază al magisterului, trasând anumite piste și semnalând granițele sigure pentru toți creștinii, dar și pentru toți cei care vor să se angajeze în construirea unei ordini sociale bazate pe spiritul Evangheliei.

Dacă prima parte a enciclicii face dese referințe la *Rerum Novarum*, pe care însăși Papa Pius XI o subliniază ca fiind *magna carta* în materie socială<sup>16</sup>, cea de a doua parte a enciclicii se prezintă ca o dezvoltare a doctrinei Papei Leon XIII. Prezentând competențele Bisericii în materie socială și economică, subliniază că doar legea morală poate conduce la realizarea binelui comun (nr. 41-43).

Dezvoltând multe din temele abordate de papa Leon XIII în *Rerum Novarum*, în cea ce a doua parte a sa, enciclica tratează despre capital și muncă, ca și factori ai producției. Este bine evidențiat faptul că bogăția publică derivă din munca muncitorilor și că ambele sfere au nevoie de colaborare (nr. 53-54). O noutate pe care enciclica o avansează se referă la tipul de raport care poate să existe între muncă și capital<sup>17</sup>. Ideea va fi desigur reluată și clarificată ulterior de un alt document, dar prezentarea raporturilor dintre muncă și capital rămâne totuși o noutate pentru epoca respectivă.

Însăși logica relativă procesului de producție demonstrează necesitatea complementarității acestora, dar și necesitatea de a crea în urma acestor raporturi noi sisteme economice în care antinomia dintre muncă și capital să fie depășită. În perioada în care datorită lipsei complexității sistemelor economice, aceste două realități

<sup>14</sup> Alain Besançon, *Dilemele mântuirii*, București 1996, p. 42.

<sup>15</sup> Scrisoarea enciclică a papei Pius XI, *Quadragesimo anno*, despre restaurarea ordinii sociale conform Evangheliei în amintirea celei de a XL aniversare de la *Rerum Novarum* (15 mai 1931); în Raimondo Spiazzi, *op. cit.*, I, p. 231-321 (în continuare QA)

<sup>16</sup> QA, nr. 39-40: *Rerum Novarum* rămâne *carta magna* în materie socială, dar trebuie citită și înțeleasă bine.

<sup>17</sup> Anticipând prezentarea enciclicii *Laborem exercens*, precizăm că în conformitate cu conținutul acesteia, munca are o prioritate intrinsecă față de capital.

identificau de fapt și două clase distincte, uneori antagonice chiar, Biserica afirma că ambele realități sunt legitime. Este un adevăr valabil și pentru momentele actuale deoarece „este în totalitate fals să atribuim numai capitalului sau numai muncii ceea ce se obține prin contribuția ambelor; și este de asemenea nedrept ca unul să-și aroge sieși ceea ce se realizează, negând eficacitatea celuilalt” (nr. 54).

Tot acum se subliniază că pretențiile excesive ale capitalului și revendicările injuste ale muncitorilor nu sunt benefice, o rezolvare a diferendelor dintre aceste clase fiind tocmai o distribuție echitabilă a bunurilor, conform principiului binelui comun (nr. 55-59). „Fiecăruia trebuie deci să i se atribuie partea sa de bunuri și trebuie să ne îngrijim ca distribuirea bunurilor create [...] să fie făcută în conformitate cu normele binelui comun și cu justiția socială” (nr. 59).

Intenția afirmată a enciclicii este tocmai aceea de a ridica nivelul de viață al muncitorului, deoarece, deși industrialismul a produs mari resurse și bogății, acestea nu au fost distribuite echitabil. Ca atare această situație trebuie reparată, produsul industrial trebuind să fie distribuit pe criterii juste (nr. 60-62).

Reamintind faptul că enciclica propune o nouă viziune mai amplă asupra temelor prezentate de *Rerum Novarum*, documentul abordează o altă temă de importanță capitală: salariul just. Determinarea salariului, conform viziunii enciclicii, trebuie să țină cont de mai mulți factori:

susținerea muncitorului și a familiei sale: salariul familial trebuie să corespundă necesităților familiei;

necesitatea ca fiecare fabrică sau unitate de producție să-și desfășoare activitatea productivă în absența unor dificultăți grave;

necesitatea favorizării binelui comun, în sensul acordării posibilității de economisire a produsului obținut prin muncă, ajungându-se astfel la o creștere a nivelului de trai; salariul trebuie să fie proporționat prețurilor.

O altă temă tratată de enciclică este aceea a necesității restaurării ordinii sociale, aceasta fiind de majoră importanță îndeosebi în ceea ce privește colaborarea dintre clasele sociale. Indicând părțile corpului pentru a sugera un model de colaborare, enciclica invită atât muncitorii cât și patronii la folosirea dreptului de asociere pentru apărarea propriilor interese. Reafirmând dreptul la constituirea unor sindicate, autorul enciclicii afirmă necesitatea ca economia să fie ancorată în principiul solidarității sociale și nu al liberei concurențe (nr. 82-87).

### 5. *Laborem excersens*<sup>18</sup>

Pentru a celebra în manieră vie și productivă împlinirea a 90 de ani de la publicarea primului document considerat ca fiind social și deschizător de noi perspective în cadrul general al doctrinei asupra omului, a demnității sale, a drepturilor, a raportului său cu Dumnezeu prin mijlocirea lui Cristos, asupra raportului dintre om și Biserică, Papa Ioan Paul II publica în 1981 prima sa enciclică socială care se poate defini, fără riscul de a greși, specific socială<sup>19</sup>. Chiar

<sup>18</sup> Ioan Paul II, *Scrisoarea enciclică „Laborem exercens” despre munca umană*, 14 septembrie 1981; în Raimondo Spiazzi, *op. cit.*, II, p. 1299-1389 (în continuare LE).

<sup>19</sup> Celelalte două enciclici la care ne vom referi ulterior sunt *Sollicitudo rei socialis* (1987) și *Centesimus annus* (1991).



## CHESTIUNEA MUNCITOREASCĂ ÎN DOCUMENTELE MAGISTERIALE ALE BISERICII

dacă în linie de ansamblu aceasta se aliază temelor documentelor anterioare, datorită conținutului său strict legat de activitatea muncitorească, ea poate fi considerată în sine unică.

Plecând de la *Rerum Novarum*, Biserica nu a încetat să considere problema muncitorilor ca pe o problemă ce se găsește în interiorul unei problematice sociale mult mai ample care a sumat progresiv dimensiuni mondiale. Enciclica *Laborem Excersens* îmbogățește viziunea personalistă a muncii caracterizată de precedentele documente sociale, insistând asupra necesității unei aprofundări a semnificațiilor și implicațiilor pe care munca le asumă<sup>20</sup>.

Privind persoana umană măcinată de conflictele și problemele lumii moderne, Papa îl vede pe om legat mai ales de problema muncii. Considerat în diversele sale arii de desfășurare a activității muncitorești, de la țările cele mai dezvoltate în care condițiile de muncă sunt dintre cele mai bune, la cele mai puțin favorabile, sau de-a dreptul penibile din țările subdezvoltate, sau în cele marcate de regimuri totalitare, unde se ajunge la adevărate forme de opresiune, muncitorul trebuie văzut continuu ca persoană umană, mereu marcată de recunoașterea demnității sale inalienabile. Documentul amplu ca întindere dedică „omului muncitor” și „muncii umane” întreaga sa întindere<sup>21</sup>. De fapt munca „cheie esențială” a întregii chestiuni sociale condiționează nu numai dezvoltarea economică, ci și culturală și morală a persoanelor, a familiei, a societății și a întregului neam omennesc (nr. 3).

Continuând linia documentelor precedente, *Laborem excersens* abordează problema muncii considerând aspectele contemporane marcate de abisul diferențelor cauzate de diversele grade de dezvoltare a diverselor economii, multe dintre ele marcate de șomaj sau lipsa de demnitate. Chiar dacă se afirmă limitele de competență ale Bisericii, care nu este chemată să facă o analiză științifică a consecințelor posibile datorate unor astfel de realități, Papa susține cu tărie necesitatea implicării acesteia în reafirmarea demnității și a drepturilor muncitorilor, și denunțarea situațiilor când aceste drepturi sunt violate: totul are ca țintă un autentic progres al omului mai întâi, și a societății în cele din urmă.

Problema muncitorilor este astfel interpretată nu doar la nivel particular, ci este văzută în globalitatea sa ca o problemă ce interesează lumea întreagă, tocmai datorită strictului raport biblic care există între om și lume: conceptul de muncă îl implică pe cel al stăpânirii pământului de către om. Acest concept, valabil și astăzi, vede astfel „stăpânit pământul” prin muncă și prin utilizarea resurselor acestuia. În acest proces, omul se raportează la producție prin intermediul tehnicii: „dacă cuvintele biblice «stăpâniți pământul» adresate omului chiar de la începuturi sunt înțelese în contextul întregii epoci moderne, industriale și post-industriale, atunci fără îndoială ele închid în sine și un raport cu tehnica, cu acea lume a mecanismelor și a mașinilor, care sunt rodul intelectului uman și confirmarea istorică a stăpânirii omului asupra naturii”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Pontificio Consilio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, nr. 269

<sup>21</sup> La numărul 1 al documentului, Papa trasează linia directoare a documentului prin aceste cuvinte: „doresc să dedic prezentul document *muncii umane*, și mai mult doresc să-l dedic omului în vastul context al acestei realități care este *munca*” (s.n.).

<sup>22</sup> LE 6b.

O importantă problematică tratată de document este aceea a demnității muncii. Menționând dimensiunea dublă a muncii umane, obiectivă și subiectivă, unde omul este văzut ca și subiect al muncii, enciclica accentuează și sensul obiectiv al acesteia. „Munca în sens obiectiv constituie aspectul contingent al activității omului, care în modalitățile sale variază fără încetare odată cu modificarea condițiilor tehnice, culturale, sociale și politice... Subiectivitatea conferă muncii o demnitate caracteristică, care împiedică considerarea muncii ca simplă marfă sau ca pe un element impersonal al organizării productive. Munca, independent de minima sau maxima sa valoare obiectivă, este expresia esențială a persoanei, este «*actus personae*»<sup>23</sup>. În această perspectivă persoana este măsura demnității muncii: „Este fără îndoială real faptul că munca umană are o valoare etică proprie, care fără jumătăți de măsură și în manieră directă este legată de faptul că cel care o realizează este o persoană umană”<sup>24</sup>.

Făcând deci distincție între dimensiunea obiectivă și cea subiectivă a muncii, enciclica subliniază întâietatea dimensiunii subiective: este omul însuși cel care îndeplinește munca și determină calitatea acesteia. Munca, nu numai că se naște din acțiunea umană, dar este și îndreptată spre persoana umană: „scopul muncii, al oricărei munci realizate de om ... rămâne întotdeauna omul însuși”<sup>25</sup>. Folosind descoperirile tehnice omul riscă să piardă din valoarea propriei demnități, considerând de multe ori mai importante tehnicile de producție care devin încetul cu încetul din auxiliare ale omului dușmane ale demnității acestuia. Enciclica amintește pericolul care planează asupra muncii umane în condițiile în care acesta, tratată ca simplă marfă, este redusă la o viziune doar „materialistă” și „economistă” și unde omul este interpretat eronat ca simplu instrument de producție.

Continuând linia de interpretare a predecesorilor săi, Papa Ioan Paul II aduce asupra temei raportului dintre muncă și capital noi clarificări. Aminteam deja, referindu-ne la enciclica *Quadragesimo anno*, faptul că între cele două entități trebuie să existe complementaritate<sup>26</sup>: nouitatea pe care totuși o propune enciclica referitor la raportul dintre muncă și capital este aceea a interdependenței dintre aceste două. Nici capitalul nu poate exista fără muncă, nici munca fără capital. Fără îndoială că există o stare de conflictualitate între muncă și capital, iar enciclica subliniază acest lucru, însă în contextul social și economic marcat de noi situații aceste raporturi pot asuma chiar și dimensiuni antagonice foarte accentuate (LE nr. 11). „Actualmente, conflictul prezintă noi aspecte, și poate, chiar mai preocupante: progresele științifice și tehnologice precum și mondializarea pieței, care sunt în sine izvoare de dezvoltare și progres, îi expun pe muncitori la riscul de a fi folosiți de angrenajele economiei și a neînfrânatei căutări a creșterii producției”<sup>27</sup>.

Caracterizată ca fiind o necesitate, munca este văzută ca un drept fundamental al omului, un bine util, demn pentru om tocmai datorită faptului că exprimă și amplifică demnitatea umană. Un drept care trebuie protejat inclusiv prin implicarea organismelor internaționale, care sunt solicitate să salvgardeze drepturile obiective ale muncitorilor.

<sup>23</sup> Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio ...*, nr. 270-271.

<sup>24</sup> LE 6a.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Vezi nota 16 și textul aferent acesteia.

<sup>27</sup> Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio ...*, nr. 279.

Necesară pentru formarea și întreținerea unei familii, activitatea muncitorească procură și proprietatea privată atât de necesară subzistenței și binelui comun al familiei umane văzută în ansamblu (LE nr. 10-14). De aceea, considerând implicațiile morale pe care chestiunea muncitorească le comportă în viața socială, Biserica a demascat mereu șomajul ca fiind „o adevărată calamitate socială” (LE nr. 18).

Enciclica abordează nu numai problema unui raport just între salariu și activitatea prestată – problemă care în optica generală a documentului este considerată problemă cheie a eticii sociale – ci și problemele legate de asistența socială și medicală, asistență la care muncitorul trebuie să aibă acces, atât el cât și familia sa, mai ales în cazuri fortuite, și pe cât posibil la costuri modice sau chiar gratuite. Legat de sfera prestațiilor care trebuie să-i fie asigurate, un drept asupra căruia enciclica se oprește – e drept, doar în trecere – este dreptul la odihnă. Chiar dacă tema este regăsită și în alte documente magisteriale, Papa insistă totuși asupra necesității garantării unei perioade de refacere după muncă, subliniind că odihna săptămânală trebuie să cuprindă și duminica. O altă serie de drepturi conexe, și considerate principale, sunt cele legate de pensie și asigurările de bătrânețe sau în cazul accidentelor de muncă. Asistența sanitară în astfel de cazuri trebuie să se realizeze la costuri modice sau de-a dreptul gratuit.

Nu sunt omise nici drepturile legate de un ambient de muncă sănătos, care să nu lezeze nici integritatea fizică și nici cea morală. Importantă este ideea promovării femeii muncitoare, căreia îi sunt asigurate tutelarea drepturilor ce revin din statutul de viitoare mamă (LE nr. 19).

Chiar reluând parte din doctrina anterioară asupra muncii, și Papa Ioan Paul II insistă asupra necesității formării și susținerii sindicatelor ca și formă de organizare pentru apărarea intereselor muncitorilor. Identificând ca primă sarcină a acestor sindicate susținerea și promovarea justiției sociale, cu tot ceea ce aceasta implică în câmpul muncitoresc, Papa promovează sindicatele, al căror scop nu poate fi însă acela de a face politică de partid. Ca ultimă formă de manifestare a nemulțumirilor cauzate de tensiuni în raporturile de muncă, enciclica legitimează greva<sup>28</sup>, pe care o consideră „remediu extrem pentru apărarea drepturilor inalienabile ale membrilor din sindicat” (nr. 20). Nici munca agricolă nu este neglijată; ba mai mult, acesteia i se

<sup>28</sup> Ca metodă de protest față de condițiile de muncă dificile, greva este recunoscută de doctrina socială a Bisericii ca și legitimă doar atunci când se realizează în limite juste. Chiar dacă este considerat un mijloc legitim de protest, greva rămâne totuși un mijloc extrem, care poate duce în cazul abuzurilor nejustificate la paralizarea întregii vieți socio-economice. Doctrina socială a Bisericii consideră pentru legitimarea unei greve anumite condiții:

- existența unui motiv just care să ducă la grevă;
- necesitatea existenței unui raport just între răul cauzat de grevă și binele la care se tinde ca efect al acesteia;
- incapacitatea celorlalte mijloace – negocieri, arbitraje etc. – de a rezolva anterior conflictul;
- mijloacele implicate în gravă trebuie să fie legitime. Rămâne inacceptabilă ideea pedepsirii greviștilor sau a liderilor acestora, la fel cum rămâne valabil și principiul apărării patronului, a integrității fizice a acestuia și a familiei sale;
- existența unei motivate speranțe de succes; în caz contrar greva este sortită eșecului.

Efeturi A. Ojakaminor, *op. cit.*, pp. 151-152.

recunoaște importanța fundamentală pentru întreaga societate, chiar și în ciuda condițiilor precare în care această muncă se desfășoară. Un loc cu totul inedit îl ocupă în perspectiva enciclicii unele probleme noi cum ar fi raportul dintre persoana cu deficiențe fizico-motorii, sau problema raportului dintre muncă și emigrație (LE nr. 21-23).

Papa tratează în cele din urmă aspectele legate de spiritualitatea muncii, indicând în aceasta o participare la opera Creatorului, dar și o ispășire a păcatului original (nr. 24-27).

#### **6. Discursul Papei Ioan Paul II: conferința internațională de la Geneva, 1982<sup>29</sup>**

Cu ocazia celei de a 68-a sesiune a Conferinței internaționale asupra muncii de la Geneva, papa Ioan Paul II reafirmă conceptele și liniile directoare ale enciclicii *Laborem excersens*. Reafirmând așadar unele principii directoare ale doctrinei referitoare la muncă, papa se oprește îndeosebi asupra temei solidarității. Este vorba de acea solidaritate creată de către muncă, solidaritate între muncitori, dar și o solidaritate umană și socială bazată pe muncă. Solidaritatea muncitorească, așa cum este ea prezentată de către Suveranul Pontif are mai multe calități, fiecare dintre acestea fiind amplu analizată în diferitele părți ale discursului.

Motivația unui astfel de discurs, și însăși prezența pontifului la o astfel de conferință internațională, este precizată încă de la începutul discursului: sentimentul de unitate pe care Papa îl trăiește față de lumea muncii, lucru afirmat chiar în deschiderea discursului. Nu pare totuși lipsit de importanță autoritatea de care se prevalează Papa în prezentarea discursului său; cel puțin din acest punct de vedere putem considera intervenția Papei la Conferință ca fiind marcată de cel mai înalt nivel ierarhic:

„Oaspete al acestei adunări, vă vorbesc în numele Bisericii Catolice și al Sfântului Scaun, punându-mă la dispoziția misiunii lor universale care are, înainte de toate, un caracter religios și moral. Sub acest titlu, împărtășesc preocupările organizației voastre referitor la obiectivele sale fundamentale, care ating astfel întreaga familie a tuturor națiunilor cu scopul pe care aceasta și-l propune, adică contribuția la progresul umanității”<sup>30</sup>.

Dacă motivele prezenței Papei la Geneva sunt clar exprimate, la fel de clar și de concis se prezintă întregul său discurs, care are ca și temă centrală munca. Lăudând eforturile personale sau instituționalizate ale diferitelor persoane sau instituții internaționale, papa aduce un omagiu muncii umane, dar și celui care mereu stă în spatele acestei activități: subiectul viu, omul însuși. Necesitatea de umanizare a muncii, proces de asemenea lăudat de către Pontif, este evidențiată prin însăși coerența la care se face apel: discursul nu se încadrează în noi limite, ci este o reafirmare a principiilor deja prezentate de Papă cu ocazia altor evenimente. În mod explicit Papa face trimiteri la alte documente în care și-a expus reflexiile, și subliniază coerența acestora cu actuala luare de poziție. Se fac așadar trimiteri la documentele anterioare *Redemptor hominis*, *Rerum novarum*, *Laborem excersens*.

<sup>29</sup> Ioan Paul II, *Discurs la Conferința internațională a muncii de la Geneva asupra solidarității fondată pe adevărata semnificație a muncii umane pentru o societate mai dreaptă și mai deschisă progresului autentic*, 15 iunie 1982, în Raimondo Spiazzi, *op. cit.*, II, p. 1403-1424.

<sup>30</sup> *Ibidem*, nr. 1, p. 1405

Rămânând mereu în centrul discursului atunci când este vorba de muncă, omul, își găsește sensul vieții într-o activitate laborioasă care unește și necesită o solidaritate care salvgardează justiția socială, o solidaritate în care frontierele sunt inexistente. Evidențiind principiul binelui comun, căruia îi dă acum o valență mondială, Papa insistă asupra necesității de a construi o solidaritate fără bariere. Tocmai datorită acestui motiv problema solidarității văzută în raport cu șomajul și cu libertatea sindicală reprezintă o preocupare care duce la realizarea binelui comun.

### 7. *Sollicitudo rei socialis*<sup>31</sup>

Aniversând douăzeci de ani de la publicarea enciclicii *Populorum progressio*, *Sollicitudo rei socialis* nu este o enciclică în care problema muncitorească să fie tratată în linii foarte bine conturate.

A treia parte a documentului prezintă o imagine panoramică a lumii contemporane și în acest context speranțele dezvoltării trasate de enciclica *Populorum progressio* sunt încă departe de a fi realizate, deoarece există încă un număr însemnat de oameni și chiar popoare care se regăsesc în dificila situație a lipsei și mizeriei (SRS 12-13). Adâncindu-se prăpastia care desparte un nord bogat de un sud tot mai sărac, precum și crescândă diferență dintre țările dezvoltate și cele în curs de dezvoltare, sunt evidențiate în acest context cauzele care duc la o astfel de realitate tristă: lipsa educației și a învățământului, discriminări rasiale, privarea de dreptul inițiativei economice, totalitarismul politic (SRS nr. 15).

În acest context de vorbește despre șomaj și subocuparea forței de muncă ca și indici negativi în dezvoltarea armonioasă a popoarelor. Făcând apel la deja publicata *Laborem excersens*, la care aici Papa face largi trimiteri, este încă odată subliniată necesitatea reevaluării muncii. Fenomenul șomajului este identificat ca având caracter „universal și într-un oarecare fel multiplicator, ce reprezintă, datorită incidenței sale negative, un semn foarte indicativ referitor la starea și calitatea dezvoltării popoarelor”<sup>32</sup>.

### 8. Enciclica *Centesimus annus*<sup>33</sup>

Constituind piatra de temelie în dezvoltarea doctrinei sociale a Bisericii, enciclica *Rerum novarum* a inspirat decisiv activitatea Romanilor Pontifi, care au completat de-a lungul timpului doctrina despre demnitatea umană în societatea modernă marcată de mutații profunde. La aniversarea a o sută de ani de la publicare, documentului i se acordă o relectură actualizată, motivată de necesitatea descoperirii bogăției principiilor fundamentale pe care enciclica le-a formulat referitor la chestiunea muncitorească.

Papa menționează, așa cum și cu alte ocazii a făcut-o, că „prezenta enciclică tinde să pună în evidență vitalitatea principiilor exprimate de Leon XIII, principii care aparțin patrimoniului doctrinar al bisericii și, ca atare, angajează autoritatea magisterului ei”. Cu toate acestea Papa dorește în același timp și o analiză a unor evenimente de dată recentă,

<sup>31</sup> Ioan Paul II, *Scrisoarea enciclică „Sollicitudo rei socialis” la cea de a douăzecea aniversare a enciclicii „Populorum progressio”* 30 decembrie 1987 (în continuare SRS)

<sup>32</sup> SRS, nr. 18b.

<sup>33</sup> Ioan Paul II, *Centesimus Annus*, Scrisoare enciclică adresată cu ocazia centenarului enciclicii *Rerum novarum*, Colecția Magisterium, nr. 179, 1991 (în continuare CA)

motivația fiind nimic mai mult decât grija pastorală pe care vicarul lui Cristos o resimte față de turma încredințată spre păstorire<sup>34</sup>.

Prima parte a enciclicii propune o relectură a caracteristicilor particulare a celui care a fost considerat de către Papa Pius XI ca fiind un „document nemuritor”<sup>35</sup>, și trece în revistă trăsăturile caracteristice ale documentului unde teme cum ar fi demnitatea muncii și a muncitorului, precum și dreptul de asociere în confederații care să reprezinte și să tuteleze drepturile muncitorilor se găsesc bine evidențiate. Considerând valoarea „lucrurilor noi” din societatea actuală, papa subliniază că autorul enciclicii *Rerum novarum* a prevăzut tipul de raport dintre comunism și chestiunea muncitorească și amintind că abolirea proprietății private dorită și susținută de socialism nu este decât un grav prejudiciu cauzat muncitorului. Amintind de faptul că problema a fost aprofundată în precedentele două enciclici al căror autor este, Papa subliniază acum că în raport cu chestiunea muncitorească, „eroarea fundamentală a comunismului este de ordin antropologic. Acesta îl consideră pe om ca pe un simplu element, moleculă în organismul social... Astfel omul este redus la un ansamblu de relații sociale...” și ca atare se diminuează drastic acea componentă individuală și intimă care este demnitatea personală<sup>36</sup>.

Nici problema salariului corespunzător și suficient pentru garantarea unei juste corespondențe față de munca depusă și care să asigure în același timp întreținerea muncitorului și a familiei sale, inclusiv posibilitatea realizării unor economii, nu este neglijată.

„Pentru aceasta – subliniază Papa – sunt necesare eforturi în vederea înzestrării muncitorilor cu cunoștințe și aptitudini tot mai bune, de natură să le facă munca tot mai calificată și mai productivă; dar este necesară și o supraveghere atentă și măsuri legislative corespunzătoare pentru a reprima fenomenele rușinoase de exploatare, mai ales a celor mai vulnerabili, a imigranților sau marginalizaților. În acest domeniu rolul sindicatelor, care negociază salariul minim și condițiile de muncă, este decisiv”<sup>37</sup>.

În perspectiva realizării acestor deziderate, sindicatele ca instrumente de negociere și de exprimare a personalității muncitorilor, sunt necesare cu atât mai mult cu cât ele „slujesc la dezvoltarea unei autentice culturi a muncii și-i ajută pe muncitori să participe într-un mod mai deplin uman la viața întreprinderii”<sup>38</sup>.

La atingerea acestor scopuri toate instituțiile statale trebuie să contribuie direct sau indirect prin crearea unor condiții favorabile liberei exercitări a activității muncitorești. Amintind doar două dintre principiile directe care stau la baza doctrinei sociale a Bisericii, Papa subliniază faptul că atât principiul subsidiarității cât și cel al solidarității trebuie să-și găsească largi sfere de aplicare în activitatea economică<sup>39</sup>. Desfășurată în condiții demne, condiții care să salvgardeze însuși statutul ființei umane, munca trebuie să depășească condiția de simplă „marfă”, iar în prezența unor oferte de muncă puse la dispoziție de un sistem de siguranță bine

<sup>34</sup> CA, nr. 5.

<sup>35</sup> QA, nr. 149.

<sup>36</sup> CA, nr. 13.

<sup>37</sup> *Ibidem*, nr. 15.

<sup>38</sup> *Ibidem*

<sup>39</sup> *Ibidem*

implementat, muncitorului trebuie să i se acorde condițiile de a fi beneficiarul unor măsuri de protecție inclusiv în cazul pierderii locului de muncă sau al șomajului.

Vorbind despre „lucrurile noi” ale sfârșitului de secol și de mileniu, un amplu spațiu de tratare este acordat evenimentelor anilor 1989 care au creat o nouă configurație socio-politică la nivelul Europei îndeosebi. În fața acestor mutate condiții, apelul făcut de Papă se adresează în primul rând acelor state care au reușit să iasă din dificultățile economice cauzate de deflagrația celui de-al doilea război mondial, invitându-le să acorde sprijin țărilor ex-comuniste tocmai în virtutea unei comune solidarități care tinde să unească popoarele: în această perspectivă munca umană este văzută ca element unificator în realizarea acestui deziderat (CA nr. 27-29).

Munca, activitate umană și conștientă, activitate marcată și de efort și de dificultăți, este interpretată spre obținerea proprietății private, lucru subliniat de altfel și de alte documente sociale. Iar între proprietatea privată ca produs al muncii și universală destinație a bunurilor Papa subliniază stricta interdependență atunci când afirmă că Dumnezeu a dat pământul spre muncă întregii umanități, fără excluderea cuiva, pentru ca întreaga umanitate să se poată bucura de roadele acestuia: „aceasta este *rădăcina destinației universale a bunurilor pământului*”<sup>40</sup>. Bunuri care nu se pot obține însă fără muncă.

„Datorită muncii, omul, folosindu-și inteligența și libertatea, reușește să domine pământul și să-și facă din el sălaș pe măsură. El își însușește astfel o parte a pământului, și anume acea pe care și-a dobândit-o prin munca sa. Aceasta este *originea proprietății individuale*. Evident, el are și responsabilitatea de a nu-i împiedica pe alți oameni să dispună de partea pe care o au la darul lui Dumnezeu; dimpotrivă, trebuie să colaboreze cu ei pentru a stăpâni întreg pământul”<sup>41</sup>.

Munca este văzută astfel ca o activitate care duce la îmbogățire, raportul dintre muncă și rodnicia pământului fiind mai mult decât evident. Rolul muncii omului devine un factor tot mai important pentru producerea bogățiilor, dar Papa nu se oprește doar la sfera materială; punând în relief munca în aspectul său comunitar, precizează că proprietatea privată este nu numai de ordin material: proprietatea asupra cunoașterii, asupra tehnicii și științei. Ba mai mult, scopul urmărit pentru realizarea bunurilor cere colaborarea mai multor indivizi, astfel că munca umană devine o „muncă socială”, o „comunitate de muncă” disciplinată și creativă, o muncă ce pune în evidență și capacitățile și inițiativele de întreprinzător (CA nr. 32). Realitățile unei societăți multidezvoltate însă poartă cu sine și riscurile exceselor. Piața liberă ca instrument adecvat pentru repartizarea resurselor, dar și organizațiile de muncitori și sindicatele, îndeplinesc un rol esențial în tutelarea drepturilor și a demnității inalienabile a omului muncitor, cu scopul declarat de a-l face pe acesta să beneficieze de posibilitatea dezvoltării.

Nu este absolut deloc surprinzător faptul că în această perspectivă a dezvoltării, Papa să vorbească despre profit, ca semn al dezvoltării economice dar și ca factor indicator al bunei funcționări a întreprinderii. Și cu toate acestea, profitul nu este văzut în optica Pontifului ca unic indicator al stării întreprinderii: patrimoniul cel mai prețios al acesteia îl constituie muncitorul ca atare. Scopul întreprinderii în acest context nu trebuie să fie simpla producere a profitului, ci existența întreprinderii văzută ca și comunitate de muncitori ce caută realizarea scopurilor

<sup>40</sup> CA, nr. 31.

<sup>41</sup> *Ibidem*

urmărite, dar în același timp reprezentând și „grup particular în serviciul întregii comunități” (CA nr. 35)<sup>42</sup>.

Ultima parte a enciclicii nu tratează în manieră explicită despre muncitori. Cu toate acestea, teme legate de demnitatea umană sunt considerate într-o manieră destul de clară, chiar dacă generică; rolul statului în sectorul economic, fenomenul voluntariatului, cultura națională, pacea, dezvoltarea, promovarea justiției etc., sunt doar câteva din marile teme pe care Pontiful le amintește.

### **Concluzie**

Demnitatea umană a fost continuu în centrul atenției documentelor magisteriale ale Bisericii, iar omul muncitor nu de puține ori a fost considerat în profunzimea funcției sale. Credincioasă Învățătorului ei suprem, Biserica a promovat întotdeauna demnitatea muncii și a muncitorului, salvărdând o valoare care de multe ori era desconsiderată sau chiar încălcată.

Nouă ca ramură a teologiei, doctrina socială a Bisericii a considerat ca obiect al studiului său tocmai acea dimensiune propriei fiecărui individ în parte care este demnitatea. De la publicarea enciclicii *Rerum Novarum*, care constituie de fapt piatra de temelie a chestiunii muncitorești, dar și a doctrinei sociale a Bisericii ca tentativă de salvărdare a persoanei umane în globalitatea sa, Biserica nu a încetat să acorde o atenție deosebită problemelor sociale cu care se confruntă omul și omenirea. Indiferent de statut social, rasă, religie sau cultură, întregul depozit magisterial care se referă la problema muncitorilor se referă în primul rând la om; omul muncitor care înainte de a fi astfel, este marcat de caracterul sacru al imaginii lui Dumnezeu pe care o poartă în sine.

De aici și această grijă constantă a Bisericii față de problema muncitorească, analizată în cele mai mici detalii: demnitatea muncii, dreptul la muncă, justul raport între capital și muncă, dar și între muncă și retribuție, munca și proprietatea privată, dreptul la odihnă și salariu just conform muncii depuse, dreptul la asociere în vederea apărării intereselor proprii, șomaj, protecție socială etc. Teme pe care prezentul studiu a încercat să le evidențieze analizând marile enciclici care tratează despre problema muncitorească.

---

<sup>42</sup> Enciclica tratează în ultima sa parte teme legate de: fenomenul consumismului, chestiuni ecologice, familia, stat, cultură etc. Important de notat faptul că omul concret, în întreaga sa demnitate, își găsește în această parte un loc privilegiat.



## NECESITATEA NOII EVANGHELIZĂRI – SITUAȚIA PARTICULARĂ A FRANȚEI

CLAUDIU AUREL SFERLE

**RÉSUMÉ.** *La nécessité de la Nouvelle Évangélisation – situation particulière de la France.* Dès nos jours, nous constatons la résistance du phénomène religieux, et de multiples manières. Loin de nous être étrangère, la *violence du sacré* peut se nicher au cœur même de nos sociétés, comme nous le rappellent certaines dérives sectaires. L'appartenance religieuse peut encore fonder une identité individuelle et collective et produire du lien social. La sécularisation, nous le savons désormais, ne signifie nullement la disparition du religieux de notre horizon, mais plutôt un processus de diffusion qui s'accommode assez bien de l'oubli de la tradition pour privilégier l'expérience sensible de la croyance. Parler d'évangélisation, cela est bien, et même très bien, surtout lorsqu'on sait que de nombreux théologiens et pasteurs hésitent à employer un mot aussi piégé et grevé d'un grand nombre de problèmes historiques. Il y a là nécessité d'une «purification de la mémoire ecclésiale» ! Il faut convertir notre façon de comprendre l'évangélisation. Nous avons malheureusement une fausse idée de ce qu'est la véritable évangélisation. La paroisse est le lieu habituel de la vie sacramentelle et de la transmission de la foi (par la catéchèse et la prédication) mais elle est souvent trop vaste, pour être un lieu d'accueil à échelle humaine. Les cellules veulent être des «communautés de base» dans lesquelles une entraide fraternelle permet à chacun de progresser dans la ferveur. Elles sont aussi un lieu d'accueil pour les nouveaux convertis, qui ont généralement du mal à trouver leur place dans la communauté.

Creștinismul se confruntă astăzi cu situații noi, paradoxale, care necesită un efort permanent de adaptare și evoluție în spiritul continuității apostolice legitime. Biserica este în criză, ori această criză constă în recunoașterea dispariției unor activități (care mult timp s-au identificat cu Biserica – participarea la liturghie, rugăciunea, spovada, căsătoria religioasă, botezul copiilor, etc.), în fond distrugerea unui patrimoniu religios comun Europei, transmis în familie sau prin catehism. Apropierea de Uniunea Europeană și evoluția culturală a omenirii contemporane, ne obligă să prevedem o serie de modificări ce vor atinge în mod radical inerția la schimbare a instituțiilor, de aceea este bine să analizăm evenimentele din alte țări care au trecut prin schimbări culturale, un exemplu fiind Franța. Această criză nu este doar o problemă a Franței sau a catolicismului, fiind europeană, prezentă sub diferite forme, de o parte și de cealaltă a frontierelor acestei țări, afectând ansamblul religiilor tradiționale – ceea ce sub aspect sociologic numim «religii istorice» ale Europei. Se ajunge la situația că apartenența confesională pierde din relevanța sa, pierzându-și marcanța asupra comportamentului colectiv.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Grace Davie, Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Ed. La Découverte, Paris, 1996 și Pierre Bréchon, «Les valeurs politiques en Europe: effet du contexte et des attitudes religieuses», *Archives de Sciences sociale des religions*, nr. 93, janvier-mars 1996, p. 99-128; Yves Lambert, «Rôle dévolu à la religion par les Européens», *Sociétés contemporaines*, n 37, 2000, număr special sub redacția lui Martine Cohen, *Religions et laïcité en Europe*, p. 11-34.

Pentru a înțelege mai bine situația Bisericii franceze, este interesant a prezenta pe scurt anumite aspecte legate de Revoluția franceză (1789-1794) și perioada ulterioară. Înainte de anul 1789, se remarcă o perioadă de reflexii politice; aceste idei ar fi putut conduce la o monarhie constituțională, ca în Anglia. În Franța însă, legătura între Biserică și Regalitate a fost neîntreruptă încă din anul 486 d. H. Nobilimea s-a arătat deschisă noilor idei, dar s-a mobilizat pentru a-și apăra propriile privilegii. Clerul a impresionat negativ prin bogăția mănăstirilor. Revoluționarii au divizat clerul, menajând parohiile și condamnând călugării, mai ales că problemele finanțelor publice au declanșat în mod concret Revoluția.

În timpul Revoluției din 1789, a fost votată Constituția Civilă a Clerului iar bunurile mănăstirilor au fost vândute. Papa și-a manifestat dezacordul. A avut loc schisma, monarhia s-a prăbușit, iar persecuția clerului a durat până la războiul civil. Înainte de anul 1800, o lovitură de stat a schimbat politica în Franța. Napoleon Bonaparte a preferat să negocieze calm cu Biserica printr-un Concordat semnat cu Papa Pius al VII-lea. Concordatul a atras violente critici venite din partea vechilor revoluționari, dar a fost primit cu o imensă ușurare la sate. El a pus capăt războaielor civile și religioase care au divizat francezii pe toată perioada Revoluției. Clerul a fost încadrat de puterea imperială, dar condițiile materiale ale existenței sale i-au fost garantate, creștinii urmând puterea politică cu docilitate.

În 9 decembrie 1905, a fost votată legea separării Bisericii de către Stat. Ea este încă în uz în Franța, cu excepția provinciilor Alsacia și Lorena, în acel timp parte a Imperiului german, devenit teritoriu francez abia în 1918, și care au refuzat ruperea Concordatului. Franța este astăzi o republică laică și democratică, administrată după legi care respectă – în principiu – Drepturile omului și ale cetățeanului. Chiar dacă Biserica și-a pierdut influența politică, ea a trăit o redresare spirituală prodigioasă: au fost înființate multe congregații religioase, o femeie din 200 fiind consacrată într-o mănăstire sau institut de viață consacrată, în timp ce jumătate din misionarii lumii sunt de origine franceză.

În zilele noastre se constată o rezistență la fenomenul religios care se manifestă sub mai multe forme. Departe de a fi străină de «violența sacrului»<sup>2</sup>, se poate plasa chiar în inima societății noastre, după cum ne amintesc câteva derivate sectare. Apartenența religioasă poate fonda încă o identitate individuală și colectivă, producând o legătură socială. Secularizarea, nu înseamnă numai dispariția religiosului din orizontul nostru, ci mai ales un proces de *difuzare* care se acomodează cu uitarea tradiției, pentru a privilegia experiența sensibilă a credinței.

Cum s-a ajuns aici? Pentru a răspunde acestei întrebări, trebuie înțeleasă perioada anilor 1965-1978, care a fost o perioadă a istoriei catolicismului francez în care amintirea colectivă rămâne dominată de ideea de criză, fiind perioada care separă desfășurarea Conciliului Vatican II (8 decembrie 1965) de moartea Papei Paul al VI-lea (6 august 1978). Ea se caracterizează printr-un declin accelerat de vocații sacerdotale și practici regulate, politizarea la extrem; a unei particularități a catolicismului francez, până în punctul în care anumiți actori vedeau, *a posteriori*, criza

<sup>2</sup> René Girard, *La violence du sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 130.

unui anti-intelectualism, formulată în numele revoluției,<sup>3</sup> criză a Acțiunii Catolice și, mult mai general, a mișcărilor creștine, victime ale unei hemoragii de indivizi, greșeala Bisericii constând în faptul de a nu fi știut să-și păstreze militanții. Apoi dezidența integristă – marcată de rebeliunea episcopului Lefebvre – și, dincolo de aceasta, titlurile nobiliare ale adepților săi, apoi prin dezordinea unei mase fidele și dependente de latina bisericească ca semn al identității și apartenenței la o clasă socială elitară, care constată cu amărăciune că Conciliul Vatican II, prin introducerea limbii naționale în liturghie și reforma liturgică, «le-a schimbat religia». Se poate aminti și criza magisteriului, deschisă prin polemicile din 1968 din jurul enciclicii *Humanae Vitae*, care s-a adâncit în favoarea dezbaterii problemei avortului și care, în general, a dus la eliberarea de prejudecăți, însă în direcție contrară respectului față de viață.

Semnificația și consecințele anilor 1968, domină istoria acelui timp. Acești ani au fost ai guvernării de dreapta, fiind dominați de o efervescență politică care a împrumutat retorica sa de la tradiția revoluționară, dar sub care s-a conturat mutația profundă a societății franceze, aflată la finele a 30 de ani de creștere economică susținută. Anul 1965 nu a vizat doar sfârșitul Conciliului, ci și anul ales de sociologul Henri Mendras ca punct de plecare a unei «a doua Revoluții franceze» (el i-a urmărit efectele până în 1984). Istoriografia perioadei «anilor '68» aproape că ignoră complet istoria religioasă, ca și cum aceasta nu ar fi lăsat nici o urmă în documentele epocii.

Sucesiunea de exemple atestă că peisajul este mișcător și destabilizant. Dar școala franceză de sociologie a religiilor, atentă în mod particular la datele istoriei, nu a încetat niciodată de a repeta că nici unul dintre aceste fenomene nu se pot înțelege fără un recurs la analiza de lungă durată. În această perspectivă, criza, nu este altceva decât forma obișnuită a raportului cu o religie din lumea contemporană. Anii 1965-1978 au înclinat, indiscutabil, spre accentuarea acestei dimensiuni de conflict, trăgându-și originalitatea din faptul că criza din lumea catolică a coincis cu o mutație profundă a societății franceze, până în punctul de a deveni o dimensiune esențială

Biserica nu a fost singura instituție în care generația anilor '68 a pus în cauză legitimitatea ei. Nu au scăpat nici școala, nici familia, nici statul, iar criza catolică a participat, chiar de la origine, la criza globală a societății franceze. Deci, istoria catolicismului francez nu se poate separa de cea a societății franceze.

### **A mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu (Fap. 20, 24)**

Izvoarele noii evangelizări le găsim în Faptele Apostolilor. Atunci când Pavel ține la Milet discursul său de adio către bătrânii Efesului, rezumă în câteva cuvinte întreaga sa misiune de apostol : «Dar nimic nu iau în seamă și nu pun nici un preț pe viața mea, numai să împlinesc calea mea și slujba mea pe care am luat-o de la Domnul Isus, de a mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu.» (Fap. 20,

<sup>3</sup> A se vedea diversele intervenții la întâlnirea organizată în 1990 de Institutul Catolic din Paris și grupul «Confrontation», «Aujourd'hui, les intellectuels catholique?», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n 38, avril-juin 1991, p. 83-129, și Denis Pelletier, «Le „silence” des intellectuels catholique français», *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 95/3, juillet-septembre 2000, p. 289-304.

24). Ceea ce Pavel afirmă în această expunere sintetică, nu afirmă doar ceea ce pentru el însuși este esențial și fundamental, ci pentru Biserică. Existența ca Apostol al Națiunilor se confundă cu natura Poporului lui Dumnezeu. Biserica care nu evanghelizează, nu este Biserică. Papa Paul VI amintește în exortația sa apostolică post-sinodală, *Evangelii Nuntiandi* (1975) acest adevăr fundamental: „Cu bucurie și cu consolare am auzit, în termenul mării adunări din octombrie 1974, aceste cuvinte luminoase: Dorim să confirmăm odată în plus că datoria de a evangheliza toți oamenii, constituie misiunea esențială a Bisericii, datorie și misiune pe care schimbările vaste și profunde ale societății actuale ne-o aduce mai urgent. A evangheliza înseamnă, într-adevăr, harul și vocația proprie a Bisericii, identitatea sa cea mai profundă. Ea există pentru a evangheliza, [...]”<sup>4</sup>

«A mărturisi Evanghelia lui Dumnezeu», iată misiunea esențială și urgentă a întregii Biserici, a tuturor celor botezați, a tuturor păstorilor. Această convingere se sprijină pe ecleziologia Conciliului Vatican II: evanghelizarea este legată la această «ecleziologie fundamentală» ce parcurge totă învățătura doctrinară și pastorală a ultimului Conciliu. Termenul teologic «mărturie», este cea mai determinantă cheie interpretativă pentru a înțelege sensul Conciliului. *Evangelii Nuntiandi*, anterioară Sinodului despre evanghelizare din 1974, a cristalizat ceea ce este de primă însemnătate a Conciliului Vatican II. Biserica există pentru a evangheliza, pentru a aduce mărturie, pentru a ilumina lumea de prezența lui Hristos : „Hristos este Lumina lumii, anunțând Evanghelia la toată făptura (cf . Mc. 16, 15), Sfântul Conciliu, reunit în Spiritul Sfânt, dorește cu ardoare să lumineze toți oamenii cu lumina lui Hristos care strălucește pe fața Bisericii. Aceasta, de partea sa, este în Hristos ca și sacrament, sau, dacă vrem, un semn și un mijloc de a opera misiunea intimă cu Dumnezeu și unitatea a tot neamul omenesc [...]”<sup>5</sup>

Toate aceste prime cuvinte ale Constituției despre Biserică ne indică vocația Conciliului de a revela natura profund misionară a Bisericii. Această afirmație se inspiră, cu siguranță, dintr-o afirmație de-a lui Pavel în a doua epistolă către Corinteni, unde apostolul trebuie să-și justifice mandatul său misionar : « Căci nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Hristos Isus, Domnul, iar noi înșine suntem slujitorii voștri, pentru Isus. Fiindcă Dumnezeu care a zis: “Strălucească, din întuneric, lumina !” El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos.» (2 Cor. 4, 5-6)

Trebuie, deci, subliniată inversarea imaginii, sau mai cu seamă imaginea continuă a lui Hristos în Biserică: în 2 Cor. 4, 5-6 lumina Slavei strălucește pe fața lui Hristos, în *Lumen Gentium*, lumina lui Hristos strălucește pe fața Bisericii. Această identificare a feței lui Hristos cu cea a Bisericii care luminează, permite înțelegerea afirmației că evanghelizarea este însăși esența Bisericii. Într-adevăr, Biserica, Trupul lui Hristos, prin membrii săi, continuă în tot locul și în toată vremea, misiunea lui Isus Hristos, acesta însuși fiind «primul și cel mai mare evanghelizator».<sup>6</sup> În acest mod, evanghelizarea este teofanie, manifestare a luminii lui Hristos. Esența profundă a Bisericii nu este alta. A disocia evanghelizarea, ecleziologia și hristologia este cel mai rău lucru care poate dăuna creștinilor.

<sup>4</sup> *Evangelii Nuntiandi* § 14

<sup>5</sup> Conciliul Vatican II, *Lumen Gentium* n. 1

<sup>6</sup> *Evangelii Nuntiandi* § 7

O altă realitate este aceea de a nu disocia de acest întreg Spiritul Sfânt. El ne permite să înțelegem importanța mandatului misionar a lui Hristos mort și înviat, de a reda actualitatea sa, puterea sa și impactul său. În Matei, Isus îi trimite pe apostolii săi să meargă peste tot : «Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile ...» (Mt. 28, 18-19). În Marcu, El îi trimite să vestească cu convingere : «Mergeți în toată lumea și proclamați Evanghelia ...» (Mc. 16, 15). Luca insistă pe caracterul profetic : «Îmi veți fi Mie martori ...» (Fap. 1, 8), iar Ioan pe relația cu Tatăl : «M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi ...» (In. 20, 21)

Nu putem banaliza aceste informații ale lui Hristos înviat, nici chiar să le considerăm ca adăugiri post-pascale ale comunităților creștine nou născute. Aceste patru aspecte ale mandatului misionar ne revelează inima profundă și esențială a vieții ecleziale. Singur Spiritul Sfânt ne poate face să descoperim însemnătatea și eficacitatea lor în viața pastorală, deoarece Biserica, ca și Hristos însuși, nu poate evangheliza decât cu puterea Spiritului Sfânt care transformă tot, împinși de către Spiritul Sfânt și însuflețiți de poruncile misionare ale lui Hristos înviat, păstori și credincioși botezați, pot ajuta la creșterea Bisericii : «Iar cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea». (Fap. 12, 24)

După cum constatăm acum, hristologia, pneumatologia și ecleziologia sunt perfect integrate în realitatea fundamentală a evanghelizării. Chiar dacă parcursul pe care-l propunem aici în acest articol scurt, poate chiar prea scurt, elementele esențiale ale teologiei evanghelizării, sunt bine indicate și nu pot fi contestate sau puse în discuție. Putem comenta mult aceste realități teologice în relație cu evanghelizarea, dar fără să ne întoarcem de la aceste fundamente, e necesară o schiță, o reflecție asupra valorii operatorie a unei evanghelizări fecunde și eficiente. Aici intră în joc realitatea «noii evanghelizări». Această expresie a fost mult utilizată de către Ioan Paul al II-lea, încă de la începutul pontificatului său în 1978. Ea parcurge tot ministerul său apostolic și învățământul său magisterial. S-a vorbit mult despre această expresie profetică și emblematică. Subliniem simplu, o dimensiune originală.

E bine să vorbim de evanghelizare, mai ales atunci când știm că numeroși teologi și preoți ezită a angaja un cuvânt atât de subtil și încărcat de un mare număr de probleme istorice pe care le reflectă. Este necesară o «purificare a memoriei ecleziale»! Trebuie schimbat modul de a înțelege evanghelizarea. Avem, din păcate, o falsă idee despre ce este adevărata evanghelizare. Istoria Bisericii ne arată cum, din păcate, evanghelizarea a fost deseori asociată prozelitismului, îndoctrinării. Aceste concepții false pe care le avem și azi, trebuie descoperite, pentru a propune o autentică înțelegere a evanghelizării.

Dar vorbind de «noua evanghelizare» este o adevărată provocare, deoarece necesită, în ciuda dificultăților de exprimare, a relansa o întreprindere care poate părea ambiguă. Nu doar Biserica trebuie să se angajeze pe această cale a evanghelizării dintr-o perspectivă nouă, ci chiar din cauza acestei noi perspective, Biserica este chemată să experimenteze fecunditatea acestei noutăți, a constata noile roade și a discerne eficacitatea acțiunii sale evanghelizatoare. «Fiecare pom se cunoaște după roadele lui». (Lc. 6, 44) Arborele-Biserică se recunoaște după ce fruct ? Arborele-Biserică produce fructe în ce cantitate și

calitate ? Cum putem ajuta Biserica să trăiască această fecunditate reală și puternică ? Teologia pastorală a noii evanghelizări trebuie să se lege în mod particular de realitatea fecundității ecleziale. Ea trebuie să studieze fundamentele biblice, teologice și spirituale a rodirii și creșterii ecleziale. Ea trebuie să caute să înțeleagă principiile strategice și pastorale ale Bisericii în creștere. Ea trebuie să analizeze metodele și acțiunile pastorale care favorizează sau nu, această realitate a creșterii. Aceste trei nivele de reflecție a teologiei pastorale, nu sunt doar complementare, ci esențiale, pentru o înțelegere clară și echilibrată a noii evanghelizări. Ele permit să pună criterii precise, fondate ecleziologic și verificabile în mod obiectiv, pentru a discerne și măsura, valoarea operatoare a acțiunii ecleziale în dimensiunea sa cea mai importantă, care este evanghelizarea.

«Parcursul Noii Evanghelizări», pus în practică în dieceza de Frejus-Toulon de către preasfinția sa Episcop Dominique Rey, grație Institutului său Misionar, nu este ceva ca și accesoriu pentru viața Bisericii. Acest program de formare în teologia pastorală a noii evanghelizări, permite să încercuiască și să aprofundeze realitățile atât de esențiale ale creșterii Bisericii. În lumina textului din Efeseni 4, 11-16, text biblic deseori citat în documentele Conciliului Vatican II, regăsim cheile teologice fundamentale referitoare la creșterea Bisericii: «Și El a dat pe unii ca să fie apostoli, pe alții prooroci, pe alții binevestitori, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, [...] Ci ținând adevărul, în iubire, să sporim întru toate, pentru El, care este Capul - Hristos [...] își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și se zidește întru dragoste».

După recenta interpretare a exegetului Jean-Noël Aletti, nu este nici un dubiu asupra înțelegerii celor cinci ministere menționate de Pavel: «Aceste ministere au o realitate universală pentru toată Biserica, a cărei misiune esențială este de a evangheliza, de a anunța misterele. Deoarece, în realitate, V. 11 indică modul cum se realizează ministerul; de fapt inițiativa vine de la Hristos, de a dota Biserica, care este Corpul său, cu apostoli și alți miniștri care o fac să intre în recunoașterea misterului: dinamica anunțării misterului vine de la Hristos însuși, acesta fiind punctul versetului.»<sup>7</sup>

Aceste ministere au o finalitate universală pentru toată Biserica, în care misiunea esențială este de a evangheliza, de a anunța misterul. Textul din Efeseni 4, 11-16 ne indică legătura esențială între misiunea evanghelizatoare și creșterea Bisericii. La fel cum corpul omenesc este compus din sisteme organice (sistemul nervos, imunitar, cardio-vascular, etc.), ne putem imagina că, corpul bisericesc pentru a fi sănătos și pentru a trăi creșterea, este compus din sisteme integrate în mod organic, ale căror funcțiuni sunt legate în mod principal, la misiunea evanghelizatoare.

Nu este necesar de a reduce toate activitățile ecleziale la cele cinci ministere. Din contră, este important de a înțelege cum aceste funcțiuni evanghelizatoare sunt date specific și în mod armonios unite în legătură cu întregul. Ele permit un discernământ real despre utilizarea metodelor de evanghelizare.

<sup>7</sup> Jean-Noël Aletti, *Saint Paul. Épitre aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 2001, p. 219.

Pentru ca noua evanghelizare să fie cu adevărat în serviciul creșterii Bisericii, care tinde spre plenitudinea Corpului lui Hristos, am pus în temă o formațiune pastorală coerentă, care corespunde structurii organice a ministerelor pauliniene (Ef. 4, 11). Putem vorbi de cinci ministere care structurează procesul organic al corpului eclezial angajat în noua evanghelizare:

1. Funcția apostolică: deșteptarea misionară și procesul hristo-pneumatologic.
2. Funcția profetică: procesul vizionar (după viziunea lui Neemia).
3. Funcția evanghelizatoare: procesul de evanghelizare (*Evangelii Nuntiandi* cap. 2).
4. Funcția pastorală: procesul axat pe Biserici celule și procesul schimbării pastorale.
5. Funcția de a învăța: procesul de formare de discipoli și procesul de multiplicare de formatori.

Miza teologiei pastorale a noii evanghelizări se pune pe conjuncția sau pe comuniunea profundă a două realități fundamentale, pentru eficacitatea acțiunii pastorale: primatul harului și competența pastorală. Pavel afirmă: «După harul lui Dumnezeu cel dat mie, eu, ca un înțelept meșter, am pus temelie». (1Cor. 3, 10). Echilibrul este perfect respectat. Apostolul recunoaște locul fundamental și primar al harului, dar nu renunță la eficacitatea pastorală în măsura competențelor sale. Pavel vorbește de exercițiul înțelepciunii practicat în arta pastorală a evanghelizării și fondării Bisericii.

#### **Euharistia – mijloc de evanghelizare**

Cel mai important mijloc al evanghelizării este Euharistia, izvor și culme a toată evanghelizarea. «Însă sacramentele, așa ca și toate sacramentele eclesiale și datorile apostolice, sunt legate la Euharistie și ordonate la aceasta.<sup>8</sup>» Euharistia este ca și consumarea vieții spirituale și sfârșitul tuturor sacramentelor, «deoarece Sfânta Euharistie conține toată bogăția spirituală a Bisericii» (*totum bonum spirituale Ecclesiae contentur*),<sup>9</sup> adică pe Hristos însuși, Paștele nostru, Pâinea vie, El fiind în trup, însuflețit de Spiritul Sfânt și întărit; El dă viață oamenilor, invitându-i și conducându-i la a oferi, în comuniune cu El, propria lor viață, muncă, creația toată. Vedem cum Euharistia este sursa și culmea a toată evanghelizarea: în timp ce catecumenii sunt conduși progresiv la a participa, creștinii, deja marcați de Botez și Mirungere, primind Euharistia, își găsesc inserarea în mod deplin, în Corpul lui Hristos.<sup>10</sup>

Euharistia este darul pe care Isus Hristos însuși ni-l face, darul Corpului său, Sângelui său, Sufletului său și Divinității sale, sub specia pâinii și a vinului. El acoperă gloria sa infinită, frumusețea și demnitatea Sa în Sfântul Sacrament, deoarece vrea ca noi să venim la El în credință, și să-L iubim pentru ceea ce este El însuși.

---

<sup>8</sup> *Summa Theologiae*, III, q. 65. a. 3.

<sup>9</sup> *ibidem*

<sup>10</sup> cf. Concile Vatican II, *Décret sur la vie et le ministère des prêtres, Presbyterium ordinis*, N 5, Collection La Pensée chrétienne Vatican II, Le seize documents conciliaires, Texte intégrale, Ed. Fides, 1967.

Adorația euharistică este un mod de a mărturisi dragostea noastră pentru Isus, care ne iubește până acolo încât nu vrea să ne părăsească niciodată. În acest fel, El rămâne cu noi zi și noapte, în Sfântul Sacrament. El ne-a zis: «Iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului» (Mt. 28, 20), deoarece «cu iubire veșnică te-am iubit și de aceea mi-am întins spre tine bunăvoința» (Ier. 31, 3)

În scrisoarea sa apostolică *Dominicae Cenaе*, Papa Ioan Paul II spune că adorația euharistică este o datorie fundamentală a vieții creștinului, și că, cultul privat al Sfântului Sacrament, completează celebrarea liturgică a Euharistiei. El se exprimă astfel: celebrarea noastră comunitară a liturghiei, trebuie să meargă ca pereche a cultului nostru privat pentru Isus, în adorația euharistică, în așa fel încât iubirea noastră pentru Isus să fie completă.

Adorația perpetuă este răspunsul nostru simplu, la iubirea lui Isus pentru noi. Atunci când fiecare consimte de a petrece în mod regulat o oră pe săptămână de rugăciune intimă, în prezența Sa euharistică, Sfântul Sacrament poate fi expus 24 de ore din 24, și 7 zile pe săptămână. Astfel Isus nu este lăsat niciodată singur, iar capela rămâne deschisă tot timpul pentru oricine dorește să-L viziteze.

Creștinii apreciază mult mai mult expunerea. Ei devin mai responsabili și asistă într-un mod mai fidel orei lor de adorație cu Domnul. Deoarece astăzi există un atac contra prezenței reale, expunerea este una dintre cele mai bune mijloace de a mărturisi credința noastră. În același timp, motivul cel mai bun, este acela că Dumnezeu o dorește.

Isus ne așteaptă în sacramentul dragostei sale, de unde se adresează la fiecare din noi astfel: «Așa n-ați putut un ceas să privegheați cu Mine!» (Mt. 26, 40)

Deoarece Isus ne iubește în mod infinit, bucuria Sa este fără limite atunci când venim să petrecem o oră cu El în sacramentul dragostei sale. Într-una din aparițiile Sfintei Maria-Margherita Alaçoque, Isus pronunța aceste emoționante cuvinte: «Mi-e sete, dar o sete așa arzătoare, de-a fi iubit de oameni în Sfântul Sacrament, încât această sete mă consumă.»<sup>11</sup>

Isus rămâne cu noi zi și noapte în Sfântul Sacrament, invitând pe fiecare din noi «Veniți la mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi.» (Mt. 11, 28) Isus rămâne cu noi în Sfântul Sacrament pentru a ne îmbogăți spiritual și să răspândească în noi, harurile consolării, curajului și a forței. El ne conduce și ne inspiră să ne punem toată încrederea în Sfânta sa Inimă, fără neliniște și fără dubiu.

Papa Ioan Paul II spune: «Însuflirea și aprofundarea cultului euharistic sunt o previziune a reînnoirii autentice pe care Conciliul l-a fixat ca și scop și sunt ca punct central. Biserică și lumea au o mare nevoie de cultul euharistic. Isus ne așteaptă în acest sacrament de iubire. Nu măsurăm timpul nostru pentru a merge să-L întâlnim în adorație, în contemplarea plină de credință și gata să repare marile greșeli ale lumii. Fie ca adorația noastră să nu înceteze niciodată.»<sup>12</sup> Fiecare poate participa, deoarece noi toți putem găsi cel puțin o oră pe săptămână pentru a putea

<sup>11</sup> Moastère de la Visitation Paray-le-Monial, *Vie et œuvres de Sainte Marguerite-Marie*, tome 1, Editions Saint Paul – Paris – Fribourg, 1990.

<sup>12</sup> Jean-Paul II, *Dominicae Cenaе*: «Le mystère et le culte de la sainte Eucharistie», Lettre du pape aux évêques et aux prêtres de l'Église, Discours du pape et chronique romaine, Numéro spécial 370-Mars, 1980, p.15.



fi cu Isus. Și nu contează ora pe care o alegem, ea aduce o mare bucurie inimii lui Isus. Dar Isus este atins în mod particular de cei care fac un efort pentru a-i ține companie în mijlocul nopții, deoarece astfel, adorația perpetuă devine posibilă. Adorația perpetuă ne ajută să dezvoltăm o intimitate cu Hristos, deoarece Euharistia devine, în mod progresiv, centrul vieții noastre. Petrecând câteva momente cu Isus în Euharistie, stabilim o adevărată relație cu El.

Papa Ioan Paul II spune că mijlocul cel mai eficace și sigur de-a aduce o pace durabilă în lume, îl deține adorația perpetuă. Singură iubirea lui Isus are puterea de a reorienta cursul istoriei către doritorii păcii, după cum a promis Isus. Euharistia aduce pacea în intimitatea oamenilor, care la rândul lor, contribuie la restabilirea păcii în lume. Când ne rugăm rozarul în prezența Sfântului Sacrament, îl iubim pe Isus cu Inima Mariei, și îi oferim aceeași adorație perfectă ca a ei. Isus primește ora noastră de adorație, ca și cum ea ar veni însăși din partea Mariei. Maria ne primește în Inima sa, iar Isus acceptă ora noastră petrecută cu El, ca și cum ea ar veni direct din Inima Preasfintei sale Mame. Inima Mariei împlinește lacunele propriei noastre inimi.

În prima sa enciclică, *Redemptor Hominis*, papa Ioan Paul II declară că «angajamentul esențial al creștinului, constă în a persevera și progresa în viața euharistică, în pietatea euharistică, la dezvoltarea spirituală în climatul Euharistiei.»<sup>13</sup> Papa cerea poporului lui Dumnezeu de-al iubi pe Isus în Sfântul Sacrament și de-a plasa Euharistia în centrul fiecărei parohii prin adorație. Sfântul Părinte începea el însuși adorația perpetuă a Sfântului Sacrament, la bazilica Sfântul Petru în 2 decembrie 1981, după ce primise cereri din lumea întreagă. De la acea dată, adorația a fost neîntreruptă în această mică capelă din Sfântul Petru în Vatican. Aceasta trebuie să fie o mare sursă de încurajare pentru toți preoții și laicii. În rugăciunea sa de deschidere «Rămâi cu noi, Doamne», papa încuraja toate parohiile să înceapă adorația perpetuă. Când Dumnezeu găsește un preot care nu pune limite gloriei acordate Fiului Său în Sfântul Sacrament, nici El nu pune limite fluviului de haruri pe care le deversă asupra parohiei.

Prin adorația perpetuă, ne punem credința în practică. După cum o declară Conciliul din Trento, mărturisim cu adevărat credința noastră, crezând că Isus este cu adevărat prezent în Euharistie, Trup, Sânge, Suflet și Divinitate. Adorația perpetuă este modalitatea noastră de-a aprecia prezența lui Hristos printre noi. La fel ea demonstrează lui Isus că-L primim și-L iubim cu adevărat. Care sunt prioritățile noastre? Ce valoare dăm Cuvântului întrupat, prezent printre noi cu dragoste constantă? Adorația perpetuă deschide larg porțile iubirii milostive ale lui Dumnezeu în lume. Atunci când o persoană merge în fața Sfântului Sacrament, ea reprezintă toată umanitatea.

Aceste mesaje descoperă cu tărie, nu doar faptul că Inima lui Isus prezent în Euharistie, dorește cu ardoare să inunde lumea cu raze de milostenie și iubire divină, ci și că El o poate face atunci când credincioșii îl adoră în Euharistie. Prin adorație, venerăm și milostivirea Sa, ceea ce El cere cu insistență la fiecare.

Mielul lui Dumnezeu este Isus în Sfântul Sacrament. El a ales sărbătoarea pâinilor fără plămădă, pentru a institui Sfânta Euharistie, deoarece este Mielul sacrificiu, jertfit pentru mântuirea noastră. Suferințele lui Hristos pe cruce reprezintă

<sup>13</sup> Jean Paul II, *Redemptor Hominis*: "Le Rédempteur de l'homme", lettre encyclique, guide pour une lecture de l'encyclique par Vincent Cosmao, Ed. du Cerf, 1979.

prețul scump pe care Domnul l-a plătit pentru a ne da însăși darul său în Sfânta Euharistie. Euharistia este rodul patimii Domnului. Își dădea trupul pe cruce, pentru a ne da trupul său în Sfânta Euharistie. Își vărsa sângele său pe cruce, pentru a ne umple de iubirea Sa divină în Sfânta Euharistie. Prin moartea Sa pe cruce, noi avem viața în Euharistie. Isus a ales să vină la noi sub chipul pâinii, deoarece pâinea este făcută din grâu. Grâul este bătut, măcinat și zdrobit înainte de a deveni pâine. La fel, Isus a acceptat să fie bătut, măcinat și zdrobit de umilință, pentru a deveni pentru noi «pâinea vie coborâtă din cer».

În timpul Conciliului al II-lea Vatican, papa Paul VI, redacta enciclica profetică, *Mysterium Fidei*. Papa a stabilit că Euharistia este păstrată în Biserica noastră ca «centru spiritual» al parohiei. După el, fiecare trebuia să înțeleagă «incomparabila demnitate» pe care divina Euharistie o conferă poporului Creștin. El proclamă că «Hristos este adevăratul Emanuel, «Dumnezeu este cu noi». Deoarece, zi și noapte El este în mijlocul nostru.»<sup>14</sup> pe urmă papa insistă pe motivul pentru care Hristos locuiește cu noi în Sfântul Sacrament, și pe beneficiile spirituale care sunt date celor ce intră în prezența Sa euharistică.

#### **Celula parohială – bază organizatorică a Noii Evanghelizări**

O altă cale a noii evanghelizări, este «celula parohială de evanghelizare». «Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin.» (Mt. 28, 19-20) «Căci, vai mie dacă nu voi binevesti!» (1 Cor. 9, 16).

Istoricul celulelor este relativ recent, cu toate că pastorația s-a desfășurat după aceleași principii. «Comunități bisericești de bază» de variate forme, există deja în toată Biserica Catolică a tuturor timpurilor. Ele au fost încurajate de către Paul VI și Ioan Paul II, care le-au dat un anumit număr de directive. Celulele de evanghelizare se inspiră, în aceeași măsură, și din experiența pastorului penticostal Paul Yonggi Cho (Seul, Coreea de Sud). În forma prezentată aici, ele datorează mult unui preot irlandez, părintele Michael Eivers, și parohiei catolice Sfântul Bonifaciu (Pembroke Pines, Florida). Ele au fost introduse în Europa de către Don Pigi Perini, paroh al parohiei Sf. Eustorgiu în Milano. Primele patru celule se nasc în 1988, și s-au înmulțit până a atins, în 1990, peste 130 de celule. În Franța, ele au fost adoptate în 1995 de către parohia Sanary-sur-Mer. Parohia Sf. Eustorgiu organizează în fiecare an, în iunie, un simpozion de informare despre celule.

Celulele parohiale de evanghelizare sunt grupuri formate din 10-12 persoane, care se întâlnesc în fiecare săptămână, într-un moment ales de ei. Întâlnirea lor comportă două momente de rugăciune, un moment de aprofundare a credinței, și un schimb asupra modului în care, fiecare și-a impus să trăiască în învățătura lui Hristos și să vestească Evanghelia. Termenul «celulă», a fost ales pentru a evoca celulele elementare pentru tot ceea ce este viu, care se înmulțesc pentru a asigura viața și creșterea sa. Astfel, celulele parohiale, primind noi membri, se înmulțesc și dau viață «Corpului», care este Biserica.

---

<sup>14</sup> Paul VI, *Mysterium Fidei*: «La doctrine et le culte de la Sainte Eucharistie», Discours du pape et chronique romaine, 3 septembre 1965, p. 49.

Parohiile sunt indispensabile vieții Bisericii, ele sunt locul vieții sacramentale și anunțării Evangheliei adulților ca și copiilor, dar eroarea lor este de a constitui comunități prea vaste, pentru ca fiecare să se simtă recunoscut și primit. «Celulele», ca și celelalte asociații ori mișcări ale Bisericii, sunt comunități la scară umană, unde fiecare poate da sau primi prietenie, și progresa cu ceilalți în fidelitate față de Evanghelie.

Biserica nu poate fi misionară fără laici. A fost deja învățătura foarte explicită a Conciliului Vatican II: «Păstorii (preoții) știu bine importanța contribuției laicilor la binele întregii Biserici. Ei știu că nu au fost aleși ei înșiși de către Hristos, pentru a-și asuma ei singuri tot ansamblul misiunii Bisericii.»<sup>15</sup> Ceea ce înseamnă că episcopii și preoții nu au fost aleși de către Hristos pentru ca să fie misionari fără laici. Ei nu pot fi misionari singuri, fără comunități misionare. Toți cei ce au fost botezați și unși cu Mir, sunt chemați, fiecare după darurile sale, a mărturisi despre credința lor.

Ioan Paul II amintește în scrisoarea sa despre misiunea laicilor: «Problema misionară se prezintă în zilele noastre Bisericii, cu o amploare și o gravitate, încât doar o asumare cu adevărat solidară a responsabilităților din partea fiecărui membru al Bisericii, poate da speranța unui răspuns eficace.»<sup>16</sup> Celulele de evanghelizare sunt «comunități bisericești de bază», după cum le definea papa Paul VI: «Pentru eficacitatea predicării evanghelice, Biserica este conștientă că trebuie să adreseze mesajul său inimii maselor, la comunități fidele în care acțiunea poate și trebuie să ajungă la alții.»<sup>17</sup>

Ce sunt comunitățile de bază și de ce sunt ele destinatarul special al evanghelizării și în același timp evanghelizatoare? Aceste comunități vor fi un loc de evanghelizare în beneficiul comunităților mai vaste, în special Biserici particulare, și ele vor fi o speranță pentru Biserica Universală, în măsura în care își caută hrana în Cuvântul lui Dumnezeu, evită ispita contestării, rămân ferm atașate Bisericii locale, păstrează o fermă comuniune cu Preotul, nu se iau niciodată ca unic destinatar sau unic agent evanghelizator, cresc în fiecare zi în conștiință, zel, angajament și strălucire misionară și se manifestă în toată universalitatea.»<sup>18</sup>

Biserica viitorului va fi construită pe fundamentul micilor comunități de bază. Termenul de «celulă» evocă, pe de o parte, apartenența la un întreg organic și capacitatea celulelor vii, de a se înmulți în mai multe celule. Acest întreg organic este parohia. Celulele se emană și vor să se pună în serviciul său. Ele permit noilor membri să-și găsească locul și să participe la celulă. Celula este unitatea «biologică» fundamentală, capabilă să aibă o viață autonomă, și să dea viață în urma unui proces de înmulțire. Astfel, o celulă de evanghelizare este: un mic grup de persoane căutând să anunțe Evanghelia și permițând Spiritului Sfânt să facă discipoli ai lui Hristos.

O celulă are nevoie de un responsabil și un coresponsabil. Când grupul atinge douăzeci de membri, el se împarte, iar coresponsabilul își ia responsabilitatea unei noi celuli. «Parohia, este comunitatea de credincioși, este o comunitate euharistică, o

<sup>15</sup> Conciliul Vatican II, Constituția dogmatică *Lumen Gentium*, 1.

<sup>16</sup> Ioan Paul II, *Christifideles Laici*, 35.

<sup>17</sup> Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 57-58.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

comunitate de credință și o comunitate organică, constituită de către miniștri consacrați și de către alți credincioși, sub responsabilitatea unui paroh, care reprezintă Episcopul diecezan».<sup>19</sup> Parohia este locul normal al vieții sacramentale și al transmiterii credinței (prin cateheză și predicare) dar ea este adeseori prea vastă, pentru a fi un loc de primire a scării umane. Celulele vor să fie «comunități de bază» în care o intrare frățească permite fiecăruia să progreseze în râvnă. Ele sunt și un loc de primire pentru noii convertiți, care au în general, dificultăți în a-și găsi locul lor în comunitățile noastre.

Dezvoltarea celulelor nu se face în detrimentul mișcărilor deja existente, care își păstrează locul și motivul lor de-a exista în parohie. Evanghelizarea nu poate să fie doar opera preoților, ci a comunității. Preotul, în cadrul celulelor, are posibilitatea și fericirea de-a împlini în mod plin, rolul său de Păstor, acompaniind laicii în misiunea lor de botezați și confirmați. Experiența arată că o asemenea misiune nu poate exista și dura, doar dacă are o dimensiune bisericească. Întâlnirile de celulă sunt un timp de rugăciune și susținere frățească, fără de care în general, este imposibil de a persevera în misiune; dar activitatea principală a membrilor celulei nu se reduce doar la întâlnirile săptămânale. Esențialul se face în tot timpul săptămânii, în întâlnirile cu cei care constituie anturajul zilnic (*oikos-ul*) al fiecăruia.

Râvna membrilor celulelor de evanghelizare, câteodată surprinde. Fidelitatea întâlnirilor săptămânale și orei de adorație, râvna dragostei lor frățești și de angajament misionar, toată aceasta poate părea anormal și suspect. Din contră, riscăm să ne obișnuim cu lipsa de entuziasm și indiferența multor «credincioși», în așa măsură încât să nu ne uimim de absența spiritului misionar, chiar la un anumit număr de practicanți. Cardinalul Hume vedea marea majoritate din parohiile noastre, ca și niște «uriași adormiți». Judecata este severă și injustă în parte, dar el lasă să se înțeleagă că sunt capabile de mari lucruri atunci când se trezesc. De aceea Ioan Paul II ne invită să deschidem ochii la situația comunităților noastre, și să nu ne facem prea ușor o idee. El ne invită să perseverăm în rugăciune, să redescoperim bucuria iubirii frățești, și să trezim în noi fervoarea misionară a primelor comunități creștine. Fiind tot în cunoștință de sărăcia lor, este ideal de a urmări pe cei ce au adoptat ca «regulă a vieții» celulele de evanghelizare. Parohia rămâne, pentru marea majoritate de credincioși, locul de întâlnire cu Dumnezeu și fundamentul stabil de evanghelizare.

Cum se trezește și cum își regăsește elanul misionar? La parohiile Sf. Bonifaciu din Florida, la Sf. Eustorgiu din Milano sau la Sanary, celulele de evanghelizare au permis să reînnoiască în profunzime comunitățile catolice, și să redea viață la structurile parohiale tradiționale. Ideea plecării în misiune, provoacă frică multor creștini. Ei nu se văd capabili să evanghelizeze mergând din poartă în poartă sau predicând Evanghelia pe trotuare. Dar Isus propune un mod mult mai accesibil de-a fi misionar: «Și mergând, propovăduiți, zicând: S-a apropiat împărăția cerurilor.» (Mt. 10, 7) Parcurând locurile noastre de viață obișnuite, El ne cere să evanghelizăm. Bărbatului din Gerasa, care a fost gata să-și părăsească țara pentru a-L urma, îi spune de-o manieră simplă: «Mergi în casa ta, la ai tăi, și spune-le câte ți-a făcut ție Domnul și cum te-a miluit» (Mc 5, 19). Îngerul Domnului îi spune lui Corneliu: «Trimite la lope și cheamă pe Simon, cel numit și Petru. Care

<sup>19</sup> Jean Paul II, *Christifideles Laici*, nr.26.

va grăi către tine cuvinte, prin care te vei mântui tu și toată casa ta.» (Fap. 11, 13-14), adică părinții și prietenii săi, după cum vedem întradevăr în Fapte 10, 24, când Petru ajungea la el: «Iar Corneliu îi aștepta și chemase acasă la el rudeniile sale și prietenii cei mai de aproape.»

Familia (*oikos*-ul), înțeleasă ca și ansamblul rudeniilor de sânge, sclavilor, «clienților» și prietenilor, a fost unul din fundamentele societății greco-romane. Convertirea acestor oameni de casă domestici a jucat un rol fundamental în dezvoltarea țării. Biserica a fost structurată în mici comunități sau biserici domestice. Pavel o salută pe Priscilia și Aquila și biserica din casa lor. (Rm. 16, 5)

Să nu ne imaginăm că Biserica primară a mizat pe campanii în masă pentru a evangeliza. Nu organizăm activități sociale sau recreative, nu mergem nici din poartă în poartă! Aceste activități nu se doresc a fi criticate, ci Noul Testament și celelalte mărturii istorice indică, că Biserica primară s-a dezvoltat, înainte de toate, prin intermediul evangelizării *oikos*-u-lui. De aici s-a născut ideea care stă la baza modului de evangelizare ca celule de evangelizare: prin *oikos*-ul propriu, a evangeliza grupul de persoane cu care acesta întreține relații regulate.

Ce este un *oikos*? Termen frecvent în Noul Testament, *oikos*-ul este: «casa, mediul, familia, anturajul», el desemnează lumea unde se derulează viața normală a fiecăruia. Acestea sunt: părinții noștri, vecinii noștri, colegii noștri de muncă, acei care ne împărtășesc interesele, adică ansamblul celor pe care Dumnezeu ni i-a scos în cale. «*Oikos*»-ul nostru, este ansamblul «apropiaților» noștri. Locurile pe care le frecventăm regulat, sunt cele mai favorabile pentru a anunța Impărăția lui Dumnezeu, deoarece ne-am stabilit deja, relații stabile. Nu e necesar un anumit loc pentru a îndemna la ocazii, este suficient de-a profita de cele care se prezintă. Cu cât e mai mare apropierea naturală față de cineva, cu atât mai mult avem ocazii sau facilități pentru a-i putea propune Evanghelia.

Pe de altă parte, evangelizarea *oikos*-ului oferă posibilitatea urmării acestor frați și de a-i acompaña pe drumul lor, deoarece ea se sprijină pe relații deja existente. Chiar dacă lucrurile nu se întâmplă niciodată după cum este prevăzut, procesul evangelizării *oikos*-ului poate fi descompus în șase etape: Rugăciunea: la baza tuturor, nu este o etapă, deoarece ea trebuie să fie prezentă la toate nivelurile prezentării Evangheliei:

1. Serviciul, este secretul evangelizării, pe care Isus ni-l descoperă: «Că și Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți.» (Mt. 10, 45) El adaugă: «Că v-am dat vouă pildă, ca, precum v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi.» (Io. 13, 15) Încrederea nu se poate naște în inima fraților noștri doar dacă le oferim dragostea noastră, manifestând o inimă dispusă la a servi. Înainte de a asculta ceea ce avem noi să le spunem, ei au nevoie să descopere ceea ce suntem noi.

2. Împărtășirea: «Omul modern ascultă cu mai multă voință mărturiile maeștrilor, sau dacă-i ascultă pe maeștri, o fac deoarece sunt martori.»<sup>20</sup> Dacă serviciul frățesc a făcut din noi martori credibili, putem transmite Evanghelia, expunând mesajul cu tot atâta limpezime și iubire posibilă, zicând, la fel ca și locul pe

<sup>20</sup> Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, nr. 41.

care Hristos îl ocupă în viața noastră. «Există, în final, o altă manieră de-a da Evanghelia, decât de a transmite la altcineva experiența proprie a credinței sale?»<sup>21</sup>

3. Explicația: A împărți Evanghelia cu cineva poate servi de numeroase probleme. În această fază avansată a evanghelizării, trebuie avut o mare delicatețe, răbdare și caritate, pentru a-l ajuta pe fiecare să-și depășească prejudecățile, ezitățile și fricile sale. Vom prezenta Evanghelia fără să o îndulcim, dar punând-o, atât cât putem, la poarta fraților noștri, nu de o manieră intempestivă, ci cu discreție și discernământ, sesizând ocaziile favorabile și răspunzând întrebărilor care ne sunt puse.

4. Misiune și angajament: Ajungem într-un moment când invităm apropiații noștri să se angajeze într-o relație mai strânsă cu Domnul ca siguranță, la descoperirea a ceea ce înseamnă întâlnirea cu Hristos. Actul de a-și încredința viața sa lui Isus este o convertire; el constituie o schimbare radicală și dificilă, care poate să ia timp. În același timp se situează momentul invitației de-a deveni membru a celei. O asemenea propunere trebuie făcută fără frică, dar trebuie, în același timp, excluse toate ideile de succes personal, cu singura dorință că fiecare își găsește calea sa și împlinind vocația sa în Biserica lui Hristos, cu sau fără «celulele de evanghelizare». O celulă poate să aibă «invitați» care vin ocazional, înainte de a participa regulat la întâlniri. Ei trebuie să simtă faptul că nu vor fi judecați dacă ei decid să urmeze o altă cale.

5. Participarea la celule: Atunci când un membru din oikos-ul nostru s-a decis să facă parte din celulă, trebuie să-l susținem și să-l încurajăm, ca la rândul lui, să devină misionar. Când va începe să trăiască această experiență în interiorul comunității, îl vom acompania pe drumul său spre o viață de rugăciune și iubire frățească mai intensă și spre o disponibilitate la darurile Spiritului Sfânt.

6. Intrarea în comunitate: Celula face parte dintr-un corp, și anume parohia, în care fiecare discipol nou, își găsește, în mod natural, locul său. Având conștiința de darurile pe care Domnul i le-a dat, el este încurajat să se angajeze în ministerul care îi este propriu, în interiorul comunității parohiale.

Celula este o comunitate de trecere. Ea este într-o poziție de intermediar între familie, care este comunitatea inițială, și marea comunitate, care este parohia, având efecte binefăcătoare atât pentru unul cât și pentru celălalt. O celulă este orientată, înainte de toate, către evanghelizare. Atunci când un frate îndepărtat de la credință, decide să facă parte, toată celula se îndreaptă către el și, ca să zicem așa, «merge la relanti» până ce acesta poate să se pună în ritmul celorlalți. Ea se reunește o dată pe săptămână în casa unuia din membrii săi. Întâlnirea durează în jur de o oră și jumătate, și se desfășoară în maniera următoare: 1. Cântece și rugăciuni de laudă. 2. Partaj sau schimb asupra ceea ce Dumnezeu a făcut pentru mine, și asupra a ceea ce am făcut eu pentru El (și pentru a anunța Evanghelia). 3. Învățătura preotului (înregistrată pe mijloace informaționale electronice). 4. Aprofundarea învățăturii. 5. Probleme practice. 6. Rugăciuni de mijlocire. 7. Rugăciuni de vindecare.

Celula este condusă de către un responsabil căruia preotul i-a încredințat această misiune. Este vorba de o adevărată responsabilitate pastorală și spirituală, un «minister», și deci un serviciu. Dezvoltarea armonioasă a acestei pastorale

---

<sup>21</sup> *Idem*, 46.

## NECESITATEA NOII EVANGHELIZĂRI – SITUAȚIA PARTICULARĂ A FRANȚEI

necesită o formare de responsabili. Un curs, compus din șapte seri de formare organizat în fiecare an, pentru membrii celulei, care doresc. Crearea celulelor de evanghelizare, este însoțită de adorație euharistică zilnică, care este propusă întregii parohii, o oră pe săptămână, care este trăită ca un timp de resurse în vederea evanghelizării.

\* \*

Viitorul ne obligă să ținem cont de ceea ce s-a întâmplat deja în ambientul european contemporan, astfel încât ceea ce poate fi prevăzut să fie primit cu luciditate și întâmpinat bine pregătiți. Aceste tipuri de pastorație, experimentate și în uz de mulți ani în Occident, pot fi adaptate necesităților pastorale din ambientul greco – catolic, fiind necesară o acceptare critică a ceea ce este bun și folositor, dar și evitarea unor excese care apar în astfel de situații și care sunt cunoscute de către cei care au participat activ la astfel de activități. Tradițiile și ritul bizantin, expresie a spiritualității răsăritului creștin, impun o atentă analiză și integrare a noilor practici pastorale, deoarece simpla copiere a unor forme fără fond – din păcate specific românilor – nu poate duce la rezolvarea problemelor Bisericii de astăzi. Aflați după ieșirea la lumină din 1989 și după o practică pastorală post-conciliară în cadrul diferitelor ambiente în care Biserica lui Hristos se manifestă, suntem obligați să preluăm ceea ce este viabil și să adaptăm experiența comunităților apusene la necesitățile și specificul spiritualității noastre.

## REVELAREA TRINITĂȚII LUI DUMNEZEU ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

CRISTIAN BARTA

**RIASSUNTO. La rivelazione della Trinità di Dio nel Vangelo secondo Giovanni.** Il *Vangelo secondo Giovanni* ci offre una testimonianza viva e, al tempo stesso, profondamente misterica, sulla realtà soprannaturale del Dio Uno e Trino. Il presente studio, partendo dal testo evangelico dell'apostolo amato da Gesù, vuole cogliere il contenuto essenziale della sua teologia della rivelazione: Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, uniti ontologicamente in una sola natura divina ed in un amore eterno che si apre al genere umano. L'amore divino non è soltanto il contenuto del Vangelo secondo Giovanni, ma anche il suo principio ermeneutico.

### Introducere

*Evangelia după Ioan*<sup>1</sup> cuprinde o mărturie vie și profund tainică despre Dumnezeu unic în ființă și întreit în persoane. Noi vom încerca, plecând de la textul evanghelic redactat de Sfântul Ioan - adică de apostolul "la care ținea Isus" (In. 13,23) -, să punem în lumină trăsăturile divine dezvăluite de Dumnezeu Tatăl, prin Hristos în Spiritul Sfânt. Acela pe care tradiția îl numește "Teologul" prezintă o teologie a Revelației: Isus, "Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" (In. 1,29), Hristos, "Mântuitorul lumii" (In. 4,42) este Fiul unic al lui Dumnezeu (cf. In. 1,14.18), "Cuvântul" (In. 1,1) veșnic care îl introduce pe om în cunoașterea lui Dumnezeu și îl face părtaș vieții veșnice (In. 17,2). În felul acesta putem cunoaște nu doar ce este Dumnezeu, ci și cine este Dumnezeu: Tată, Fiu și Spirit Sfânt.

### Paternitatea lui Dumnezeu

Unul din primele lucruri referitoare la Dumnezeu pe care le-a dezvăluit Domnul nostru Isus Hristos este paternitatea. Dumnezeu este numit Tată - al lui Isus și în mod diferit al tuturor oamenilor - nu numai datorită providenței, adică în baza griji Sale față de lume, cât mai cu seamă pentru că are un Fiu natural. *Evangelia după Ioan* vorbește despre paternitatea lui Dumnezeu nu într-un sens metaforic sau moral - chiar dacă El îndeplinește voința Tatălui -, dar într-un sens cât se poate de real deoarece El este Fiul pe care Tatăl L-a născut din veșnicie. Identitatea Tatălui este de altfel bine precizată de Isus în cap. XVII unde îl numește: "singurul Dumnezeu adevărat" (In. 17,3).

Învățătura inspirată a Sfântului Ioan, fundamentată pe învățătura și faptele lui Isus din Nazaret dar și pe experiența sa personală, ne arată că "Tatăl" este numele propriu al lui Dumnezeu sau, altfel spus, paternitatea este o însușire specifică și intrinsecă Dumnezeirii. Acest adevăr este pus în lumină și prin faptul că

<sup>1</sup> În Tradiția Bisericii, *Evangelia după Ioan* a ocupat întotdeauna un loc aparte în evlavia și în admirația creștinilor. Deosebit de elogiative sunt cuvintele lui Origen: "...suntem îndatorați să spunem că din toate *Scripturile*, *Evangeliiile* sunt pârga lor, iar dintre *Evangelii*, cea după Ioan formează pârga *Evangeliiilor*. La înțelegerea ei nu poate ajunge decât cel care-și pleacă fruntea pe pieptul lui Isus și care recunoaște pe Maria ca Maică a Lui". Origen, *Comentariu la Evangelia după Ioan*, 23 în Origen. *Scriseri alese. Partea a doua*, București, 1982, p. 150



termenul "Tată" este folosit des în Evanghelia după Ioan. Cu excepția cazurilor în care acesta semnifică Dumnezeu treimic - de pildă atunci când se vorbește despre Dumnezeu revelat în Vechiul Testament -, sau despre Dumnezeu creator lumii sau pur și simplu despre Dumnezeu ca obiect al cunoașterii omului, de cele mai multe ori prin *Tată* este indicat Tatăl, adică Părintele natural al Domnului Isus Hristos (cf. In. 6,27)<sup>2</sup>.

Prin urmare, între Tatăl și Fiul, există în primul rând o comuniune ontologică<sup>3</sup> ce reprezintă fundamentul și izvorul unei comuniuni morale de cunoaștere și iubire. Unitatea Lor ființială este determinantă în caracterul desăvârșit al unității Lor de acțiune. De fapt însăși Domnul nostru Isus Hristos a manifestat și a mărturisit deschis că are o atitudine de ascultare totală față de Tatăl: "...nu caut voia Mea, ci voia Tatălui care M-a trimis" (In. 5,30). Doar așa poate fi explicată atitudinea lui Isus de ascultare totală față de Tatăl: "...nu caut voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis" (In. 5,30).

Paternitatea lui Dumnezeu este centrul Revelației dumnezeiești din *Evanghelia după Ioan*. Noutatea dezvăluită a fost contestată de mulți iudei care l-au considerat "samarinean" și stăpânit de "demon" (In. 8,48). Mărturia Lui nu este însă mincinoasă ca a dușmanilor care nu sunt fiii lui Dumnezeu ci ai diavolului "care este mincinos și tatăl minciunii" (In. 8,44). Isus Hristos spune "adevărul" (In. 8,45) nu doar pentru că spusele Lui corespund realității, ci înainte de toate în virtutea identificării Ființei Sale cu "Adevărul" (In. 14,6). Această identificare se află la baza eficacității cuvintelor lui Isus care, vorbind în numele Tatălui - adică cu puterea Acestuia -, îndeplinește tot ceea ce spune: "Dacă nu fac lucrările Tatălui Meu, să nu credeți în Mine. Iar dacă le fac, chiar dacă nu credeți în Mine, credeți în aceste lucrări, ca să știți și să cunoașteți că Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl" (In. 10,37-38). Tatăl dă mărturie despre veridicitatea învățaturii lui Isus prin faptul că l-a dat puterea de a-l săvârși lucrările.

În unica dumnezeire, Tatăl este născătorul Fiului (In. 3,16) și purcăzătorul Spiritului Sfânt (In. 14,26); El este principiul fără de principiu sau, altfel zis, izvorul în Sfânta Treime. Sf. Chiril al Alexandriei, spunea că Fiul există în Tatăl "...ca într-un izvor. Căci numai Aceluia din care este l se cuvine numele de izvor. Iar Fiul este în Tatăl și din Tatăl nu fiind născut înafara Lui, sau în trup, ci existând în ființa Tatălui și strălucind din ea, ca strălucirea soarelui din acesta, sau asemenea căldurii naturale din focul de a cărui fire ține"<sup>4</sup>.

### Filiațiunea divină

Revelația săvârșită prin Isus Hristos a evidențiat și celălalt rever al paternității: filiațiunea. Isus a arătat în multe ocazii că posedă conștiința filiațiunii Sale divine. Acesta este de fapt și motivul pentru care iudeii încercau să-L omoare:

<sup>2</sup> Semnificația termenului *Tată* din Evanghelia după Ioan este confirmat de celelalte scrieri sacre ale Noului Testament: Col. 1,15; Evr. 1,3; Rom. 15,6; Fil. 2,11; Gal. 4,4. De asemenea, în formulele treimice Dumnezeu este numele prin care ne este indicat Tatăl (cf. Rom. 15,20; Ef. 4,4-6).

<sup>3</sup> Evanghelia după Ioan îl prezintă pe Mântuitor în termeni unici, deosebindu-L clar de prooroci sau de oamenii trimiși de Dumnezeu cu o misiune specială. El este cu Tatăl din veșnicie, fiind una cu El în ființă, în cunoaștere, în iubire și în lucrare: "Eu și Tatăl una suntem" (In. 10,30).

<sup>4</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, București, 2000, p. 21 (colecția Părinți și Scriitori Bisericești, nr. 41)

“zicea că Dumnezeu este Tatăl Său, făcându-Se pe Sine deopotrivă cu Dumnezeu” (In. 5,18). Evanghelistul precizează că Fiul era conștient de demnitatea Sa egală cu cea a Tatălui: “Cel ce nu cinstește pe Fiul nu cinstește pe Tatăl care L-a trimis” (In. 5,23).

În felul acesta apare limpede distincția ontologică dintre persoana Fiului și realitatea oricărei ființe din univers: Fiul este născut din veșnicia și firea divină a Tatălui, fiind necreat<sup>5</sup> iar celelalte ființe au fost aduse la existență prin puterea creatoare a dumnezeirii. Fiul nu a afirmat că a fost făcut de Tatăl, dar că a ieșit și a venit de la Tatăl (cf. In. 16,28). Sf. Chiril al Alexandriei, comentând versetul citat mai sus, spunea că “...Tatăl fiind înțeles ca izvor, Cuvântul era în El înțelepciune și Putere și Pecete și Strălucire și Chip al Lui. Și dacă nu era nici un timp când Tatăl era fără Cuvânt (cf. In. 1,1) și Pecete și Strălucire, e necesar să mărturisim că este etern Fiul, Care este acestea pentru Tatăl cel etern”<sup>6</sup>.

În cel puțin două texte din *Evanghelia după Ioan* se afirmă explicit divinitatea lui Isus: In. 1,1 și In. 20,28<sup>7</sup>. Pe lângă acestea mai pot fi menționate numeroase pasaje evanghelice care subliniază autoritatea și demnitatea divină a Mântuitorului. De pildă, atunci când a fost acuzat pentru nerespectarea sabatului, El a răspuns: “Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez” (In. 5,17). Iudeii acceptau ideea că Dumnezeu lucrează și în ziua sabatului, însă considerau că acest lucru este un privilegiu al divinității; Isus, atribuindu-și acest privilegiu, se consideră egal cu Tatăl și deci Dumnezeu adevărat.

De asemenea, dacă în *Vechiul Testament* Yahwe este stăpânul vieții, în *Noul Testament* Isus se autointitulează: “Viața” (In. 14,6). Prin acest cuvânt nu este indicată doar viața biologică, pământească, dar înainte de toate viața spirituală, supranaturală pe care Tatăl o dăruiește prin Spiritul Sfânt celui ce este unit prin Botez (cf. In. 3,5) cu Hristos. Creștinul nu este izvorul acestei vieți, ci participă la bogăția ei prin dragostea lui Hristos, Domnul și Dumnezeul nostru<sup>8</sup>. Mântuitorul nu

<sup>5</sup> Biserica Catolică a dogmatizat acest adevăr în anul 325 la primul Conciliul Ecumenic de la Nicea: “Credem ... într-unul domn Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut din Tatăl, care este din substanța Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, consubstanțial cu Tatăl...” Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, 1996, p. 5. Pe aceeași linie a dreptei credințe se situează și Sf. Augustin, care comentând primul verset al *Evangheliei după Ioan*, spunea credincioșilor: “Să vină acum în față vreun necredincios arian și să îndrăznească să-mi spună că Cuvântul lui Dumnezeu a fost creat! Cum este oare cu puțință ca Cuvântul să fi fost creat, dacă Dumnezeu a făcut toate lucrurile prin Cuvânt? Dacă Cuvântul lui Dumnezeu a fost făcut, atunci prin ce alt Cuvânt a fost creat? Dacă tu spui că există un Cuvânt al Cuvântului, prin care acesta din urmă a fost creat, atunci eu îl numesc Fiul unic al lui Dumnezeu. Dacă în schimb tu zici că nu există Cuvânt al Cuvântului, atunci va trebui să recunoști că nu poate fi creat acela prin care toate au fost create...” Cf. Sant Agostino, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, Roma, 1965, p. 26-27

<sup>6</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 20-21

<sup>7</sup> Mărturisirea de credință a Sf. Toma “Domnul meu și Dumnezeul meu” - formulată cu termenii *Kyrios* și *Theos* pe care Vechiul Testament îi atribuia lui Dumnezeu este un exemplu de credință în divinitatea lui Isus. Benedetto Prete, Giuseppe Ghiberti, Ugo Vanni, Giuseppe Tosatto, *Il messaggio della salvezza*, VIII, Torino-Leumann, 1990, p. 15

<sup>8</sup> Numai dacă Isus Hristos are o fire dumnezeiască poate fi înțeleasă pilda viței adevărate; realitatea unirii cu Isus este elementul determinant și fundamental în trăirea supranaturală: “Dacă cineva nu rămâne în Mine se aruncă afară ca mlădița și se usucă” (In. 15,6). Cine nu se află în lumina vieții, trăiește deja în umbra morții.

participă la viață, ci este însăși Viața, Existența: “Precum Tatăl are viață întru Sine, așa l-a dat și Fiului să aibă viață în Sine” (In. ). El este “pâinea vieții” (In. 6,48) iar “cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci” (In. 6,51) pentru că “după cum Tatăl scoală pe cei morți și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață celor ce voiesc” (In. 5,21).

Fiul este de o ființă cu Tatăl și Tatăl cu Fiul. De aceea au o asemănare desăvârșită, astfel încât Tatăl se vede în Fiul și Fiul în Tatăl, după cum spune însuși Fiul: “Cel ce Mă vede pe Mine, vede și pe Tatăl” (In. 14,9) deoarece “Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine” (In. 14,10). Putem spune și noi, împreună cu Sf. Chiril al Alexandriei că “Unul strălucește în celălalt”<sup>9</sup>. De fapt, acest lucru se întâmplă - evident în termeni mult mai mici -, și între oamenii care se iubesc. Asemenea persoane, în virtutea iubirii lor, nu se pot gândi la sine fără să vadă întipărit chipul celuilalt.

Întâlnim în *Evangelia după Ioan* un fragment care, în aparență, pune puțin în dificultate egalitatea ontologică<sup>10</sup> a Fiului cu Tatăl: “De M-ați iubi, v-ați bucura pentru că am zis: «Merg la Tatăl» pentru că Tatăl mai mare decât Mine este” (In. 14,28). În istoria tâlcuirilor Evangheliei au fost de fapt și unii care au interpretat afirmația Mântuitorului *ad literam*, postulând inferioritatea ontologică a Fiului față de Tatăl. Îi amintim aici pe Arie<sup>11</sup> și pe Sabelius<sup>12</sup>. Arie și susținătorii lui au fost combătuți de Sf. Atanasie în numeroase scrieri. De pildă, în “*Cuvântul al treilea împotriva arienilor*” Sf. Atanasie pune în lumină faptul că arienii aveau o concepție materialistă asupra divinității deoarece “...au început să defaime și spusa Domnului: «Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine». Căci zic: Cum poate încăpea Acesta în Acela și Acela în Acesta? Sau cum poate Tatăl, fiind mai mare (In. 14,28), să încapă în Fiul, Care e mai mic?”<sup>13</sup>. Atanasie răspunde arătând că în felul acesta ei atribuie persoanelor dumnezeiești ceea ce este specific corpurilor. Fiul, în schimb, “este din Tatăl cum e din izvor viața, în care toate se fac vii și există”<sup>14</sup>.

Sf. Chiril al Alexandriei nu admite nici o inferioritate a Fiului față de Tatăl, când Fiul se compară cu Tatăl după firea dumnezeiască. El înțelege declarația Fiului că Tatăl este mai mare decât El numai din punct de vedere al faptului că S-a făcut

<sup>9</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 25.

<sup>10</sup> Afirmarea unității ființiale a Tatălui cu Fiul este explicită în In. 10,30: “Eu și Tatăl una suntem”.

<sup>11</sup> Arie s-a născut în Libia la jumătatea secolului al III-lea. A fost discipolul lui Lucian al Antiohiei a cărui doctrină mergea pe linia adopționismului și a subordonaționismului. Arie, devenit preot, a început să nege deschis dumnezeirea Fiului, veșnicia și consubstanțialitatea Sa cu Tatăl (*Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato, 1993, p. 79-80). Pentru această erezie, Arie a fost condamnat la primul Conciliu Ecumenic ținut la Nicea: “Aceia care afirmă că: «a fost un timp în care (Fiul) nu a existat» sau că «înainte de a se naște nu era» sau că «a fost creat din nimic», sau aceia care spun că Fiul lui Dumnezeu este de o altă substanță sau de o altă esență față de Tatăl sau că Fiul lui Dumnezeu este supus schimbării și stricăciunii, pe toți aceștia îi anatemizează Biserica Catolică și Apostolică”. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 5.

<sup>12</sup> La începutul secolului al III-lea monarhianismul modalist a primit numele de sabelianism de la ereticul de origine libiană Sabelius. El afirma că Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt nu sunt trei persoane divine distincte, ci trei modalități de manifestare ale unicei monade divine. A fost condamnat de Papa Calist în jurul anului 220. *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, p. 905; Eusebiu de Cezarea, *Scrieri. Partea Întâia: Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, București, 1987, p. 273-274.

<sup>13</sup> Sf Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea I, București, 1987, p. 326.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 327

om<sup>15</sup>. Nu trebuie să uităm că Isus Hristos a rostit cuvintele din In. 14,28 “având încă chipul de rob și nefiind încă prezent timpul în care avea să reia cele dumnezeiești... Deci Tatăl e mai mare, Fiul aflându-Se încă rob și între cei ca noi”<sup>16</sup>.

La acest punct ne putem și noi întreba ce anume L-ar fi putut determina pe Hristos să spună discipolilor, care erau întristați de gândul plecării Sale iminente, că Tatăl este mai mare decât El în Dumnezeire? În mod sigur asemenea cuvinte, înțelese într-o manieră ariană, nu puteau fi o mângâiere pentru discipoli. Semnificația cuvintelor “De M-ați iubi, v-ați bucura pentru că am zis: Merg la Tatăl” este alta: Domnul nostru Isus Hristos nu se întoarce la Tatăl numai ca Dumnezeu, dar și ca om. Omenitatea Sa premărită, total transfigurată haric, este instrumentul și sacramentul prin care viața dumnezeiască este comunicată mlădițelor (cf. In. 15,5), adică oamenilor. Acesta este sensul încurajator al cuvintelor care vestesc plecarea iminentă a lui Isus la Tatăl ceresc.

### Spiritul Sfânt

Domnul nostru Isus Hristos deosebește două momente fundamentale și intim unite în procesul Revelației: primul este constituit prin însăși persoana Sa iar a doua prin învățătura Spiritului Sfânt. În cuvântarea de despărțire Isus le-a promis ucenicilor un alt Mângâietor: “Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor<sup>17</sup> vă va da vouă ca să fie cu voi în veac” (In. 14,16). Primul Mângâietor a fost Domnul nostru Isus Hristos care, fiind unicul mijlocitor dintre Dumnezeu și oameni (cf. 1Tim. 2,5), a obținut de la Tatăl și darul unui alt Mângâietor care să-i asiste și să-i sprijine după înălțarea Sa la cer.

Pneumatologia *Evangeliei după Ioan* urmează două linii principale: în primul rând cea cristologică prezintă legătura ce-l unește pe Sfântul Spirit cu Isus Hristos; în al doilea rând perspectiva eccleziologică se oprește asupra lucrării Spiritului Sfânt în ucenici și în comunitatea bisericească.

### Isus Hristos și Spiritul Sfânt

Pentru Sf. Ioan, Isus Hristos este acela care posedă plinătatea Spiritului Sfânt. La această idee evanghelistul ne conduce într-un mod progresiv. Primul text explicit este cel care conține mărturia Botezătorului: “Am văzut Spiritul coborându-se din cer ca un porumbel și a rămas peste El” (In. 1,30). Prin urmare misiunea Mântuitorului se va concretiza în botezul “cu Spiritul Sfânt” (In. 1,33), adică în dăruirea Spiritului. Acest text trebuie interpretat în lumina textelor profetice ale Vechiului Testament care prevesteau că la plinirea timpurilor Jhwh va da naștere

<sup>15</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 917.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 912-913.

<sup>17</sup> În grecește: ἄλλον παράκλητον. *The Greek New Testament*, ed. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, Stuttgart, 1983, p. 390. Prin acești termeni se face o distincție personală iar nu una calitativă sau ontologică. Aici este vorba așadar de o persoană diferită de cea a lui Isus, dar care nu se diferențiază de El în ceea ce privește firea dumnezeiască. Primul Mângâietor este de fapt Isus Hristos: “...avem Mijlocitor ( παράκλητον ἔχομεν) către Tatăl, pe Isus Hristos cel drept” (1In. 2,1). Pentru o eventuală aprofundare a temei, a se vedea *Dio nel quarto Vangelo* (editorial), în *La Civiltà Cattolica*, 148, II, nr. 3526, Roma, 17 mai 1997, p. 330

unui nou popor prin efuziunea Spiritului Sfânt: “Vă voi da inimă nouă și Spirit nou vă voi da...pune-voi înăuntrul vostru Spiritul Meu și vă voi face să umblați după legile Mele...și veți fi poporul Meu și Eu voi fi Dumnezeu vostru” (Iez. 36,26-28). În felul acesta Evanghelia după Ioan scoate în evidență faptul că așteptarea rostită profetic de Iezechiel se împlinește în lucrarea lui Isus Hristos: “Acela, pe care l-a trimis Dumnezeu le grăiește, pentru că Dumnezeu nu dă cu măsura spiritului”<sup>18</sup> (In. 3,34). Spiritul Sfânt este acela care îi ajută pe ucenici să recunoască în Hristos pe trimisul lui Dumnezeu și îi ajută să dobândească și înțelegerea mesajului Lui.

Evanghelia precizează de asemenea care este momentul în care Hristos va dăruia ucenicilor pe Spiritul Sfânt: “Iar în ziua cea mai de pe urmă, ziua cea mai mare a praznicului, stătea Isus și striga, zicând: «De însetoșează cineva să vină la Mine și să bea. Cel ce crede în Mine, cum zice Scriptura, râuri de apă vie vor curge din pieptul Lui». Iar aceasta a zis-o de Spiritul, pe care erau să-l primească cei ce cred în dânsul: căci încă nu era Spirit Sfânt, pentru că Isus nu era încă preamărit” (In. 7,37-39). Așadar dăruirea Spiritului coincide cu preamărirea lui Isus. În acest sens, deosebit de semnificativ este episodul morții lui Isus. Prin expresia “...plecându-și capul, Și-a dat sufletul” (In. 19,30) - în grecește *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* iar în latină *tradidit spiritum*<sup>19</sup> -, Sf. Apostol Ioan nu dorește atât să descrie cum a murit Isus Hristos, cât mai ales să explice care a fost finalitatea jertfei Sale. Mântuitorul, murind, și-a dăruit viața, adică sufletul sau Spiritul. Omenitatea Sa moartă și apoi înviată a devenit izvorul vieții noastre supranaturale deoarece imediat după înviere, a spus ucenicilor: “Luați Spirit Sfânt...” (In. 20,22). Participând la această viață, am devenit de asemenea părtași misiunii lui Hristos.

Sf. Apostol Pavel ne oferă și alte elemente care fac parcă mai explicită învățătura lui Ioan: Spiritul Sfânt l-a înviat pe Isus Hristos din morți (cf. Rm. 8,11) și, pornind tocmai de la înviere, lucrarea Sa este mai intim legată de persoana lui Hristos. Spiritul Sfânt este Spiritul lui Hristos (Rm. 8,9). Puterea cu care lucrează Isus printre oameni este puterea împărtășită Lui de Spiritul Sfânt.

Spiritul Sfânt nu este o făptură apartenență creației deoarece originea Lui este divină: El “de la Tatăl purcede” (In. 15,26)<sup>20</sup>. Tatăl este atât originea Fiului pe care îl naște, cât și a Spiritului pe care îl purcede din veșnicie.

Egalitatea ontologică a Spiritului Sfânt și a Domnului Isus Hristos este pusă în evidență de Sf. Ioan Evanghelistul și prin faptul că prezintă mai multe lucrări pnevmatice care se aseamănă și pot fi privite în paralel cu cele hristologice:

<sup>18</sup> Acest sens este oferit de Vulgata, de ediția Sixto-Clementină a Sfintei Scripturi - care este textul revizuit al Vulgatei dorit de Conciliul din Trento: “Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur, non enim ad mensuram datus Deus Spiritum”. *Novum Testamentum Graece et Latine*, ediția a XI-a, Roma, 1992, p. 316. Alte versiuni, însă, ca de pildă versiunea italiană a Bibliei îngrijită de Conferința Episcopală Italiană, publicată și în *La Bibbia di Gerusalemme*, ediția a XIII-a, Bologna, 1995 îl desemnează într-un mod mai direct pe Hristos ca dăruitor al Spiritului Sfânt: “Infatti colui che Dio ha mandato proferisce le parole di Dio e da lo Spirito senza misura” (p. 2273).

<sup>19</sup> *Novum Testamentum Graece et Latine*, p. 384

<sup>20</sup> Acest adevăr revelat a fost dogmatizat la al doilea Conciliu Ecumenic ținut la Constaninopol, vezi *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, p. 24

REVELAREA TRINITĂȚII LUI DUMNEZEU ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Tipul acțiunii	Spiritul Sfânt	Isus Hristos
Este în și cu ucenicii.	In. 14,16-18	In. 3,22; 13,33; 14,20; 14,26
Lumea nu L-a primit.	In. 14,17	In. 1,11; 5,53
Lumea nu îl cunoaște, ucenicii îl cunosc.	In. 14,17	In. 14,19; 16,16
Este trimis de Tatăl.	In. 14,26	In. 5,24.36; 7,16; 12,45
Învăță.	In. 14,26	In. 7,14-16; 8,20; 18,37
Dă mărturie.	In. 15,26	In. 5,13-14; 8,13-15; 7,7
Nu vorbește de la Sine, dar spune numai ceea ce a auzit.	In. 16,13	In. 7,17; 8, 26.28.38; 12,49-51; 14,10
Ne conduce la adevărul întreg.	In. 16,13	In. 1,17; 5,33; 18,37

Toate aceste acțiuni denotă atât personalitatea cât și divinitatea Spiritului Sfânt.

### **Spiritul Sfânt și Biserica**

Textele evanghelice care abordează realitatea raportului dintre Spiritul Sfânt și comunitatea bisericească aparțin cuvântărilor de despărțire, ținute într-o atmosferă de mare intimitate. Isus Hristos anunță în acest context plecarea Sa iminentă din lume și observând că inimile discipolilor s-au tulburat, a încercat să-i mângâie promițându-le prezența Sa veșnică: "Nu vă voi lăsa orfani, voi veni la voi. Încă puțin și lumea nu Mă mai va vedea. Dar voi mă veți vedea: căci Eu sunt viu iar voi sunteți vii" (In. 14,18-20). De aici înțelegem că Isus se va reîntoarce la ucenici, care vor putea să-L vadă, nu numai în aparițiile pascale de după înviere, dar mai cu seamă într-o prezență interioară care va fi lucrarea Spiritului Sfânt.

Rolul Spiritului Sfânt în cadrul comunității creștine va îmbrăca trei aspecte esențiale: va da învățătură, va da mărturie și va scoate în evidență păcătoșenia lumii. De fapt însăși numele de *παράκλητον* (cf. In. 14,16), care în Noul Testament este specific Sf. Evanghelist Ioan, provine din limbajul juridic în care însemna avocat sau apărător. În iudaismul târziu termenul și-a asumat și înțelesul de mijlocitor<sup>21</sup>. Din punct de vedere etimologic, termenul provine de la verbul *παρακλέω* care înseamnă a chema lângă sine, a ruga, a îndemna, a mângâia.<sup>22</sup> În timpul vieții pământești, Spiritul Sfânt era în persoana lui Isus Hristos; atunci însă când Spiritul va fi dăruit oamenilor, va fi cu ei în veac (In. 14,16), adică va fi în ei și îi va proteja.

Părintele profesor Eduard Ferentz remarcă<sup>23</sup> importanța prepozițiilor folosite de Sf. Ioan pentru a arăta modul în care Spiritul Sfânt a fost prezent cu ucenicii în timpul vieții pământești iar apoi, caracteristica prezenței Spiritului după Înviere. În In. 14,17 Isus le spune apostolilor despre Spiritul Sfânt: "Voi îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi". Textul grec este următorul: "ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται?"<sup>24</sup>. Așadar, dacă în timpul vieții pământești a Mântuitorului Spiritul era cu apostolii ca ajutor și asistență în însăși persoana Acestuia, după Înviere și Rusalii Spiritul Sfânt va sta în lăuntru lor. Prin acest limbaj Sf. Ioan pune în atenția noastră caracterul din ce în ce mai interior al lucrării Mângâietorului.

<sup>21</sup> Giovanni Barberis, *L'Ora della vita. Leggere Giovanni*, Milan, 1988, p. 156

<sup>22</sup> Eduard Ferentz, *Pneumatologia*, Iași, 1999, p. 151

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 155-156

<sup>24</sup> *The Greek New Testament*, p. 390

Credința în Hristos este condiția indispensabilă pentru ca oamenii să-L poată primi pe Spiritul Sfânt. Cine nu-L acceptă pe Isus nu-L poate primi pe Acela care continuă misiunea lui în istorie: "...Spiritul adevărului, pe care lumea nu-L poate primi pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște..." (In. 14,17). Lumea nu-L cunoaște deoarece nu-L vede prin "intermediul vederii interioare a credinței și nici nu-L percepe în manifestările Sale exterioare"<sup>25</sup>. Lumea, privită aici antitetic cu micul grup al apostolilor, nu se află în dispozițiile necesare pentru a putea primi darul Spiritului Sfânt de la Tatăl. Apostolii, în schimb, care au trăit alături de Isus Hristos experimentaseră prezența Spiritului.

Noul Mângâietor va fi o prezență stabilă între ei și se va manifesta ca "Spirit al Adevărului"; El se va opune falsității și îi va conduce pe ucenici "la tot adevărul" (In. 16,13). Rolul Lui nu va fi acela de a descoperi noi lucruri divine deoarece Isus este Logosul veșnic și definitiv al Tatălui; Spiritul "nu vorbește de la Sine" (In. 16,13), ci spune ceea ce a auzit de la Tatăl prin Isus: "Toate câte le are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește vouă" (In. 16,15). Dacă pentru Sfântul Pavel viața creștină - rugăciunea, darurile supranaturale, virtuțile - este un efect al Spiritului Sfânt<sup>26</sup>, pentru Sfântul Ioan este darul lui Hristos pentru cei ce cred în El și îl iubesc, semnul acestei iubiri fiind respectarea poruncilor (cf. In. 14,15). Misiunea Spiritului este în primul rând aceea de a completa Revelația săvârșită prin Isus Hristos, în sensul că îi va ajuta pe ucenici să aprofundeze adevărul revelat și să îl mărturisească cu tărie în fața lumii. "...Mângâietorul, Spiritul cel Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl în numele Meu, El vă va învăța toate, și vă va aduce aminte toate câte vi le-am zis" (In. 15,26). În logica Evangheliei după Ioan, a aminti nu înseamnă a readuce pur și simplu în memorie o învățătură sau o persoană uitată, ci a ajunge la deplina înțelegere a acestora. Astfel putem înțelege de ce Isus Hristos spune întâi ucenicilor "De acum nu vă mai chem servi, pentru că servul nu știe ce face domnul său; ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că v-am arătat toate cele pe care le-am auzit de la Tatăl" (In. 15,15) iar apoi, fără să se contrazică, afirmă: "Încă multe mai să vă zic, dar acum nu le puteți purta" (In. 16,12). Mântuitorul a descoperit oamenilor tot ceea ce știa de la Tatăl în privința răscumpărării, dar această învățătură nu era încă înțeleasă și asimilată.

Atât Spiritul cât și ucenicii trebuie să de-a mărturie despre Isus Hristos: "...Spiritul...va mărturisi despre Mine. Și voi încă veți mărturisi, căci de la început cu Mine sunteți" (In. 15,26). Aceste două mărturii nu sunt paralele, fără legătură între ele, dar dimpotrivă putem spune că mărturia pe care Mângâietorul o dă despre Isus în inima ucenicilor tinde să se exteriorizeze în mărturia oamenilor despre Isus Hristos înaintea lumii.

Mângâietorul este de asemenea Spiritul comuniunii, care alimentează și menține unitatea comunității bisericești în pofida diversității culturale și a păcatelor membrilor ei.

În concluzie, pnevmatologia Evangheliei după Ioan punctează două elemente fundamentale. În primul rând ne arată că darul Spiritului Sfânt este succesiv și subordonat preamării lui Isus. În al doilea rând trimiterea Spiritului

<sup>25</sup> Eduard Ferent, *op. cit.*, p. 154

<sup>26</sup> 1Cor. 12,3; Rom. 8,15; Gal. 5,22; 1Cor. 13

Sfânt face posibilă mântuirea credinciosului prin intermediul lui Isus Hristos care este Cuvântul adresat de Dumnezeu omului; de asemenea, tot Spiritul este acela care îl ajută pe credincios să primească Cuvântul și să-L interiorizeze.

### ***Dragostea treimică și revărsarea ei mântuitoare***

Raportul existent între Isus și Tatăl nu este caracterizat doar de ascultare (In. 5,26) și dependență. Termenii care definesc în modul cel mai complet această legătură sunt dragostea și dăruirea. Mântuitorul, în rugăciunea sacerdotală, afirmă că este iubit de Tatăl Său mai înainte de întemeierea lumii (cf. In. 17,24). "Tatăl iubește pe Fiul și-l arată toate câte le face El" (In. 5,20); de aceea putem spune că motivul pentru care Dumnezeu Tatăl a cerut Fiului să săvârșească lucrarea mântuirii este în primul rând dragostea pentru Fiul iar îndeplinirea misiunii răscumpărătoare este răspunsul de iubire al Fiului pentru Tatăl și pentru omenirea creată de Acesta. Întruparea, moartea pe cruce, învierea și înălțarea sunt evenimente prin care Tatăl și Fiul sunt preamăriți<sup>27</sup>. De asemenea, trimiterea Spiritului Sfânt, are scopul preamării lui Isus: "Acela mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti" (In. 16,14).

Numai dacă alegem dragostea ca principiu și în același timp orizont interpretativ al existenței lui Isus - pre existență din veșnicie, misiune, preamărire - putem pătrunde în misterul rugăciunii sacerdotale: "Tată drept, lumea pe Tine nu te-a cunoscut iar Eu te-am cunoscut; aceștia au cunoscut că Tu M-ai trimis. Și le-am arătat lor numele Tău...: ca dragostea, cu care M-ai iubit să fie în ei și Eu în ei" (In. 17,26).

Lubirea divină nu este un dinamism veșnic care rămâne închis în viața treimică; intrând în spațiu și în timp, ea se revărsă mântuitor asupra creației și, în mod deosebit, asupra omului<sup>28</sup>. Dragostea lui Dumnezeu pentru lumea păcătoasă și dorința Sa de a-i salva pe oameni de moartea veșnică au fost atât de mari încât a dăruit oamenilor ceea ce avea mai scump și mai prețios, adică pe unicul Său Fiul: "Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (In. 3,16). Isus Hristos este așadar darul suprem făcut de Dumnezeu neamului omenesc, este semnul iubirii infinite a Tatălui față de păcătoși. Spiritul Sfânt este apoi dăruit apostolilor pentru ca aceștia să aibă puterea de a ierta păcatele (cf. In. 20,22), adevăratele obstacole care îl vor separa pe om de Dumnezeu și deci de fericire.

*Evangelia după Ioan* mai insistă asupra unei chestiuni fundamentale pentru aceia care vor să-L urmeze pe Hristos: omul nu este doar un subiect al iubirii dumnezeiești, dar trebuie să devină și subiect autentic al acesteia: "Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul precum V-am iubit Eu. Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii

<sup>27</sup> La acest punct se observă o diferență între *Evangelia* și *Epistolele Sfântului Ioan*: moartea lui Isus are un caracter sacrificial și reparatoriu în *Epistole*, dar în *Evangelie* primește aura preamării. Omenitatea înviată a lui Isus devine părtașa slavei pe care persoana Fiului a avut-o întotdeauna de la Tatăl: "Acum, preslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea" (In. 17,5). Pentru o aprofundare a acestui aspect se poate consulta editorialul *Dio nelle Lettere di san Giovanni* în *La Civiltà Cattolica*, 148, II, nr. 3527, Roma, 7 iunie 1997.

<sup>28</sup> Cristian Barta, *Chipul lui Dumnezeu în Evangelia după Ioan*, în *Discobolul*, IV, nr. 34 – 35 – 36, Alba-Iulia, oct. – dec., 2000, p. 133



săi” (In. 15,12-13). Dragostea lui Isus nu este platonică pentru că se manifestă faptic atât de intens încât poate conduce la jertfirea propriei vieți pentru aproapele. Așadar creștinii sunt invitați să trăiască însăși iubirea lui Isus iar nu o iubire pur omenească. Măsura dragostei cu care creștinul trebuie să-și iubească aproapele este însăși dragostea dumnezeiască revărsată asupra noastră prin Hristos. Acest lucru devine posibil omului care, răspunzând cu credință<sup>29</sup> iubirii Fiului (cf. In. 13,1), intră în iubirea Tatălui (cf. In. 16,27) și născându-se din apă și din Spirit (cf. In. 3,5) devine cetățean al Împărăției cerești care este guvernată printr-o nouă lege: iubirea.

Fiind iubiți de Fiul lui Dumnezeu cu o dragoste supranaturală, adică cu iubirea manifestată de Tatăl față de El, firea noastră omenească primește un statut cu totul deosebit. Fiul lui Dumnezeu ne iubește tot atât de mult cât îl iubește Tatăl pe El. Tatăl cereșc prin Fiul a dăruit firii omenești o valoare infinită, făcându-ne vrednici de iubirea dumnezeiască și capabili să răspundem acesteia.

\* \*

La fel ca în *Evangheliile Sinoptice* sau ca în celelalte scrieri ale *Noului Testament*, în a patra *Evanghelie* Dumnezeu ne luminează taina unicității Sale prin dezvăluirea caracterului Său întreit personal: Dumnezeu este Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, adică trei Persoane divine aflate într-o desăvârșită comuniune ontologică și morală. Dumnezeu este din veșnicie Tatăl lui Isus; Isus și Tatăl cereșc se află la același nivel ontologic pentru că posedă într-un mod egal și deplin fiirea dumnezeiască. Divină este și persoana Spiritului Sfânt care din veșnicie purcede de la Tatăl (In. 15,26) și este trimis în lume de Tatăl în numele lui Isus (In. 14,26) pentru a-i călăuzi pe oameni la tot adevărul, fiind lucrător în Biserică și în suflete. Nu putem să nu remarcăm că Sf. Ioan Evanghelistul pune un accentul mai mult decât ceilalți hagiografi ai *Noului Testament* pe ontologia și pe rolul anamnetico-mântuitor al Spiritului Sfânt. *Evanghelia* după Ioan, mai mult decât *Epistolele*, insistă asupra personalității și funcțiunii Spiritului.

Principiul interpretativ al *Revelației* în *Evanghelia după Ioan* este dragostea. Dacă în *Epistole* Dumnezeu este numit iubire (1In. 4,8), în *Evanghelie* se subliniază că dragostea divină se revărsă mântuitor asupra oamenilor prin Isus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu. Prin urmare venirea Cuvântului veșnic al lui Dumnezeu în lume nu este condiționată de păcat, dar se explică prin iubirea infinită a lui Dumnezeu, prin dorința Fiului de a-L preamări pe Tatăl și de a-i face pe ucenici părtași măririi dumnezeiești. Nu lipsesc din textul evanghelic narațiunile misterului pascal, însă spre deosebire de Sf. Apostol Pavel care accentuează ideea răscumpărării și a îndreptățirii, Sf. Ioan arată că mărirea lui Dumnezeu se vedește tocmai în și prin aceste evenimente.

---

<sup>29</sup> Răspunsul omenesc la dragostea lui Dumnezeu este credința în Fiul Său Isus Hristos, adeziunea fermă la Persoana și la învățătura Lui. Intrarea în comuniunea Persoanelor treimice, adică participarea la viața cea veșnică își are începutul și fundamentul în credința vie în Fiul lui Dumnezeu: “Cel ce crede în Fiul are viață veșnică” (In. 3,36).

## **STUDIA PHILOSOPHICA**

### **ETICA ÎN CONCEPȚIA LUI KAROL WOJTYŁA**

**ALEXANDRU BUZALIC**

*In memoriam* pp. Ioan Paul al II-lea

**RÉSUMÉ.** *L'éthique dans la conception de Karol Wojtyła.* Karol Wojtyła (1920 – 2005), connu sous le nom de Pape Jean Paul II, propose dans ses oeuvres l'éthique de l'action responsable. L'éthique est partie intégrante de la philosophie pratique, étant la science de mœurs. L'éthique cherche à analyser et à approfondir philosophiquement les faits d'ordre moral qui peuvent tirer des règles pour l'action humaine. L'homme se saisit comme un être volontaire qui, en actualisant sa volonté, se détermine lui-même librement dans la sens du bien ou du mal, parce que il a conscience et il est capable de connaissance. Dans l'éthique de Karol Wojtyła, l'action est vraiment humaine seulement dans la mesure laquelle l'homme est conscient et responsable des leurs conséquences.

#### **Introducere – filosofia poloneză**

Școala filosofică poloneză, se remarcă prin contribuții în domeniile de preocupare ale filosofiei încă din perioada interbelică, printr-o serie de filosofi care și-au adus contribuții în toate domeniile gândirii. Apariția unei filosofii contemporane polone se datorează deschiderii catedrei de filosofie în cadrul Universității din L'viv (oraș aparținând actualmente Ucrainei de Vest), în anul 1895, prin Kazimierz Twardowski și apariția revistei *Pregląd Filozoficzny* în Varșovia, sub redacția lui Władysław Weryho. Această primă generație de filosofi au avut preocupări în domeniul ontologiei, a psihologiei și antropologiei, remarcându-se mai ales curentul logicii varșoviene prin Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski și discipolii lor.<sup>1</sup> Se remarcă prin originalitate K. Ajdukiewicz (1890 – 1981), T. Czeżowski (1889 – 1981) și T. Kotarbiński (1886 – 1981), propunând direcții metodologice noi. Printre fenomenologi se distinge Roman Ingarden (1893 – 1970), în timp ce autori precum Władysław Tatarkiewicz (1886 – 1980) s-au afirmat în domeniile istoriei filosofiei, axiologiei, dar și în istoria culturii și artei, având o abordare analitică originală. După ce L'vivul și Ucraina de Vest intră în componența Uniunii Sovietice, centrul vieții intelectuale se mută pe teritoriul Poloniei, filosofia concentrându-se în jurul mai multor centre universitare sau de formație clericală, remarcându-se Lublinul, Cracovia și Varșovia. După cel de-al II-lea Război Mondial se disting clar trei direcții filosofice: materialismul dialectic (prin filosofi precum Adam Schaff, W. Krajewski, H. Elistein, M. Fritzhand, J. Ładosz, J. Legowicz, etc), fenomenologia și neotomismul.

Printre fenomenologii acestei ultime perioade se remarcă prin contribuții în direcția gnoseologiei A. Poltawski, în direcția analizei conștiinței și a trăirilor

---

<sup>1</sup> Antoni B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin, 1989, p. 252.

propriului „eu” părintele J. Tischner sau în încercarea legării fenomenologiei de marxism J. Szewczyk și S. Brzozowski cu filosofia muncii, etc.<sup>2</sup>

Mai ales în cadrul universităților catolice și a instituțiilor formative, se va dezvolta dialogul dintre filosofia clasică, susținută de Biserică mai ales sub forma tomismului și a problematicilor preluate din alte curente filosofice, precum și abordarea unor domenii de interes preluate din alte discipline pozitive. Se naște astfel o filozofie creștină, compatibilă cu datele Revelației și a afirmațiilor magisteriale, însă într-o prezentare critică și în limbajul categorial al diferitelor curente filosofice coexistente. Acest „neotomism,” departe de a fi o simplă preluare a tomismului scolastic sub forma speculativ-formală tradițională a secolelor XVI – XIX, reprezintă o actualizare a filosofiei și a gândirii creștine în spiritul gândirii contemporane, prin preoți profesori care au dezvoltat diferite direcții de argumentare filosofico-teologică care prefigurau pluralismul abordărilor școlilor teologice post-conciliare.

Prima mare școală filosofico-teologică este dată de Universitatea Catolică din Lublin (fondată în anul 1918). Printre reprezentanții de seamă a școlii din Lublin distingem preoți diecezani și călugări precum I. Radziszewski (†1922, primul rector al Universității), J. Woroniecki OP (†1949), J. Pastuszka (†1989) care propune o dezvoltare a psihologiei pe baza antropologiei tomiste și a teologiei augustinienne. În anul 1936, la a III-a întâlnire filosofică din Polonia din Cracovia, cu sprijinul lui Jan Łukasiewicz, preoții J. Salamucha (†1944) și I.M. Bocheński OP, propun reînnoirea filosofiei tomiste pe baza noilor afirmații din domeniul logicii, formându-se după război în Lublin așa numitul „cerc cracovian,” curent filosofic unic ca orientare în lume.<sup>3</sup> După anul 1945, în Polonia neotomismul se dezvoltă ca o variantă de filosofie creștină în dialog cu ideologia comunistă, prefigurându-se o serie de abordări inedite, multe ca o anticipare a mutațiilor din lumea secolului XX și a orientării Vaticanului II. Distingem un tomism tradițional, susținut în principal de părintele S. Adamczyk (†1971), un tomism după orientarea școlii din Louvan reprezentat de părintele K. Klósak (†1982) și tomismul în perspectivă existențialistă susținut de metafizicianul și antropologul dominican Mieczysław Albert Krąpiec, mulți ani rector la Lublin, afirmându-se la aceeași Universitate și părintele S. Swieżawski, care pot fi catalogați prin orientarea lor drept autori ai filosofiei analitice și fenomenologice. Acest tomism de avangardă începe să fie cunoscut treptat și peste hotare, mai ales datorită lucrării lui M.A. Krąpiec și S. Kamiński (†1986), intitulată „Din teoria și metodologia metafizicii” – *Z teorii i metodologii metafizyki* (1962) – prin care gândirea filosofiei creștine poloneze începe să fie cunoscută și în afara Poloniei. În domeniul religiologiei, a filosofiei religiei și teodiceii se distinge și călugărița ursulină Zofia J. Zdybicka, în etică părintele T. Styczeń, iar în afara Lublinului M. Gogacz în domeniul antropologiei filosofice. În afara Universității Catolice din Lublin, un nou centru pentru filosofia creștină poloneză se formează în Varșovia, în legătură cu Academia de Teologie Catolică, pe lângă care funcționează și Departamentul Pontifical din Varșovia cu secția Sfântul Ioan Botezătorul, o instituție formativă cu un seminar superior, unde au predat o serie de preoți profesori și episcopi. La Academia Teologică Catolică au predat preoți precum Sz. W. Ślaga, E. Neznański sau Mieczysław Lubański, ultimul predând logică,

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 257

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 260

epistemologie și cosmologie într-o originală și atrăgătoare formă seminariștilor varșovieni, aducându-și contribuția prin numeroase studii și coordonări de lucrări la dezvoltarea Academiei și la o nouă formulare a argumentelor referitoare la existența lui Dumnezeu, fiind la curent cu cele mai noi afirmații din domeniul astrofizicii și a altor discipline pozitive. Școlile Catolice au format o serie de medieviști renumiți (preoții M. Kurdzialek, M. Gogacz, W. Seńko, Z. Włodek, K. Luc, M. Markowski și alții. În filosofia religiilor s-a remarcat p. F. Tokarz (†1972), continuator al școlii poloneze de orientalistă fondată de S. Schayer și K. Regamey, alți gânditori apropiindu-se de poziția lui Pierre Teilhard de Chardin și de alte problematice conexe filosofiei.

Se poate vorbi despre o filosofie analitică, prin care problematicile clasice sunt abordate interdisciplinar, încercându-se atingerea a „tot” ceea ce privește subiectul respectiv, astfel încât datele științelor pozitive să devină baza empirică, observațională, în spatele cărora afirmațiile filosofiei și speculațiilor sunt în concordanță cu ceea ce numim realitate. Ambientul filosofic polonez a dat naștere unor orientări originale în toate domeniile de dezvoltare a gândirii contemporane, de la fenomenologie și existențialism, la marxism, materialism dialectic și istoric până la filosofia creștină prezentă în instituțiile de învățământ catolice.

În ceea ce privește etica, aceasta a fost influențată de gândirea creștină, ambientul cultural dominat de creștinismul catolic determinând o poziție tradițională față de principalele problematice. La Universitatea Catolică din Lublin, s-a ocupat de catedra de etică dominicanul F.W. Bednarski, urmat de Cardinalul Karol Wojtyła, care leagă tomismul de existențialism și fenomenologie în argumentarea problematicilor eticii.

### **Bazele eticii și problematica metaeticii**

Pe lângă problemele „clasice” ale eticii, școala poloneză susținută inițial de Universitatea Catolică din Lublin, propune o discuție de ordin doi, o metaetică, abordând și aspecte fenomenologice după modelul propus de Roman Ingarden. Etica filosofică caută să argumenteze fundamentul care stă la baza acțiunii umane, delimitând actul just / corect / bun de actul catalogat incorect sau rău. Respingând orice apropiere de teologia morală, etica clasică propune o analiză a actelor umane în perspectiva finalității lor, lovindu-se de pluralismul interpretărilor și metodele folosite în trecerea de la bazele teoretice la o posibilă aplicare a acestora într-un cadru legislativ. Teologia morală recurge la definirea binelui și răului, a finalității ultime și imediate sau a actului moral, în funcție de datele Revelației pe care o acceptă *apriori*, în timp ce etica filosofică se confruntă nu numai cu căutarea unor fundamente pentru actul uman, ci și cu problematica posibilității unei etici cu adevărat filosofice, lipsită de predeterminări. David Hume (1711 – 1776) afirmă pentru prima dată imposibilitatea trecerii de la afirmații indicative la afirmații de tip normativ.<sup>4</sup>

Neopozitivismul „Cercului vienez” – *Wiener Kreis* – merg și mai departe, pornind de la analiza limbajului, considerând termenii „bine” sau „rău” lipsiți de orice sens, fiind eventual afirmații din sfera emoțională, deci în afara oricărui pragmatism. Eventual s-ar putea formula o „etologie” ca disciplină pozitivă strict descriptivă, care nu ar ajunge la

<sup>4</sup> Este vorba despre așa numita „ghilotină a lui Hume”, prin care se neagă posibilitatea formulării unei etici filosofice, abordând oarecum „cantitativ” aspecte legate de metaetică ca știință de ordin doi.

formularea unor imperative normative filosofic argumentate, ci la descrierea a ceea ce o anumită societate consideră a fi „bine” sau „rău.”

În cazul eticii filosofice, distingem trei direcții clasice de construire a unei științe normative: teleologismul, deontologismul și personalismul. Teleologismul consideră că actul este „bun” atunci când corespunde atingerii finalității pe care cel care formulează norma etică respectivă îl consideră cel mai important pe o scară a valorilor. Această direcție a dat naștere unor abordări diverse, datorită definiții diferite a finalității actului uman respectiv. Distingem astfel eudaimonismul (scopul actului fiind „fericirea”), hedonismul („plăcerea”), utilitarismul (finalitatea fiind pragmatismul) sau teleologismul aretic (în strânsă legătură cu morala creștină, este etica propusă de Sfântul Toma de Aquino, în care finalitatea ultimă a vieții este sfințenia iar finalitatea oricărui act uman este „virtutea” – grec. *arete* – prin care individul înaintează pe calea sfințeniei).<sup>5</sup>

Deontologismul reprezintă al doilea curent în fundamentarea unei posibile etici, care consideră că actul uman este „bun” sau „rău” dacă se încadrează sau nu în normele date de un legiuitor, fie că este vorba despre „un imperativ categoric” intern sau o instanță care guvernează societatea. Problema principală apare atunci când se pune în discuție autoritatea morală a legiuitorului, mai ales atunci când societatea este condusă autoritar și antidemocratic sau legile se opun normelor și cutumelor tradiționale sau sunt în opoziție cu legea naturală (de exemplu legalizarea legăturilor homosexuale, etc.).

Personalismul reprezintă a treia direcție de dezvoltare posibilă a unei etici, care consideră „persoana” cea mai înaltă valoare; astfel, actul uman este „bun” dacă corespunde afirmării depline a persoanei sau vine în apărarea drepturilor persoanei.

Dacă o etică poate fi fundamentată pe baza teleologismului, deontologismului sau personalismului, în practică, în trecerea de la argumentarea teoretico-filosofică la o formulare juridică, constituțională sau cu caracter aplicativ-normativ, normele sunt date pe baza deontologismului, de o autoritate recunoscută căreia i se încredințează misiunea de a elabora acte normative. Problema este că nu întotdeauna o astfel de autoritate va fi mandatată 100% de către toți, existând și situații în care legiuitorul vine în ajutorul unei conduceri totalitare sau propune norme în discordanță cu drepturile și libertățile persoanei. Ideal, deontologismul și personalismul ar trebui să se îngemăneze astfel încât normele date să corespundă cerințelor personalismului.

Aici apar și o serie de alte probleme care ating mai ales individul, familia și ating „normalitatea” din perspectiva funcționării biologice a ființei umane, legalizând o sexualitate patologică, deviantă sau denuclearizarea familiei naturale prin permiterea divorțului, cultura morții (prin acceptarea avortului și a eutanasiei) și adoptarea laxismului în fața viciului de orice fel. Drepturile omului devin uneori o serie de propoziții care apără doar un om ideal, individul istoric, concret, fiind confruntat cu o serie de probleme în fața cărora rămâne neajutorat, în timp ce chiar și constituția cea mai democrată nu poate apăra drepturile și interesele tuturor. Morala creștină pornește de la Revelație, însă ceea ce este descoperit „bine” sau „rău” este în cele din urmă conform sau împotriva legii naturale, este în favoarea sau împotriva afirmării omului în deplinătatea potențelor sale și a demnității de „persoană.” Evoluția actuală a omenirii conduce la îndepărtarea față de percepțiile personalismului, printr-o serie de transgresiuni acceptate în numele „libertății”

<sup>5</sup> Ryszard Moń, *Etyka*, Warszawa, 1990, p. 7.

umane rău definite, fără să se observe desacralizarea / despiritualizarea, dezumanizare, înrobirea omului și denaturarea relațiilor interpersonale.

O serie de curente filosofice, în special cele influențate de marxism, propun imaginea unui om care se alienează față de „produsul muncii sale,” în ultimă instanță o alienare față de actele săvârșite. Opoziția clară vine din partea gânditorilor catolici, mai ales a lui Karol Wojtyła. O astfel de viziune asupra acțiunii umane nu poate genera în practică relații interpersonale juste, lipsind mai ales responsabilitatea față de orice acțiune care se dorește umană. Etica responsabilității și imaginea antropologică a omului responsabil, este propusă de Karol Wojtyła, în special în două lucrări: *Osoba i czyn* – „Persoană și acțiune” și *Miłość i odpowiedzialność* – „Iubire și responsabilitate.” Acestea reunesc viziunea etică a celui care a fost Papa Ioan Paul al II-lea, afirmate în perioada cursurilor ținute studenților de la Universitatea Catolică din Lublin în perioada 1958 – 1959, ulterior apărând ediții revizuite între anii 1960 și 1969, „redescoperite” după anul 1979 și reeditate. După anul alegerii sale în Scaunul Pontifical, au apărut o serie de traduceri în mai multe limbi străine după cele două cărți tipărite în Polonia. De acum înainte Karol Wojtyła, devenind Păstorul Bisericii Catolice, își va expune părerile din domeniul eticii mai ales prin intermediul Enciclicelor promulgate, prin care bazele eticii argumentate și susținute la școala din Lublin s-au regăsit în susținerea atitudinii pe care credinciosul trebuie să o aibă în fața deviațiilor lumii contemporane.

Ca om al credinței, Karol Wojtyła vorbește despre moralitate și etică, făcând diferența dintre etică și etologie: „Mai întâi se vorbește despre moralitate. Acceptăm că definiția aceasta desemnează mai mult sau mai puțin aceea ce este viața morală, iar viața morală este pur și simplu viața umană atât individuală, cât și socială, exprimată în lumea normelor. Viața morală devine obiect al științei, cercetării științifice. Cu cât cercetarea aceasta provine din faptele vieții morale în mod doar descriptiv prin folosirea metodelor deductiv-inductive, atunci avem de lucru cu așa numita știință a moralității. Această știință se ocupă de normele morale existente, însă în același timp stabilește, ceea ce într-o societate dată într-o anumită epocă istorică constituie sau a constituit binele sau răul. Știința despre moralitate nu subliniază ceea ce este bine sau ce este rău. Despre aceasta se ocupă etica, care abordează viața morală în mod ne-descriptiv, dar normativ. Subliniază mai degrabă normele, adică expune judecăți despre ceea ce este bine sau rău și aceste propoziții fundamentează, aceasta înseamnă că arată, de ce aceasta este așa. În acest mod se schițează clar diferența dintre știința descriptivă despre moralitate și etică – știință normativă. [...] Și cu toate acestea etica cu toate fundamentările și judecățile atotcuprinzătoare despre binele și răul moral satisface mijlocirea adevărului, nu de puține ori puternic în favoarea omului. De aceea merită să se abordeze în discuția purtată astăzi asupra problematicilor eticii, iar mai presus de orice asupra problematicii eticii în sine.”<sup>6</sup>

### **Bazele antropologice – persoana ca subiect și obiect al acțiunii**

Omul este singura ființă morală, capabilă de acte care au semnificația de bine sau rău. În ordinea existențială, în rândul ființării vii, distingem trei grade de viață: viața vegetativă, senzitivă și intelectuală. Viața vegetativă, actualizată prin nutriție, creștere și reproducere, este lipsită de orice cunoaștere conștientă, în consecință chiar dacă este implicată într-o inter-relaționare cu celelalte ființări, nu

<sup>6</sup> Karol Wojtyła, *Moralność a etyka*, în *Problemy etyki, wybór tekstów*, Bydgoszcz, 1993, p. 10 – 12.

este vorba despre o interacțiune care tinde spre o finalitate conștientă. Finalitățile ființării vegetale și vieții vegetative nu pot proveni decât din „exterior”, în primul caz existând „din necesitate” o instanță superioară care dă o finalitate întregii ființări,<sup>7</sup> în cazul vieții vegetative, senzitivul și mai ales, în cazul omului, potențele intelectiv-volitiv intervenind în subordonarea potențelor vegetative care pot fi actualizate. Viața vegetativă se caracterizează prin potențele de nutriție, creștere și descreștere, precum și potențele de reproducere, la ființele însuflețite superioare reproducerea fiind mult mai mult decât un automatism, în cazul omului sexualitatea depășind cu mult mai mult simplul impuls instinctiv, umanizând și spiritualizând prin „iubire” ceea ce este specific și comun lumii biologice. Viața senzitivă este comună animalelor și oamenilor, actualizându-se prin intermediul potențelor cognitiv-senzitive (simțurile externe și interne), specific „persoanei” fiind viața intelectiv-volitivă. Orice act uman, comun sau corespunzător vieții senzitive și vegetative, se caracterizează ca atare, numai dacă în actualizarea acestuia se implică și potențele intelectiv-volitiv. Omul este definit în esență ca o entitate trup și suflet; sufletul spiritual, o unitate care posedă potențele / facultățile vieții vegetative, senzitive și intelective, fiind forma care organizează și se actualizează prin intermediul materiei, iar trupul, un conglomerat de elemente materiale organizate de suflet datorită hilemorfismului (legătura metafizică, intimă dintre materie și formă).<sup>8</sup> Orice act de care omul este capabil, este o actualizare a potenței pe care o poate actualiza, astfel încât există acte necesare cu o valoare inferioară pe o scară axiologică (vegetative și senzitive), unele din acestea sunt umanizate de potențele intelectiv-volitiv și dobândesc o altă valoare, altele sunt pur spirituale, umane, de exemplu credința, speranța și iubirea, acte pur spirituale, caracteristice numai „persoanei”.

Printre actele umane sunt și acelea care nu pot fi generate de materie, fapt care ne obligă să acceptăm o cauză spirituală care să le explice, mai ales dacă acceptăm concepția antropologică aristotelico-tomistă, sufletul fiind forma care se actualizează în materie prin intermediul trupului și își actualizează potențele în realitatea spațio-temporală, istorică, prin intermediul trupului,<sup>9</sup> fiind condiționat de materie și limitat la o experiență istorică în care întrezărește lumea spirituală, metaistorică.

În acest context, omul este subiectul oricărui act moral. Chiar dacă structura metafizică a omului ne înfățișează două elemente constitutive: trupul și sufletul, din punct de vedere al unității transcendente – *unum* – omul nu poate fi decât o unitate, de nedespărțit, cu o existență specifică pe care o surprindem sub aspect fenomenologic în complexitatea sa. Mai ales actele intelectiv-volitiv sunt acte individuale, personale, omul determinându-și propria acțiune. Omul nu se implică prin acțiunea sa istorică în virtutea

<sup>7</sup> Această poziție corespunde și lui Toma de Aquino în afirmarea existenței lui Dumnezeu din *via quinta – ex gubernatione rerum* (Summa Theologiae I, q.2, a.3), în conformitate cu așa numitul principiu al finalității: *omne agens agit propter finem*. Din perspectiva relației cunoaștere-acțiune, distingem mai multe tipuri de ființare: ființe care nu au potențe cognitive, nici senzitive și nici intelective (ființarea neînsuflețită și viața vegetativă), apoi ființe capabile de cunoaștere senzitivă (animalele) și ființele intelective – care posedă intelect și voință – capabile de acțiune în virtutea cunoașterii finalității actului imediat sau a finalității ultime.

<sup>8</sup> *Summa Theologiae* q. 75 - 90

<sup>9</sup> Mieczysław Gogacz, *On ma wzrastać*, Warszawa, 1990, p. 28 – 29.

unei determinări colective, ci se realizează ca om, în legătură cu societatea, însă prin implicarea sa individuală.<sup>10</sup>

Pentru Wojtyła, omul ca subiect al acțiunii este și o realitate obiectivă în rândul entităților lumii, fiind „ceva” dar și „cineva” obiectiv.<sup>11</sup> Pe măsura experienței vieții, omul trece de la starea „naturală” specifică primei etape de viață, ajunge să conștientizeze propriul „eu”, pentru a ajunge în cele din urmă la afirmare deplină. Karol Wojtyła spune: „Contactul persoanei cu lumea obiectivă, cu realitatea, este nu numai *natural*, fizic, așa cum se întâmplă cu toate celelalte creații din natură, sau senzorial, ca la animale. Persoana umană, ca subiect clar definit, stabilește un contact cu toate celelalte entități tocmai datorită interiorității sale, iar întregul contact „natural”, care îi revine de drept – căci posedă un corp și chiar, întrucâtva, „este un corp” – precum și contactul senzorial, după asemănarea pe care o are cu animalele, nu constituie pentru ea cîi caracteristice de comunicare cu lumea. Legătura persoanei umane cu lumea începe, ce-i drept, pe un teren „natural” și senzorial, dar se formează într-un chip propriu omului abia pe orbita vieții interioare. Aici se conturează un moment semnificativ pentru persoană: omul nu numai că preia conținuturi care ajung la el din lumea exterioară și reacționează la ele în mod spontan sau de-a dreptul mecanic, dar, în întreaga sa relație cu această lume, cu realitatea, el se străduiește să se afirme pe sine, să-și afirme propriul „eu”; el trebuie să procedeze astfel întrucât natura ființei sale impune acest lucru. Omul are, în esență, o natură diferită față de animale. Ea include facultatea autodeterminării bazate pe reflecție, care transpare în faptul că acționând, omul alege ceea ce dorește să facă. Această facultate se numește voință liberă.”<sup>12</sup>

Această poziție analitică, pornind de la aspectele fenomenologice legate de actele umane, o regăsim și în gândirea lui Roman Ingarden dedicată omului și moralității actelor sale. Ingarden, descriind natura umană la Congresul al XI-lea al societății filosofilor francofoni, desfășurat la Montpellier în anul 1961, afirma:

„Omul poate săvârși acte înspăimântătoare, brutale și *inumane*, însă în același timp este unica creatură, care se simte umilită de faptele sale rele și se străduiește să se căiască pentru vinovăția sa. În cazuri limită este gata să se sinucidă pentru salvarea onoarei sale și este probabil unica creatură, pentru care există în general onoare și decădere din această onoare. Numai omul se simte responsabil pentru modul său de viață, mai ales atunci când nu a reușit să atingă valorile necesare, după părerea lui, pentru demnitatea sa interioară. Și în sfârșit este adevărat, că în majoritatea cazurilor îi este folositor ca motiv pentru alegere a faptelor sale, însă de asemenea este adevărat, că omul este unica creatură, care poate realiza fapte și situații neprielnice sub nici un aspect. Însă le săvârșește doar pentru frumusețea lor și înbogățirea prin existența acestora a lumii specific umane.”<sup>13</sup>

Roman Ingarden a influențat generații întregi de autori fiind cunoscut în toate mediile intelectuale poloneze prin viziunea sa fenomenologică. Printre altele, a fost profesorul lui Edyt Stein, gânditoare evreică care își începe activitatea didactică în Polonia interbelică, convertită la creștinism și martirizată în timpul războiului, cunoscută mai ales sub numele de călugăriță carmelitană Tereza a Sfintei Cruci, beatificată ulterior de Biserică.

<sup>10</sup> Mieczysław Albert Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin, 1991, p. 300.

<sup>11</sup> Karol Wojtyła, *Iubire și responsabilitate*, București, 1999, p. 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 13

<sup>13</sup> Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku*, sub redacția lui Władysław Leśniewski, Kraków, 1972, p. 22.



Spre deosebire de abordarea strict fenomenologică, Karol Wojtyła introduce în analiza sa și fundamentele neotomismului, omul fiind definit atât după Boetius ca *individua substantia rationalis naturae* și în conformitate cu viziunea lui Toma de Aquino prin care este capabil de *rectitudo voluntatis*<sup>14</sup>, cât mai ales prin facultatea sa de autodeterminare care îl face pe om ca individ o realitate *sui iuris* și în același timp *alteri incommunicabilis*, acestea fiind și bazele independenței în orice acțiune; „pe această premisă se sprijină întreaga conviețuire umană; la această premisă se reduce adevărul despre educație și cultură.”<sup>15</sup>

Acesta este omul în accepția lui Karol Wojtyła, o realitate unică prin individualitatea sa, prin existența sa specifică în acest *hic et nunc* al istoriei, prin demnitatea și incommunicabilitatea ființei sale în ceea ce privește acel „ceva” profund și individual, liber și independent în orice împrejurare care îi determină viața. Acest om este însă capabil de relaționare cu „celălalt”, de la dăruirea totală și intimă prin iubire în cazul relației dintre bărbat și femeie în cadrul familiei, până la relaționarea în virtutea condiționărilor social-culturale.

#### **Fundamentele eticii creștine după Karol Wojtyła**

Gândirea etică creștină este în concordanță cu orice alt sistem etic existent. Chiar dacă normele eticii creștine au o proveniență supranaturală prin acceptarea autorității lui Dumnezeu și recunoașterea Revelației divine, acestea pot fi demonstrate și prin metodele eticii laice. Diferența constă în definirea unei geneze: etica creștină are o serie de norme comportamentale pe care le acceptă în mod *apriori*, în timp ce curentele materialiste consideră că normele etice apar datorită unei evoluții „naturale” a societății, apărând într-un anumit moment istoric necesitatea elaborării unor legi care să reglementeze relațiile în cadrul comunității respective. Sfânta Scriptură conține o serie de afirmații cu caracter normativ: porunci, sfaturi, pilde, evaluări, etc. Acestea sunt în conformitate cu voința universală, mântuitoare a lui Dumnezeu. Karol Wojtyła citează Scrisoarea către Romani a Sfântului Apostol Pavel: „Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege. Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi apără” (Romani 2, 14 – 15). În afara Legii revelate există și o altă sursă a comportamentului moral, orice lege naturală provenind, asemenea datelor Revelației, de la Creator.<sup>16</sup>

Sursa cunoașterii percepțelor morale este atribuită naturii și intelectului. Intelectul este capabil de cunoașterea adevărului, la baza activității creatoare de norme fiind cunoașterea adevărului despre „bine”. Binele se descoperă prin înțelegerea naturii umane, a scopurilor existenței specifice ființei umane. Bine este ceea ce corespunde naturii umane în perspectiva atingerii scopului ființării sale.<sup>17</sup> Ceea ce este „supranatural” în cunoașterea percepțelor morale în cazul creștinilor,

<sup>14</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 19, a. 9 și II-II, q. 104, a. 4.

<sup>15</sup> Karol Wojtyła, *Iubire și responsabilitate*, p. 14.

<sup>16</sup> Karol Wojtyła, *Podstawy chrześcijańskiego myślenia etycznego*, în *Problemy etyki, wybór tekstów*, op. cit., p. 121.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 122.

este un ajutor dat în virtutea cunoașterii credinței, o virtute care vine în sprijinul atingerii scopului ultim – mântuirea, în timp ce același timp accesibil oricărui individ, pe calea unei cunoașteri naturale. Ceea ce constituie lege supranaturală și este cuprins în Sfânta Scriptură, corespunde cu ceea ce necredinciosul poate accepta ca fundament pentru actele sale morale.

Chiar dacă aceste norme etice se întâlnesc la nivel teoretic, Wojtyła nu este naiv în a crede într-o reconciliere facilă a sistemelor etice. Fundamentarea teoretică a faptelor bune, diferă atunci când scopurile ultime sunt diferite, chiar dacă la nivel comportamental normele conduc la o acțiune și atitudine față de viață asemănătoare. Ținând cont de aceste afirmații, concluzionează: „1.Teoria nu înlocuiește practica, 2.practica despărțită de teorie poate să devină un oarecare activism mecanic, în timp ce de mai multe ori va epuiza eforturile, 3.practica confirmă teoria și într-o oarecare măsură ne permite să o perfecționăm. Toate aceste rezultate au o importanță mai mare pentru tehnicile acțiunii, însă se aplică de asemenea și eticii. Importanța deosebită a eticii este dată de fundamentarea pe baza analizării scopurilor acțiunii. Necesitatea unei astfel de analize se naște din nevoile moralității ca practică, se realizează numai în legătură cu concepția despre lume, a ceea ce în aceasta constituie filosofia ființei.”<sup>18</sup>

Personalismul își regăsește valorile în cadrul eticii creștine, moralitatea credinciosului conducând spre afirmarea deplină a individului, spre atingerea perfecțiunii / sfințeniei, ca afirmare a persoanei în legătură cu Dumnezeu, realitatea primă și ultimă a lumii. Umanismul contemporan propune însă omul în sine ca scop al oricărei acțiuni, fapt care conduce la negarea lui Dumnezeu și a oricărei finalități legate de religie: existența lui Dumnezeu constituie o piedică în afirmarea omului / umanității ca scop al vieții. Critica venită din partea scepticilor și agnosticilor, este comună cu a susținătorilor monismului materialist: prin teleologia sa, religia generează moralitatea, iar etica religioasă, ca suprastructură filosofică a moralității religioase, frânează progresul multilateral al omului. Dumnezeu însă, nu are nevoie de om pentru a fi perfect / complet, creația (ca act al voinței divine libere) în măsură în care reflectă binele obiectiv fiind o revelație a lui Dumnezeu – Creatorul. Există o ierarhie a ființării, deci și a binelui<sup>19</sup> în lumea creaturală, astfel încât și

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>19</sup> Prin subordonarea ființei față de potențele volitive se descoperă categoria transcendentală a binelui – *Bonum*. În mod uzual, orice ființă care devine într-un fel sau altul obiect al dorinței poate fi încadrată în categoria transcendentală de *Bonum*. În funcție de modul cum se realizează subordonarea ființei ca *bonum* față de voință/dorință, distingem mai multe tipuri de diferențieri. Karl Wojtyła remarcă de altfel tendința de a descoperi binele prin folosire, căzând astfel în utilitarism. Astfel, dacă o ființă devine obiect al dorinței datorită altor bunuri pe care le subordonăm posedării „binelui” respectiv, abordăm ființa ca un „bine util” – *bonum utilis*. Ființa abordată din perspectiva plăcerii pe care actul posedării o generează se descoperă ca un „bine plăcut” – *bonum delectabilis*. Ființa definită ca „persoană” devine obiect al dorinței numai din perspectiva unui „bine demn de stimă” – *bonum honestum*. În acest ultim caz, ideal rar întâlnit în practică, înseamnă a dori o ființă umană doar pentru că aceasta „există” și are demnitatea pe care existența personală i-o conferă, în plus are o existență unică și irepetabilă în spațiu și timp, în istorie. Binele metafizic, se descoperă ca dăruirea actului de „a fi” din partea Ființei absolute, tuturor ființelor contingente; acest act, săvârșit în mod liber și voluntar de Absolut devine act creator, un act de iubire. Cu cât ființele contingente se împărtășesc mai mult din actul de „a fi”, cu

actul moral ca atare „este” sau „nu este”, în funcție de valoarea la care facem referință – omul, chip și asemănare a lui Dumnezeu. Binele este scopul ultim al oricărei acțiuni umane. Când omul conștientizează legătura dintre el și Dumnezeu, binele metafizic care se actualizează prin dăruirea existenței, din iubire, ca urmare a voinței libere a lui Dumnezeu care dorește să aducă totul din neființă în ființă, conștientizează și postura care se cuvine ca omul să aibă față de Creator – răspunsul din iubire dat iubirii divine. Iubirea se cuvine a fi actualizată și la nivelul relațiilor interpersonale.<sup>20</sup>

O civilizație a iubirii se ghidează după normele etice care afirmă în cel mai înalt grad omul ca persoană și afirmă cu adevărat umanismul. Karol Wojtyła afirma: „Însă omul, oare nu este mai mult el însuși atunci când își actualizează cele mai superioare potențe ? Căci cu siguranță nu atunci când acestea îl năucesc și distrug. Iubirea însă este actualizarea celei mai superioare potențe.”<sup>21</sup>

### Etica iubirii

Iubirea ocupă în concepția lui Karol Wojtyła un rol deosebit, fiind prezentă atât la nivel conceptual în opera sa filosofică și în documentele promulgate în calitate de păstor al Bisericii, cât mai ales a fost motorul motivațional care i-a însoțit orice acțiune și flacăra cu care a luminat în lume până în momentul morții sale.

La nivel conceptual, prezentarea iubirii este realizată analitic, metafizico-fenomenologic, în spiritul școlii filosofico-teologice din Lublin. Pornind de la observația că termenul „iubire” nu este univoc, prezentarea realității relației de iubire se realizează la nivel psihologic (afectivitate-emoționalitate), apoi la nivelul subordonării ființei ca *bonum* față de voință, pentru a ajunge la relația de iubire particulară, ca o concretizare a relației de iubire (după Toma de Aquino prietenia este o formă de iubire), transformantă (două „egouri” devenind o singură realitate manifestă în lumea fenomenologică prin „noi”), însă sub aspectul dăruirii reciproce dintre bărbat și femeie.

Iubirea se naște ca urmare a cunoașterii,<sup>22</sup> când universul cognitiv specific a două persoane se întrepătrund și „eu” fiecăruia ia cunoștință de existența celuilalt. Cu cât cele două „euri” individuale sunt mai mult timp în contact, cu atât mai mult cunoașterea reciprocă se adâncește, bariera care separă fiecare individ și îl face „specific”, se permeabilizează, cei doi cunoscându-se din ce în ce mai mult. Intervine și aspectul concupiscent legat de viața senzitivă, atracția, sentimentele, dorința instinctuală care se umanizează prin motivația intelectual-spirituală, toate completând sub aspect psiho-somatic ceea ce se inițiază la nivel pur spiritual, intelectual-cognitiv. Wojtyła știe că iubirea în definiția tomistă de act al voinței libere,

---

atât sunt mai „iubite” de Absolut; creștinul descoperă actul de dăruire a ființării, primit de la Dumnezeu în mod gratuit, o ființare „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Geneză 1,27), ceea ce arată gradul iubirii și dăruirii față de oameni.

<sup>20</sup> Iubirea este o relație, o accidentă în definiția metafizicii aristotelice, care chiar dacă se actualizează între două persoane la nivel spiritual, este o realitate care „este” (în sens existențial) în realitate.

<sup>21</sup> Karol Wojtyła, *Podstawy chrześcijańskiego myślenia etycznego*, în *op. cit.*, p. 127.

<sup>22</sup> În antropologia iudaică și în expresiile biblice, termenii „iubire” și „cunoaștere” au aceeași semnificație profundă, de exemplu în cartea Genezei: „a cunoscut Adam pe Eva, femeia sa, și ea, zămislind, a născut...” sau „Adam a cunoscut iarăși pe Eva, femeia sa, și ea, zămislind, a născut un fiu...” (Geneză 4, 1 și 4, 25)

este umană și dobândește acea aură surprinsă de romantism tocmai prin „trăire”, sentimentele însoțind iubirea adevărată, însă se subordonează potențelor superioare: „Reacția afectiv-emoțională ia efectiv parte la nașterea atracției, lăsându-și asupra ei amprenta specifică. Sentimentele în sine nu au putere cognitivă, în schimb au puterea de a orienta actele cognitive, ceea ce devine foarte vizibil în cadrul atracției. Dar tocmai acest lucru creează o anumită dificultate de ordin interior în sfera sexuală a persoanei. Această dificultate este prezentă în relația dintre trăire și adevăr. Sentimentele apar spontan; de aceea, nu o dată atracția față de o anumită persoană se naște brusc și neașteptat, dar această reacție este de fapt „oarbă”. Adevărul este în om o funcție și o sarcină a rațiunii. [...] reacțiile afectiv-emoționale pot totuși la fel de bine să ajute sau să împiedice atracția pentru un bun autentic”<sup>23</sup>

Așa cum și spiritualitatea carmelitană afirmă despre iubirea interpersonală (ori spiritualitatea carmelitană a ocupat un loc deosebit printre preferințele fostului pontif), relația interpersonală se intensifică gradual, de la stadiul primelor întâlniri, când cei doi tatonează terenul, apoi stadiul logodnei, când deja există promisiunea unei comuniuni profunde și se trăiește o *pregustatio* a fericirii și uniunii depline care va urma, în timp ce matrimoniul este transformant, cei doi devenind un singur trup și un singur suflet, un „noi” care în mod misterios, rămânând fiecare o persoană în deplină afirmare, se manifestă în relație cu „ceilalți”. Nu este vorba despre utilitarism dacă „celălalt” este un *bonum honestum*, o persoană, liberă, independentă, care merită să devină obiectul dorinței-voinței mele doar pentru că „este”, există și are o existență specifică unică, în esență incomunicabilă și mai ales irepetabilă în istorie. Dacă această iubire „este”, toate celelalte aspecte legate de conviețuirea dintre bărbat și femeie vin de la sine și completează la nivel material în lumea fenomenologică, ceea ce deja se actualizează la nivel sufletesc, spiritual, între cei doi. Omul ca entitate materialo-spirituală, trup și suflet, actualizează iubirea ca relație, atât la nivelul uniunii corporale (sexualitatea devenind un mod intim de dăruire reciprocă), cât și la nivelul spiritual, unic, veșnic și neschimbabil, care face ca „iubirea să nu moară niciodată” (1 Corinteni 13, 1 – 13).

Lubirea este liantul dintre bărbat și femeie, singura realitate care justifică sexualitatea actualizată prin „actul sexual”, prezența acestui liant fiind semnul maturității și garanția că există o temelie pe care se va clădi o familie. Familia este alcătuită din „cei capabili să trăiască într-un anumit grup (mediu) în care îi leagă anumite condiții comune de existență, sau capabili să contribuie la formarea acestuia, sunt probabil bine pregătiți pentru a conferi comunității familiale caracterul unui grup unit, în care să domnească atmosfera unei bune conviețuiri.”<sup>24</sup>

Lubirea este dăruită de Dumnezeu și constituie legea naturală care stă la baza actului moral definit ca bun / just. Această etică a iubirii, conformă mesajului

<sup>23</sup> Karol Wojtyła, *Lubire și responsabilitate*, p. 56. Iubirea este spirituală și caracterizează omul echilibrat, capabil de a se implica în deplinătatea potențelor sale într-o relație interpersonală profundă și totală, mânat de recunoașterea unicității și demnității *celuilalt*, în timp ce *îndrăgostitul* trece printr-o stare psihotică temporară, în care realitatea și mai ales adevărul este distorsionat, situație ultimă când ceea ce ține de viața biologică animalică (senzitivă) prevalează, sufocând potențele intelectiv-volitve.

<sup>24</sup> Karol Wojtyła, *Lubire și responsabilitate*, p. 70.

evangelic, este unica soluție de a se regăsi pe care o are omul contemporan, supus desacralizării vieții sale și pierderii credinței și a sensului vieții.

### **Etica responsabilității în fața deviațiilor morale din lumea contemporană**

Iubirea în sine nu ajunge pentru actualizarea deplină a tuturor potențelor specifice doar omului, mai ales că există posibilitatea distorsionării acestei realități relaționale și clădirea unei false comunități în care predomină utilitarismul, hedonismul sau simpla convenție. Dacă modelul antropologic materialist-marxist ne propunea un om alienat față de faptele sale prin „alienarea față de produsul muncii sale”, laxismul și libertinajul propus de societatea de consum propune omului contemporan un hedonism primitiv și acțiunea iresponsabilă.<sup>25</sup>

Responsabilitatea este o cerință care privește omul în deplinătatea actelor sale cu adevărat umane, fiind cea trăsătură spirituală prin care își asumă nu numai actul în sine, ci și consecințele acestui act atât asupra sa cât și asupra ambientului înconjurător. Un alt filosof neotomist, părintele dominican Mieczysław Albert Krapiet, subliniind aspectul obiectivității morale specific omului prezentat de către Wojtyła în lucrarea sa „Persoană și acțiune” – *Osoba i czyn*, afirma: „Persoana umană, întocmai se exprimă plenar în acte, în care acțiunea acelor potențe se manifestă într-o unică unitate armonioasă și capacitează omul de propria lui autoconștiință și acțiune spre un scop. Actele de acest tip poartă numele de decizii.”<sup>26</sup>

Decizia reprezintă ceea ce dă expresie autonomiei persoanei umane, deoarece prin actul deciziei omul devine autorul, creatorul atât a personalității proprii, cât și a subiectului propriei acțiuni. Conștiința și libertatea, autonomia personală, sunt rezultatul actualizării deciziilor noastre prin care potențialitatea deplinei noastre umanități prinde contur și devine o realitate a lumii istorice, vizibile, ca un semn al spiritului în lume. Spiritul uman are o dezvoltare dialectică, conform sensului hegelian, trecând de la stadiul în sine, la cel pentru sine, plinindu-se atunci când existența „în” și „pentru” coexistă armonios în unitatea persoanei. Decizia este o actualizare a libertății voinței, decizia conștientă implicând automat și responsabilitatea față de actul în sine, care în cazul ființei umane are conotația de bine sau rău moral.

Pornind de la aceste fundamente, omul în normalitatea și natura sa, poate fi surprins în orice postură a manifestării sale în realitatea fenomenologică. Omul este om când se manifestă ca atare. Bazându-se pe Revelație și pe argumentarea filosofică, Karol Wojtyła a apărut moralitatea tradițională în ceea ce privește familia, relațiile sexuale, dreptul la viață, apărând poziția Bisericii cu fermitate, chiar cu riscul de a fi criticat de așa numiții „moderniști”.

Fundamentul familiei este iubirea, liantul care transformă două entități separate într-o nouă și unică realitate, de aceea legalizarea divorțului de către

<sup>25</sup> Reclama, produsul cel mai agresiv al societății de consum, se concentrează numai asupra aspectului „experimentării”, „gustului”, „plăcerii”, dobândite cu orice preț, mai ales că sunt stimulate potențele inferioare pe o scară a valorii actului în sine, legate de nutriție, sexualitate, senzualitate. Atingerea „scopului” este prezentată într-o situație limită care transgresează moralitatea, prudența sau chiar instinctul de conservare, slogane de tipul „viața e scurtă, gustul e lung...” împingând spre acte nesăbuite generații de adolescenți în formare, care încă nu și-au asumat un sistem al valorilor bine argumentat, conform valorilor universale valabile (unice, veșnice, neschimbabile), îmbrățișând pseudo-motivații la modă, trecătoare, care conduc în cele din urmă la dezrădăcinare din ambientul cultural propriu și rătăcire...

<sup>26</sup> Mieczysław Albert Krapiet, *Ja – człowiek*, p. 300 – 3001.

societate civilă reprezintă un atentat împotriva omului și a normalității sale. Este adevărat că astăzi, din ce în ce mai mult familiile se construiesc pe fundamente greșite, punând utilitarismul sau hedonismul la baza comuniunii conjugale, ori un astfel de cuplu se destramă în fața provocărilor vieții – terapia vine din partea pregătirii tinerilor pentru căsătorie și educarea lor în spiritul iubirii responsabile, misiune încredințată preoților.

În spiritualitatea creștinismului apusean, celibatul este obligatoriu pentru preoți, ridicându-se în ultimul timp tot mai mulți susținători ai căsătoriei preoților romano-catolici. Împotriva acestora argumentul se găsește tot în iubire... Pentru a fi preot, Biserica are nevoie de slujitori devotați, dedicați trup și suflet slujirii lui Dumnezeu. Preotul celibatar nu este „singur”, ci este în comuniune deplină și într-o relație de iubire cu Dumnezeu care îl plinește pe plan afectiv și intelectual-volitiv. Iubirea nu este sterilă, ci dă naștere vieții, de aceea orice preot celibat adevărat este „părinte”, având copii spirituali care în viața de credință îl recunosc pe preot ca părinte și care beneficiază din plin de pe urma exercitării paternității, primind sprijin și susținere în orice împrejurare a vieții.

Homosexualitatea se bazează pe hedonism și / sau deviații ale comportamentului sexual, fiind împotriva naturii umane și a scopului sexualității de a transmite viața. Orice alunecare de acest fel este o perversiune a omului și o lovitură dată iubirii adevărate.

Viața umană este un dar din partea lui Dumnezeu, stăpânul vieții și al morții. De aceea avortul, eutanasia, războiul și cultura morții care se propagă în societatea contemporană sunt agresivități împotriva omului și transgresivități etice care în numele unei false libertăți de alegere ajung să subjuge omul, făcându-l sclavul alegerilor sale nesăbuite. Toate deviațiile pornesc din îndepărtarea față de moralitatea culturii tradiționale în care omul își desfășoară activitatea. De aceea cunoașterea fundamentelor eticii normalității și a comportamentului cu adevărat uman, se propune ca o soluție în depășirea impasurilor. Omul este și se manifestă ca atare numai atunci când descoperă iubirea ca motor decizional și se implică responsabil în lumea din jurul său.

### **Concluzii**

Karol Wojtyła a fost o personalitate a secolului XX care a schimbat înfățișarea lumii. Ideile sale din domeniul eticii, pe baza cărora și-a construit scrisorile enciclice și pastorale, conforme moralității creștine, se dovedesc a fi viabile – ceea ce este evident, atâta timp cât se bazează pe Hristos cel care a fost este și va fi în veci. Propunerea unei lumi a iubirii și responsabilității ca alternativă la problemele contemporane, precum și exemplul personal dat de Karol Wojtyła până la moarte, prin viața sa dedicată iubirii absolute și împărtășirea acesteia în jurul său, rămân în memoria umanității ca o lumină călăuzitoare și speranță pentru viitor.

## ONIROLOGIE ȘI AUTOBIOGRAFIE ONIRICĂ

ANTON ADĂMUȚ

**RÉZUMÉ. L'onirologie et autobiographie onirique.** L'onirique c'est lié en plusieurs cas de l'inconscient ou subconscient humain, mais on peut avoir et une autre signification: voir un événement futur, lié de la prophétisme. Mais *visio* n'est pas *somnium*. C'est la situation présentée par l'Écriture Sainte: Jacques, Joseph, Job, Nabucodonosor, etc. Pour les chrétiens les œuvres de Augustin, Jean Cassien, Cyprien, Simeon le Nouveau Théologien, Nichita Stănescu, et autres, ont traité les problèmes qui concernent *somnia*, qui peuvent avoir une origine divine ou démoniaque. Une autobiographie onirique est l'œuvre de Augustin.

### 1. De somnium in genere

În Vechiul Testament (*Geneza* 37, 5-7) Iosif a avut un vis pe care l-a povestit fraților săi. Apoi frații lui Iosif l-au urât pe acesta și mai mult. Visează însă și un altul (*Geneza* 37, 9), îl povestește fraților și tatălui, tatăl îl muștră, iar frații încep să-l pizmuiască în exces. Tatăl, însă, ține minte. Mai târziu, după ce Iosif este vândut și ajunge în Egipt, tâlcuiește visurile dregătorilor lui Faraon în temniță. Faraon însuși visează, Iosif traduce visul (*Geneza* 41, 15-36) și cuvintele lui Iosif plac lui Faraon. Tălmăcitorul, spune mai marele Egiptului are în el "Duhul lui Dumnezeu" și regele pune inel pe degetul lui Iosif și îl numește *Descoperitor de Taină* (*Tafnat-Paeneah*). Iosif avea atunci treizeci de ani. Urmează cei șapte ani de belșug și cei șapte ani de secetă. Înaintea anilor de foamete i s-au născut doi fii, întâiului născut i-a spus Manase ("Uitarea"), celui de-al doilea i-a spus Efraim ("Rodire"). Ceea ce Iosif a visat, s-a împlinit.

Visează și Solomon (*1 Regi* 3, 5) iar Iov (*Iov* 7, 14), tot Iov află că Dumnezeu vorbește prin visuri și prin vedenii de noapte (*Iov* 33, 15). Psalmistul vede visul aidoma unei reclusiuni (*Psalmi* 73, 20; 90, 5); *Eclesiastul* asociază deșertăciunea viselor cu aceea a vorbelor (5, 7), iar Nabucodonosor a avut niște visuri, duhul îi era tulburat și somnul i-a pierit (*Daniel* 2, 1). În Noul Testament magii sunt înștiințați în vis să se întoarcă în țara lor pe un alt drum (*Matei* 2, 12), iar soția lui Pilat trimite vorba guvernatorului în legătură cu neprihănitul (*Matei* 27, 19).

Ce vreau să arăt este faptul că visele relatate în Scriptură ocupă trei categorii:

- cei care visează "văd" imagini care corespund unor evenimente din viața domestică (*Geneza* 40, 9-17; 41, 1-7);
- există vise care comunică "visătorului" un mesaj divin (*Geneza* 20, 3-7; *1 Regi* 3, 5-15; *Matei* 1, 20-24);
- se întâmplă uneori să nu existe distincție între "vis" și "vederea de noapte" (*Iov* 4, 12 ș.u.; *Faptele Apostolilor* 16, 9; 18, 9 ș.u.).

Totuși, cel puțin Vechiul Testament vede, prin vis, o cale de comunicare prin care Dumnezeu transmite ceva fie israeliților (*1 Regi* 3, 5), fie neamurilor

## ANTON ADĂMUȚ

(Geneza 20, 30 ș.u.). O precizare: când interpretează visele, Scriptura face distincție între:

- visele relatate de neamuri și

- visele relatate de israeliți; când membrii comunității legământului (căci asta înseamnă "testament") au vise, interpretarea însoțește visul<sup>1</sup> (Geneza 37, 5-10; *Faptele Apostolilor* 16, 9 ș.u.). Precizarea nu este inutilă, întrucât exista la evrei asocierea nemijlocită între vis/visare și prooroc/proorocie. Ideea este aceea potrivit căreia profetul este martorul Vechiului Testament care-și amintește despre viitor. Profetul dă seamă vorbeii potrivit căreia multe ar fi fost mai ușor de înțeles dacă nu ar fi ființat cineva neapărat să le explice! Un text clasic (*Deuteronom* 13, 1-5) menționează pe prooroc alături de visător, și textul cu pricina nu indică nici o nepotrivire între cele două calități. Locul este întărit, față cu legătura vis-proorocie, de *Ieremia* 23, 25-32, iar Domnul vorbește prin vise și prooroci (ambele modalități văzute ca revărsare a Duhului – cf. *1 Samuel* 26, 8; *Ioel* 2, 28). Vedenia și visul, în Vechiul Testament, sunt mijloace ale revelației profetice și tocmai din acest motiv Ieremia mustră profeții falși care confundă subconștientul lor cu revelația lui Dumnezeu (*Ieremia* 23, 16, 25-27, 32). Cât despre Ieremia, e sigur că a cunoscut inspirația profetică dată sub forma visului (31, 26). Noul Testament, mai ales *Matei* (1, 20; 2, 12-13, 19, 22), prezintă cinci vise în legătură cu nașterea și copilăria lui Isus, după cum alte pasaje nu află între "vedenie" și "vis" o demarcație foarte clară.

La modul cel mai general, visul e vehicul și creator de simboluri. Ceea ce interesează în locul acesta este visul profetic (sau didactic), visul ca avertisment triplu intențional pe linia temporalității, căci evenimentul pe care-l are în vedere poate să fie din trecut, din prezent sau din viitor<sup>2</sup>. Vrem, nu vrem, orice vis are un sens și sensul visului poate fi căutat, deopotrivă, orizontal și vertical. Nu există vis fără de rest, iar "restul" e fenomen, și atunci când se modifică percepția asupra fenomenului, fenomenul însuși se modifică. Restul devine în acest fel reziduu!

Moștenirea biblică (43 de vise în Vechiul Testament; 9 în Noul Testament, dintre care 5 în *Matei* și 4 în *Faptele Apostolilor*) poate fi sistematizată în felul următor:

- visul privilegiat, vine de la Dumnezeu care avertizează sau poruncește evreilor și neamurilor. Aici avem și visul regal (Faraon, Nabucodonosor);

- opoziția *visio-somnium* asociată, de regulă, distincției dintre viziunea clară (*visio*) și visul ce trebuie interpretat (*somnium*). Visul (acela din starea de veghe, căci în Noul Testament oamenii nu mor, ei dorm) face din "visător" un familiar al lui Dumnezeu (chiar dacă nu întotdeauna și nici peste tot);

- visul și frica (vezi mai ales coșmarul lui Iov);

- visul adună viziunea și cuvântul, văzul și auzul. Nici un vis nu este fără de mesaj. Aparițiile onirice vorbesc și viziunea tăcută/mută este extrem de rară;

- visele semnificative. E de remarcat că Scriptura manifestă un refuz disimulat al visului. Dacă Dumnezeu a vorbit, visului nu-i rămâne nimic pe care să-l mai poată adăuga. Visul este expresia revelată a "fenomenului saturat". Cu vorba lui Tertulian, după Cristos curiozitatea e caducă: nu mai e nevoie de curiozitate (mirarea, se înțelege, de un fel anume) după Cristos. Așa se și explică antipatia lui

<sup>1</sup> *Dicționar Biblic*, Oradea, 1995, p. 1340.

<sup>2</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, III, București, 1994, p. 454-456.



Tertulian față de filosofie și, îndeosebi filosofii (filosofia în forma ei elină). Pe de altă parte, întrucât timpul nu aparține decât lui Dumnezeu, visul unește cerul cu pământul, nu prezentul cu viitorul (spun că aspectul intențional al visului din perspectiva temporalității nu este foarte agreat în Vechiul Testament). Visul temporal nu descoperă viitorul; el pune pe “visător” în contact cu Dumnezeu<sup>3</sup>. Visul lui Iacov (*Geneza* 28, 10-12) arată că Dumnezeu comunică oamenilor și pe scara lui, a lui Iacov, sprijinită pe pământ și atingând cerul cu vârful, îngerii lui Dumnezeu urcă și coboară. Îngerii, care sunt purtători de mesaje, ajută pe Dumnezeu să se apropie de om fără să-și piardă măreția<sup>4</sup>.

În secolele II-IV se va ajunge la așa-numita “autobiografie onirică” (și aici cazul lui Augustin este exemplar). Ideea este că somnul și visul reprezintă domeniul total pe care libertatea individuală și-l arondează. Nimeni nu poate răpi cuiva dreptul la vis<sup>5</sup>.

## 2. Despre onirologia creștină

A fost o vreme în care Augustin credea că smochina plânge atunci când este culeasă (*Confesiuni*, III, X, 18) și lacrimile smochinului sunt de lapte.

Contemporan cu Augustin, Ioan Casian scrie despre lacrimi în *Collationes* (convorbirea a IX-a cu părintele Isaac)<sup>6</sup>. Spune Ioan Casian: “Adesea, la amintirea greșelilor mele, mă podidesc lacrimile... Uneori însă, deși doresc din toate puterile să vărs lacrimi, aducându-mi eu însumi în fața ochilor greșelile și păcatele mele, nu-mi pot provoca acel plâns din belșug, și așa ochii mei se întăresc ca o piatră foarte dură încât nu iese din ei nici o lacrimă. De aceea pe cât mă bucur de belșugul lacrimilor, pe atât mă doare faptul că nu le pot avea când vreau”. Citând pe Isaac, Ioan Casian continuă: “Vărsarea de lacrimi nu este pricinuită numai de un sentiment sau de o virtute. Uneori plângem când spinii păcatelor ne înțeapă inima... Alteori plânsul apare din contemplarea bunurilor veșnice și din dorul de acea lumină viitoare”. Și încheie: “nu trebuie exagerat plânsul, dacă lacrimile n-au venit în mod spontan și din belșug” (convorbirea IX, 30). Cert e că sunt mai multe feluri de lacrimi, unele consumă, altele veselesc, “unele sunt semnele începuturilor urcușului spre culmile desăvârșirii, celelalte caracterizează stadiul cel mai înalt al duhovniciei”<sup>7</sup>. Biograful Sfântului Simeon Noul Teolog, biograf și ucenic, Nichita Stethatos, spune că Simeon îndemna pe toți să se spele în propriile lor lacrimi, sens în care plânsul poate fi socotit un al doilea botez<sup>8</sup>. Ioan Scărarul merge mai departe: “izvorul lacrimilor pe care îl dobândim după botez este chiar mai eficace decât botezul însuși, dacă nu e cumva prea îndrăzneată această afirmație a mea;

<sup>3</sup> Jacques Le Goff, *Visele*, în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (editori), *Dicționar Tematic al Evului Mediu Occidental*, Iași, 2002, p. 830-831.

<sup>4</sup> Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexicon teologic*, București, 1997, p. 113-114.

<sup>5</sup> Jacques Le Goff, *loc. cit.*, p. 833. E drept că visul a fost asociat uneori, în creștinism, cu erezia; visul devine suspect, e diabolizat, discreditat. Din acest motiv visele au a fi “supravegheate” (*Ibidem*). De văzut și Idem, *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, București, 1991, pp. 350-416, unde aflăm și o listă a viselor în Vechiul Testament (p. 413-416).

<sup>6</sup> Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești și Convorbiri duhovnicești*, București, 1990, p. 469-470.

<sup>7</sup> Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia*, Iași, 2001, p. 161.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 163. Ideea este a Sfântului Ioan Hrisostom și e de pus în legătură cu plânsul lui Petru care nu doar a plâns, ci a plâns cu amar (cf. *Matei* 26, 75; *Luca* 22, 62).

pentru că acela este curățitor al relexor făcute înainte de dănsul, iar acesta al celor de după botez; pe cel dintâi, primit în copilărie, noi l-am întinat, de aceea avem nevoie de o nouă purificare prin cel de-al doilea<sup>9</sup>. Nu e mai puțin adevărat că nu sunt mulți cei care au charisma lacrimilor (Atanasie cel Mare spune în *Despre feciorie* că au această charismă cei ce nu se îngrijesc de trup, cei care au refuzat să știe că ar mai exista lumea, cei ce și-au mortificat mădulele, cei care, în acest fel, sunt deasupra pământului; doar lor li s-a dat "plânsul lacrimilor"<sup>10</sup>). Plâns care, în fapt, e dar și darul acesta aparține creștinătății în totalitatea ei. A avea darul lacrimilor înseamnă a plânge cu ușurință, iar plângerea păcatelor proprii e o poruncă dată tuturor<sup>11</sup>.

Augustin lăcrimează des și o face, mai cu seamă, în *Confesiuni*. Termenul ca atare – *confessio*, înseamnă recunoaștere a păcatelor după cum înseamnă și mărturisire de credință, de laudă. "Miza antropologică" a *Confesiunilor* e una triplă și ea vizează, firește, trei etape ale existenței umane: *ab exterioribus, ad interiora* și *ad superiora*<sup>12</sup>. Ne interesează, aici și acum, "existența exterioară" pe care Augustin o numește *extra te et extra se* (în formula completă a lui Augustin: *tametsi figitur in pulchris extra te et extra se*; cf. *Confesiuni*, IV, X, 15). Prin urmare, văd în debutul *Confesiunilor* pe omul Augustin, nicidecum pe teologul Augustin. Firește că nu e vorba de o disjuncție totală, una grea, aidoma aceleia între un Augustin filosof și un Augustin teolog. Augustin însuși nu e foarte clar în a se delimita pe sine în raport cu filosofia și teologia (și e aici unul din meritele lui cele mari). Sigur e că o vreme a fost filosof fără să fie și teolog; apoi e teolog, fără a fi mai puțin filosof. Problema nu se poate rezolva prin distincția prea repede făcută între un Augustin filosof și un Augustin teolog. Nu e vorba de a "împărți" pe Augustin. A proceda așa este și nefilosofic și neteologic. Augustin se distribuie singur! El nu poate fi stăpânit laolaltă cu minciuna (*Confesiuni*, X, 41, 66), după cum lui Dumnezeu nu-i poți aduce jertfă cu inima îndoită. Augustin nu se solicită prin *altera pars! Non ut interpres, sed ut orator*. Asta înseamnă a traduce nu cuvintele ci gândurile sau, în tot cazul, felul aparte al gândului de a fi rugăciune. Augustin însuși spune că există două tipuri de mărturisiri (confesiuni): de laudă și de tânguire, căci a lauda pe Dumnezeu e confesiune, după cum a te justifica e confesiune. Și aceasta pentru nu pot cunoaște lumea exterioară fără iluminarea interioară.

Poziția creștinismului față de vise înainte de secolul al IV-lea trădează, pe rând, interes, neliniște, incertitudine. La început, până pe la jumătatea secolului al III-lea, creștinii sunt interesați de vise și ele se leagă de convertire, de contactul cu Dumnezeu, de martiriu. Origen, în *Contra lui Celsus*, I, 46, arată că mulți s-au convertit la creștinism ca urmare a unor vise. Tertulian, în *Despre suflet*, XLVII, 2, e de acord că majoritatea oamenilor, prin vedenii, îl cunosc pe Dumnezeu, iar Sfântul Ciprian vede în extaz forma supremă de vis deși, mai apoi, același Ciprian sesizează o opoziție între rugăciune și vis (sogn). Ideea apare și la Clement Alexandrinul în *Pedagogul* (II, 9). E vorba, aici, despre cum trebuie să ne folosim de sogn, Platon, în *Nomoi* (808b-c) spune, citat și de Clement: nu e de nici un

<sup>9</sup> Ioan Scărarul, *Scara*, VII, Migne, PG, 88, col. 804 D, *apud* Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 163-164.

<sup>10</sup> Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 168.

<sup>11</sup> Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. II, *Rugăciunea*, Sibiu, 1998, p. 262-264.

<sup>12</sup> Alin-Sebastian Tat, *Sfântul Augustin și filosofia*, Editura Galaxia Gutenberg, 2002, p. 122.

folos bărbatul care doarme, după cum nu este nici cel mort; omul care doarme nu-i vrednic de nimic; nu-i mai bun decât unul care nu trăiește. Somnul mult nu este folositor nici trupului și nici sufletului, și nu este potrivit faptelor care urmăresc adevărul, chiar dacă somnul este firesc. Clement invocă spusa lui Paul față cu stăruința în rugăciune și veghe (*Romani* 12, 12). Apostolii nu conteneau să se roage zi și noapte<sup>13</sup>. Iată motivul pentru care visul va fi asociat cu ereticii și Irineu va spune că Simon Magul era “semănător de vise”. Cu Tertulian avem apoi a întâlni, pe linia lui Montan, un prim “tratament” despre vise. Locul e de aflat în *De anima* (capitolele XLV-XLIX) unde incertitudinile creștinismului față cu fenomenele onirice capătă substanță teoretică<sup>14</sup>. Tertulian numește visele (*somnia negotia somni* – activități ale somnului, iar visul este un accident în somn, nu o necesitate. Visul e dependent de mișcările sufletului. Când odihna se lasă în trup, sufletul nu se odihnește și, lipsit de activitatea trupului, sufletul uzează de propria-i activitate care devine vis. Eliberat în somn de solicitările exterioare ale trupului, sufletul emite producții proprii – vise. Ca o noutate, spre deosebire de Homer, Aristotel sau Epicur, Tertulian este convins că există vise adevărate. Reia o tripartită clasificare a viselor și pe care o “creștinează”. Avem a deosebi, potrivit lui Tertulian, între:

- vise trimise de demoni, dar există și demoni buni în sensul grecesc al termenului, chiar dacă această primă categorie de vise sunt, de obicei, *vana, frustatoria, turbida, ludibrosa*;

- vise trimise de Dumnezeu, vise profetice prin care păgânii înșșiși pot beneficia de revelații (vezi drumul Damascului);

- vise pe care sufletul însuși și le trimite funcție de împrejurări<sup>15</sup>.

Secolele IV-VII dau seamă de ceea ce Jacques Le Goff numește “geneza onirologiei creștine” prin, mai ales, Grigore cel Mare și Isidor din Sevilla. Etapele ar putea fi sistematizate astfel:

- generalizarea viselor cu semnificație (anticii limitau onirocritica la visele profetice; creștinismul extinde sfera onirocriticii asupra viselor în genere; această generalizare corespunde așa-numitei “democratizări” a visului. “Democrația” de felul acesta este, în felul ei specific, limitată);

- interzicerea prezicerilor după vise, caz în care se ajunge la o “societate cu visele blocate, o societate dezorientată în domeniul oniricului”;

- clasificarea viselor după origine (sursele viselor sunt: Dumnezeu, demonii, omul – prin trup sau/și suflet);

- diabolizarea visului (intră în scenă Satana și visul este atras în domeniul satanicului);

- visul și erezia (visul este suspectat de a întrerupe/boicota caracterul de intermediar al Bisericii în relația cu Dumnezeu);

- visul nu mai deține monopolul viitorului (mântuirii);

<sup>13</sup> Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, p. 369-372. Vezi și Nicolae Corneanu, *Foloasele trezviei*, în *op. cit.*, p. 142-144. Somnul îndelungat hrănește patimile; trezvia le risipește.

<sup>14</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 376-381. Idem, *Dicționar Tematic al Evului Mediu Occidental*, p. 833-834.

<sup>15</sup> Idem, *Imaginarul medieval*, p. 378-379. Concluzia lui Tertulian (*De anima*, XLIX) este că toată lumea visează. Chiar dacă neîncredător în vise, Tertulian e socotit a fi cel care “democratizează” visul. Inclusiv atlanții din Libia, cu tot somnul lor de moarte, visează.

## ANTON ADĂMUȚ

- visul este compromis de sexualitate (somnul, noaptea, visul și sexul sunt periculoase). Plecând de la sexualizarea progresivă a ispitirilor Sfântului Anton, visul este suspectat de a aluneca spre desfrâu, și Augustin are aici o notabilă "contribuție"<sup>16</sup>.

### 3. Autobiografia onirică augustiniană (incompletă, după cum se înțelege)

În *Convorbiri cu Heraclide*<sup>17</sup>, Dionisie întrebă pe Origen dacă sufletul omului își are, sau nu, sediul în sângele lui, dacă sufletul se identifică sângelui așa cum ne-ar lăsa *Leviticul* (17, 11) să credem. Răspunsul lui Origen distinge între omul exterior, creat din pământ (*Geneza* 2, 7) și omul interior făcut după chipul lui Dumnezeu (*Geneza* 1, 26 – *ad imaginem et similitudinem nostra*). Distincția e una veche, e de la Philon, doar că Origen o leagă doctrinei pauline a omului interior (*Romani* 7, 22: *condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* – "de legea lui Dumnezeu mă bucur potrivit omului interior"; la fel în *2 Corinteni* 4, 16). După Origen, "astfel de învățături sunt destul de delicate și pentru ele nu trebuie să avem ascultători ascuțiți la cuget. Rog așadar pe cei ce mă ascultă să fie cu băgare de seamă asupra lor înșiși, pentru ca să nu ajung vreodată învinuit că «aș arunca cele sfinte câinilor»"<sup>18</sup>. E în vorba aceasta a lui Origen un îndemn: auditorii să nu rămână la literă, să meargă la spirit, să pătrundă "în taine", să nu rămână "în afară". Așa a învățat Origen de la Paul, așa va proceda și Augustin: plecând de la *ab exterioribus* prin *ad interiora* spre *ad superiora*.

Augustin știe că visele au putere. Orice s-ar spune, somnul e izvor de energie spirituală și chiar de revelații de ordin mistic (nu e aici în nici un fel vreo suprapunere; Lucifer însuși poate fi revelatoriu, în felul lui, și nu e parcimonios). După ce își îndeplinesc rolul, visele dispar. Cele care nu-și îndeplinesc rolul rămân și păstrează, cel mai adesea, o aparență de realitate halucinantă<sup>19</sup>. Nu se poate ca toate să fie vise (*somnia omnia*)! Augustin află, atunci când trebuie, că a spera în noi înșine înseamnă moarte întru Dumnezeu (*spes in nobis est in Deo exitus*). Esența nu e de aflat în existența exterioară, ci în *anima/mentis penetrabilia*, în *templum mentis* sau *cubilia cordis*. Sesizase încă lucrul acesta Seneca. Spune stoicul în *Epistola XXIV*: nu cerul trebuie să îl schimbi, ci sufletul (*animum debes mutare, non caelum*), căci nu Dumnezeu se află în cer; cerul se află acolo unde este Dumnezeu.

Augustin, când visează, are vedenii "africane", și le are prin intermediar. Precizarea este necesară cel puțin din perspectiva sintagmei "Africa și visele"<sup>20</sup>. De ce? Pentru că în spațiul creștin african, încă de pe vremea lui Tertulian, tot ceea ce se petrecea în vis era, de regulă, relatat la persoana întâi. Africanii nu visau neutru și Augustin iese în prim plan să (ni) se confeseze. Revelațiile lui vizuale și auditive au caracter spontan și aparență de realitate (subliniate prin *ecce* și *quasi*). *Ecce* e semnul

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 381-387; trimit și la *Dicționar Tematic...*, p. 832-834.

<sup>17</sup> Origen, *Convorbiri cu Heraclide*, în *Idem, Scrieri alese*, Partea a treia, București, 1982, p. 332-333.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 333-334. Aceeași idee este dezvoltată de Origen în "Omilia I, 10 la Ieremia"; vezi Origen, *Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, în Origen, *Scrieri alese*, Partea întâi, București, 1981, p. 354-355. Vezi și Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, I, Iași, 2001, p. 329.

<sup>19</sup> Julien Green, *Fratele Francisc*, București, 1995, p. 154. Semnificativ este visul pe care Lincoln l-a avut în ajunul morții sale (*Ibidem*, p. 155).

<sup>20</sup> Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, p. 388-391.

spontaneității, *quasi* al îndoielii (peste timp, la Descartes, *ecce* devine *certus*, *quasi* devine *dubitatio*).

În *Confesiuni*, Augustin e personajul principal și autobiografia lui este una onirică. Dovadă faptul că în convertirea sa visul este esențial. E un vis profetic și care nu-i aparține nemijlocit. Prin urmare, din perspectiva autobiografiei onirice, Augustin și Monica formează un cuplu, iar "faptul că îi atribuie mamei sale primul vis legat de convertire subliniază importanța visului în existența sa"<sup>21</sup>. Cartea a III-a (capitolul XI) din *Confesiuni* vorbește despre *planctus et somnium matris de filio*. Ce visează Monica? Visează "că stătea pe o scândură de lemn și că spre ea venea un tânăr strălucitor, vesel și surânzându-i, în timp ce ea era mohorâtă și măcinată de o tristețe adâncă"<sup>22</sup>. Tristeța Monica pentru Augustin, un Augustin bolnav nu atât cu trupul (deși nu-i era străină condiția acestuia!), cât cu spiritul. Tânărul din vis "i-a poruncit să fie fără teamă, și a sfătuit-o să se gândească îndelung și să observe că acolo unde este ea, tot acolo sunt și eu. Iar ea, privind cu atenție, a constatat că și eu stăteam alături de ea pe aceeași scândură. De la cine a venit oare visul acesta?"<sup>23</sup>. Visul continuă (*Confesiuni*, III, XI, 20) cu un Augustin, pe vremea aceea, maniheu: "după ce ea mi-a povestit visul, iar eu încercam să o conving să nu-și piardă speranța, pentru că ea va fi mai degrabă ce eram eu, fără nici un fel de ezitare mi-a zis imediat așa: «Nu, fiindcă nu mi s-a spus în vis că acolo unde este el, tot acolo vei fi și tu; ci unde ești tu, acolo va fi și el»"<sup>24</sup>. Când Augustin și-a redactat *Confesiunile*, era de 19 ani convertit. Nu mai avea, prin urmare, nici o îndoială: tânărul din visul mamei sale a fost Dumnezeu, visul a fost profetic.

Ca să încheie lucrurile, spun că în anul 383 Augustin pleacă la Roma și se apropie de scepticism căruia-i sesizează insuficiența: scepticul își face din îndoială o certitudine și ajunge astfel într-o contradicție unilaterală, căci dacă îndoiala e certă, ea nu mai este sceptică, iar dacă îndoiala însăși este îndoielnică, ea se suspendă și scepticismul ca atare este suspendat<sup>25</sup>. Acest probabilism îl va critica în *Contra academicos*. Nu se adaptează la Roma; este ajutat de prefectul Romei (Symmachus, simpatizant al maniheilor; interesant e că maniheii l-au recomandat pe Augustin lui Symmachus) și obține postul de profesor de retorică la Milano. Avea 30 de ani când a făcut cunoștință cu Sfântul Ambrozie. Prima impresie este relatată în *Confesiuni* (V, XIV, 24): "în timp ce-mi deschideam inima ca să-mi dau seama cât de frumos vorbea, la fel îmi intra în inimă și cât adevăr spunea". Consecința: "am hotărât deci să fiu catehumen în *Catholica Ecclesia*, încredințată mie de părinți, până ce avea să mă lumineze ceva cu adevărat sigur spre care să-mi îndrept pașii (*Ibidem*, V, XIV, 25). Îl atrage la Ambrozie metoda alegorică și, treptat, creștinismul se impune în inima lui Augustin. Citește pe Platon, atât cât era tradus, pe Plotin și Porphyry în traducerea lui Marius Victorinus. Platon îl pregătește să

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>22</sup> Augustin, *Confesiuni*, III, XI, 19, București, 1998, p. 150.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Amintesc aici și volumul II din Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, București, 1986, p. 111-121, precum și bibliografia semnalată de același autor în *Imaginarul medieval*, p. 387, 388.

<sup>24</sup> *Ibidem*: *Non inquit: non enim mihi dictum est, ubi ille, ibi est tu; sed, ubi tu, ibi est ille.*

<sup>25</sup> Nicolae Balca, *Istoria filozofiei antice*, București, 1982, p. 285. Am tratat problema aceasta în lucrarea mea din 2001, *Filosofia Sfântului Augustin*, Iași, p. 90-102.

## ANTON ADĂMUȚ

devină creștin dar îi și creează în suflet un gol pe care nu-l poate, încă, umple. De ce? Pentru că prin platonism (și neoplatonism) lui Augustin îi este revelat adevăratul Dumnezeu, nu însă și mijloacele de a se ridica până la El. Platon l-a făcut să-l cunoască pe adevăratul Dumnezeu, iar Cristos i-a arătat calea<sup>26</sup> (Platon este, pentru Augustin, ocazia lui Cristos, nu cauza lui). Tot acum citește Plotin, cărțile I și V din *Eneade*, singurele traduse în latină. Augustin descoperă în ele Logosul de care vorbește Ioan în "Prologul" evangheliei sale, dar nu află în ele nimic despre Cuvântul care s-a făcut trup și care devine Mijlocitor între Dumnezeu și om. Pe acest Mijlocitor îl caută Augustin și acesta i se arată în vis Monicăi. Revine la Scriptură, atât de disprețuită la 19 ani (acum are 32). Află de la Simplicianus, părintele sufletesc al lui Ambrozie, că filosofia nu este piedică pentru credință și tulburarea lui Augustin începe să se limpezească. Simte că se apropie criza finală, cumulul oniric rodește. E încă deusolat, încă mai caută adevărul. "Dar unde să fie căutat acest adevăr și când anume să fie căutat? Ambrozie nu are timp pentru aceasta, eu nu am timp să citesc"<sup>27</sup>. Louis Bertrand spune că din această referire la Ambrozie, și din altele pe care le aflăm tot în *Confesiuni*, referiri care contrastează cu pasajele laudative ale lui Augustin la adresa episcopului de Mediolanum, ar rezulta că dacă Dumnezeu s-a servit de Ambrozie pentru a-l converti pe Augustin, este posibil ca Ambrozie personal să nu fi făcut nimic, în tot cazul nu mare lucru, pentru această convertire<sup>28</sup>. După alții, convertirea lui Augustin este una exclusiv la filosofie și obstacolul cel mai greu de trecut pentru convertirea în sine părea definitivă renunțare la căsătorie. Problema se pune în termenii următori: a fost Augustin creștin la Cassiciacum (locul în care se retrăsese împreună cu Monica, Adeodatus și cu prietenii înainte de convertire)? Harnack spune, comentând *Confesiunile*, că Augustin proiectează asupra solitarului din 386 sentimentele episcopului care era în anul 400 când a redactat lucrarea. Alți doi autori, Loofs și L. Gourdon, spun: solitarul de la vila de lângă Milano nu era un creștin de inimă ci un neoplatonician. Scena din grădină a fost o convertire, nici vorbă, dar nu la creștinism ci la filosofie. După Gourdon, adevărata fază creștină a lui Augustin nu începe înainte de 390<sup>29</sup>. Ce vrea Augustin de la neoplatonicieni? Nimic altceva decât de a pune în armonie explicațiile lor cu credința, încât în dialogurile filosofice de la Cassiciacum nu vorbește un platonician, crede Portalié, ci un creștin, sau, mai exact, și unul și altul. Pentru Augustin, la acea dată, adevărul e unul singur, acela al evangheliilor, încât eroarea lui Loofs și Gourdon e de a încerca să afle în spiritul lui Augustin distincțiile noastre moderne. Sigur e că orgoliul intelectual îl biruie Augustin și prin lectura neoplatonicienilor și ca urmare a viselor mamei.

<sup>26</sup> Augustin, *Confesiuni*, VI, X, 16-17; VI, XI, 18-20; VII, XXII, 26. Foarte interesantă intervenția lui Yvon Brès cu privire la onirologia dialogurilor platoniciene. Trimit la cele mai potrivite locuri: p. 172-176; 334-336; 397-400 (cf. *Psihologia lui Platon*, București, 2000). În *Theaitetos*, 158b-d, aflăm o intervenție extrem de "carteziană" a lui Socrate. E vorba de un contra-argument privind visul și trezia: "în acest moment dormim și tot ceea ce gândim este vis ori suntem treji și discutăm în realitate unul cu celălalt?" (158c).

<sup>27</sup> *Confesiuni*, VI, XI, 18.

<sup>28</sup> Louis Bertrand, *Saint Augustin*, Paris, 1913, p. 120.

<sup>29</sup> E. Portalié, art. "Augustin (Saint)", în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome Premier, Deuxième Partie, Paris, 1931, col. 2273.

Convertirea are loc în 386 și e relatată în *Confesiuni* (VIII, XII, 29). Cât anume din povestire este relatare pură și cât este ficțiune, iată o problemă controversată. Cu siguranță există un element literar aici. Convertirea e urmarea unei pregătiri, inclusiv onirice, și Augustin o va compara cu o sarcină. "Alegerea a marcat o schimbare de conținut, mai degrabă etică decât intelectuală"<sup>30</sup>. Aude în grădina vocea unui copil: *tolle, lege; tolle, lege*. Deschide (la întâmplare!?) cartea apostolului Paul și citește în tăcere capitolul asupra căruia i s-au fixat ochii: *ambulemus, non in contentationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione; sed induimini Dominum Jesum Christum, et carnis curam ne feceritis in desideriis (Romani 13, 13-14)*. "Și nici n-am voit să citec mai mult, și de fapt, nici nu mai era nevoie. Într-adevăr, o dată cu sfârșitul acestui pasaj, ca și când în inima mea s-ar fi revărsat o lumină de certitudine, toate întunecimile îndoielii s-au risipit"<sup>31</sup>. Tulburat, Augustin se oprește din lectură la fragmentul citat și nu știa ce mai urmează. Îi citește Alypius, prietenul său, continuarea: "primiți-l pe cel slab în credință" (*Romani 14, 1*), și Alypius consideră că pasajul acesta se referă la el. Scena aceasta e extrem de disputată. Putem spune că e vorba de o revelație auditivă deși, pe de altă parte, Augustin însuși va manifesta rezerve față de viziunea aceasta (e vorba de visele în care apăreau morți, la limită, aversiunea față de trup/senzualitate). Asta se întâmplă însă către 421 (*De cura pro mortuis gerenda liber*), cu 9 ani înainte de sfârșitul episcopului de Hippona. Cu alți termeni, pe măsură ce înaintează în vârstă, Augustin are tot mai puțină încredere în vise. În concluzie, Augustin reduce visul la un fenomen psihologic și îi revine meritul de a sesiza că oniricul nu este o cale recomandată de acces spre adevăr încât, față de visul, Augustin este, până la urmă, stânenit. Starea lui este una de disconfort. Un disconfort onirologic pe care însă și-l asumă autobiografic. Oricum, Augustin nu e un cavaler al certitudinii onirice. Și, după el, măcar că nu din pricina lui, visele intră sub supraveghere (amintesc faptul că Augustin are un scurt capitol despre semne, vise și revelații în *De catechizandis rudibus*, VI, 10).

Ultimul capitol din cartea a III-a a *Confesiunilor* (III, XII, 21) relatează întâlnirea dintre Monica și Sfântul Ambrozie pe care, explicit, Augustin nu-l numește. Augustin vorbește cu respect despre Ambrozie în acest text, fără ca reciproca să fie complet adevărată. E un loc de la care se revendică Louis Bertrand. Augustin spune despre Ambrozie că este un slujitor al lui Dumnezeu și un bun cunoscător al cărților divine (*sacerdotem tuum, quemdam episcopum nutritum in Ecclesia, et exercitatum in Libris tuis*), dar îl privește cu prudență când e vorba de a-i corecta rătăcirile și îl socotește îndărătnic (*esse indocilem*). În final, la insistențele mamei care voia ca Ambrozie să stea de vorbă cu Augustin, episcopul de Mediolanum se înfurie și îi spune cu dezgust: "mergi de la mine, femeie, și procedează așa cum ți-am zis, căci nu este posibil ca fiul acestor lacrimi să piară" (*vade, inquit a me; ita vivas: fieri non potest ut filius istarum lacrymarum pereat*). Se vede că Augustin nu este foarte încântat de episodul acesta, în ciuda finalului cărții a III-a.

Când Dumnezeu alege pe cineva îl duce mai întâi în pustie. Isus, după botez, a petrecut 40 de zile în pustiu; Saul, convertit pe drumul Damascului, petrece doi ani în pustiul Arabiei; Augustin se retrage la Cassiciacum și în noaptea

<sup>30</sup> Henry Chadwick, *Augustin*, București, 1998, p. 43.

<sup>31</sup> *Confesiuni*, VIII, XII, 29.

## ANTON ADĂMUȚ

Paștelui din 24 aprilie 387 (avea 33 de ani) este botezat împreună cu Adeodatus, și Alypius de Sfântul Ambrozie în catedrala din Mediolanum. Scrierile lui Augustin din această perioadă conduc la ideea că el nu mai afla dezamăgire în filosofie ci în propriul eu. Este motivul principal al convertirii atâta vreme cât el acceptă, acum, soluția dublei autorități: autoritatea anterioară în timp (Cristos) și autoritatea anterioară în ordinea realității (rațiunea). Dacă e să fim corecți, trebuie să spunem că Augustin nu a deosebit niciodată foarte clar filosofia de teologie, poate și pentru că platonismul (la care se adaugă situația onirică) a contribuit decisiv la convertirea sa.

Augustin se întoarce în Africa. La Ostia moare Monica și, ca un târziu omagiu, Augustin va scrie că Dumnezeu “vorbește prin inima femeilor sfinte” și în visele lor. Când a murit (28 august 430; avea 76 de ani), nu a lăsat vreun testament pentru că, spune Possidius, “acest om al lui Dumnezeu nu posedă nimic” dintre acelea care pot să nu fie posedate.



## TIPURI DE INDIVIDUALISM ȘI NIVELURI ALE SECULARIZĂRII

IONUȚ M. POPESCU

**ABSTRACT. Types of Individualism and Levels of Secularization.** The secularization phenomenon allows many definitions, but all have in common the fact that they make reference to the transfer from the traditional (religious) society to the modern (laical) society. If we define the types of society by taking into account the way the individual approaches the law that confers him humanity, then we get three types of individualism determined by the type of the law taken into account (a super-human one, a human one or no law at all). To each of these three types there is a corresponding level of secularization.

Procesul denumit cu termenul generic de *secularizare* acoperă foarte multe realități, astfel încât orice încercare de definire are nevoie de explicații contextuale. El este asociat trecerii de la societățile tradiționale (religioase) la societatea modernă, trecere a cărei complexitate permite interpretări contradictorii, ceea ce sporește dificultatea definirii. Astfel, secularizarea este considerată fie fenomenul prin care religiosul a fost îndepărtat (s-a retras) din lume, fie fenomenul grație căruia creștinismul<sup>1</sup> s-a mundaneizat, și-a universalizat valorile. Fiecare din aceste direcții a fost, la rândul ei, apreciată ca adevărata eliberare sau salvare a omului sau ca principala cauză a relelor din societățile contemporane. Singura notă comună a acestor interpretări este că secularizarea apare ca o relație (despărțire/unire) între două tipuri de societate, tradițională și modernă, a căror definire și delimitare are nevoie de precizări contextuale și de geneză.

Modernitatea a apărut ca urmare a concurenței dintre puterea seculară și cea temporală, care a generat ceea ce Pierre Manent (*Istoria intelectuală a liberalismului*) a numit *problema teologico-politică* a Europei. Noutatea și superioritatea pe care spațiul civil a pretins-o vine din întemeierea unei lumi în care omul este important ca individ, prin simpla sa existență, fără alte atribute sau apartenențe, din apartenența la aceeași specie se deriva derivindu-se egalitatea tuturor. Problema pe care acest "spațiul civil" o ridică este cea a unui principiu care să organizeze structurile unei societăți formate din egali, problemă rezolvată în Evul Mediu de autoritatea bisericii și cea a tradiției. Altfel spus, cum să introduci și să justifici diferențele dintre egali.<sup>2</sup> Modernitatea aduce exigența egalității în numele apartenenței la specie, fapt în care individul nu are nici o contribuție, toți suntem la fel de oameni. De unde, atunci, inegalitățile societății? Problema teologico-politică apare după căderea Imperiului Roman de Apus, când

<sup>1</sup> Dacă acceptăm că secularizare apare în procesul modernizării, atunci este vorba în primul rând de un fenomen legat de creștinism și de "spațiul cultural european". Dacă folosim termenul numai pentru a descrie relațiile dintre o societate laică și una religioasă, atunci putem vorbi de secularizarea islamului sau despre secularizarea din spațiul asiatic.

<sup>2</sup> În cazul societăților tradiționale religiosul era un principiu care justifica diferențele (chiar dacă se afirmă egalitatea a oamenilor în fața lui Dumnezeu, ei nu sunt egali nici în administrarea sacralului, nici în dobândirea virtuții creștine, nici în înzestrări); în plus, tradiția aduce reguli și amendamente de interpretare a percepțelor creștine în funcție de cerințele sociale.

Biserica și-a asumat rolurile administrative ale Imperiului. Acestei extinderi conjuncturale a influenței i se adaugă pretenția Bisericii de a sancționa puterea temporală, ca o consecință a unei exigențe interne: trebuie să vegheze la mântuirea oamenilor. Deoarece salvarea spirituală depinde de acțiunile din lumea Cezarului, acesta trebuie să țină cont de părerea Bisericii. Monarhia constituțională de drept divin este deopotrivă compromisul între pretențiile celor două puteri și terenul conflictului lor, formula prin care Bisericii îi revine rolul de instanță de control și prin care corpul politic își păstrează autonomia, deoarece monarhul depindea direct de Dumnezeu.

Schimbarea decisivă care va duce la crearea unui spațiu independent față de pretențiile Bisericii a fost făcută de Machiavelli, care a produs ceea ce astăzi numim o schimbare de paradigmă. El încerca să ofere pentru cetățile italiene un model diferit de cel grec, care se bucura de prestigiul Antichității, dar care prezenta riscul preluării de către Biserică. Cetatea aristotelică favorizează formarea și practicarea virtuților, însă virtutea ca scop al cetățenilor este o premisă care justifică pretenția Bisericii la supervizare, deoarece ea este instanța pământească supremă în domeniul virtuții, al discernământului între bine și rău. La Aristotel interesele individuale trebuie să fie complementare și compatibile cu cele ale cetății. Pentru Machiavelli, cetatea este divizată ireductibil între interesele celor puternici (și puțini) și ale celor mulți. Virtutea, scop pozitiv al vieții în cetate, este doar un argument prin care primii justifică inegalitățile; ei îi este preferabilă onestitatea celor mulți al căror interes este să nu fie aserviți total. Principele inteligent se va baza pe această onestitate și va folosi conflictul dintre cele două părți pentru a asigura o guvernare stabilă. Noutatea machiavelliană constă în acceptarea legitimității unui scop negativ al cetății, cetățenii nu urmăresc atingerea unui bine, ci evitarea unui rău.

Hobbes e cel care întemeiază independența politicii față de autoritatea religiei, argumentând supunerea poporului față de suveran, fără să fie nevoie de implicarea Bisericii. Consideră, ca și Machiavelli, că politica nu are la bază căutarea unui bine (așa cum afirmau modelele antic și cel creștin), ci evitarea unui rău, însă el consideră că viața politică nu se poate baza pe polaritatea *cei puțini și puternici* – *poporul*, deoarece e secundară. Poporul, așa cum îl înțelege Hobbes, este format din majoritatea oamenilor care vor să trăiască în securitate, aceasta însă fiind precară în starea naturală (*bellum omnium contra omnes*). Răul pe care fiecare individ din această majoritate vrea să îl evite este violența arbitrară care se poate sfârși cu moartea fizică. Religia ar putea oferi o ieșire din starea naturală, însă istoria a dovedit că cele mai sângeroase confruntări apar atunci când adevărurile absolute ale religiilor intră în conflict. Hobbes trebuia să găsească un model de societate care să asigure independența și egalitatea oamenilor, să evite violența și să nu permită Bisericii să se erijeze în instanța supremă de control a acțiunilor publice, altfel spus să justifice o instituție umană a cărei putere să nu poată fi contestată de oameni. Pentru aceasta el pornește de la universalitatea sentimentului de teamă în fața morții, care ar caracteriza în mod natural pe fiecare. Individul nu își mai definește umanitatea în funcție de o virtute de atins (așa cum ar fi făcut individul cetății grecești sau creștinul), ci se revendică de la o *stare naturală*, proprie omului înainte de a fi membru al unei societăți sau adept al unei religii. Starea este, însă, una nedorită (din cauza violenței) și este părăsită în favoarea unei societăți în care nimeni nu are dreptul să folosească forța după voința personală. Voința suveranului poate să fie o soluție, dar, pentru a nu încălca

egalitatea supușilor, acesta trebuie să rămână exterior sistemului și să aibă o putere absolută. Consecința este că absolutismul devine solidar cu individualismul. Rămâne nerezolvată situația în care statul atentează la securitatea individului, situație în care acestuia îi este recunoscut dreptul de se opune statului, deși prin aceasta contrazice puterea absolută a Suveranului.

O întemeiere a spațiului civil care să evite absolutismul a fost propusă de Locke. Starea naturală nu este chiar războiul tuturor împotriva tuturor. Lucrurile stau așa cum le-a descris Hobbes, dar pentru că pericolul morții prin nesatisfacerea nevoilor primare este anterior morții determinate de violența unui semen, rezultă că prima preocupare a omului natural e asigurarea securității prin asigurarea resurselor de hrană. Inițial roadele naturii aparțin în mod colectiv tuturor oamenilor, dar oricine poate să transforme bunul colectiv în proprietate privată prin muncă, prin culegerea roadelor respective. Astfel dreptul la proprietate este anterior oricărei organizări sociale, reglementat de legea naturală care garantează atât proprietatea colectivă cât și posibilitatea ca prin muncă să devină proprietate personală. Aceeași lege impune două limitări acestui proces. Prima derivă din caracterul colectiv al proprietății și cere să nu ne însușim o cantitate care ar priva pe altcineva de posibilitatea de a-și asigura hrana. Cealaltă are în vedere un comportament rațional față de proprietate și cere să nu ne însușim mai mult decât putem consuma, pentru a evita degradarea bunurilor. Aceste limitări sunt depășite prin munca asupra pământului și prin găsirea unor mijloace neperisabile de acumulare. Astfel, dacă prin practicarea agriculturii sporesc producția unui teren, sporul nu mai este bun colectiv, ci îmi aparține. Dacă pot să îl schimb pe alte produse sau valori neperisabile (moneda), atunci acumularea nu mai contrazice legile naturii. Dorința considerată firească de acumulare duce la apariția comerțului, a contractului, la crearea unei societăți. Astfel, economia este anterioară societății. Însă economia din starea naturală tinde să degenereze în război. Pericolul poate fi evitat prin constituirea unui spațiu civil, dar nu după modelul hobbesian, care legitimează cel mai mare dușman al libertății individuale, absolutismul. Pentru ca individul să rămână liber chiar supunându-se unor legi trebuie să regăsească în ele, să participe la elaborarea lor printr-o *adunare legislativă*. Astfel își începe drumul o nouă gândire și o nouă organizare a societății, care va cunoaște multe clarificări și reformulări până când va ajunge la varianta relativ stabilă a democrațiilor moderne, în care individul este liber ca cetățean.

Apariția modernității este caracterizată de apariția unui nou "spațiu" social, spațiul și lumea civile, garantate și guvernate de puterea temporală. Ele se opun unui "spațiu în uniformă" societății guvernate de legile și instituțiile teologice. Îl numim pe unul un spațiu civil, deosebindu-l de cel în uniformă, de "societatea militantă" pentru că în aceasta din urmă omul conta numai în măsura în care purta uniforma de creștin și recunoștea ierarhia creștină, numai în măsura în care "milita" pentru atingerea unui scop. Acesta este criteriul care ne permite să deosebim și să definim societățile tradiționale și modernă. Pentru grecul antic legea era dată de natură, pentru creștin era dată de Creator. Exterioritatea legii dădea un sens evoluției individului tradițional. Modernul nu tinde către ceva, el fuge de ceva. Singura "lege" pe care modernul acceptă este libertatea, care îi este și temei și scop. Refuzând legea exterioară, "obiectivă", modernul este constrâns să se supună legii pe care și-o dă singur, pe care

cu timpul o resimte ca exterioară, ca străină, de care trebuie să se elibereze, creând istoria ca spațiu al eliberării permanente. Acest criteriu ne permite să definim secularizarea ca trecerea de la definirea individului care se raportează la o lege exterioară (virtutea în Antichitate, sfințenia pentru societățile europene de după apariția creștinismului) la individul care se poate raporta numai la legea pe care și-o dă singur. Pare o definiție neobișnuită, dar ni se pare include notele esențiale ale procesului (retragerea influenței Bisericii din sectoarele societății, raporturile din societatea modernă, dar și schimbarea de la nivelul individului și a felului în care se raportează la comunitatea sa). Consecințele sociale ale acestui fenomen au fost multiple: secularizarea averilor cultelor religioase și pierderea monopolului în învățământ<sup>3</sup>, dezvoltarea științelor, modificări sociale etc., dar toate pot fi derivate de la această premisă. Avantajul acestei definiții este că nu mai include un raport explicit în ceea ce privește sacrul, nu ne mai obligă să separăm sacrul de om și preocupările societății, nu ne mai cere să acceptăm sau să respingem o afirmație care în cele din urmă nu poate fi decât o pr. de opțiune. Astfel este posibilă o abordare unitară a ambelor sensuri al *secularizării*, cel care afirmă că valorile religioase s-au retras din societate și cel care susține că valorile creștinismului au fost preluate și extinse la nivelul întregii societăți. Fundamentul societății moderne este unul politic, în sensul că deși omul refuză să accepte o lege exterioară, el acceptă și chiar consideră ca necesară o lege pe care el însuși să o dea. Această lege întemeiază societatea, însă funcționarea ei va ajunge la un rezultat neprevăzut de părinții modernității: politicianul va fi înlocuit de spectacol sau se va exprima prin spectacol<sup>4</sup>, iar omul nu va mai accepta nici o lege, nici cea dată de el.

Cealaltă abordare a secularizării pledează pentru continuitate în trecerea de la tradițional la modern, consideră că lumea modernă este rezultatul creștinismului. Instituțiile, mentalitățile, morala și organizarea socială sunt moșteniri creștine adaptate. Una dintre cele mai mari influențe le-a avut filosofia hegeliană a istoriei. Aceasta considera că ruptura originală, moștenită de creștinism de la iudaism, este pierderea spiritului, înstrăinarea lui. Hristos s-a întrupat pentru a o depăși, dar n-a reușit, așa cum nu a reușit nici Biserica să întemeieze o instituție unitară, bazată pe unitatea spiritului, având ca rezultat sperarea dintre Biserică și Stat. Una dintre tezele acestei interpretări este că individualismul, ca principiu fondator al modernității este de origine creștină.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Acesta este sensul inițial al termenului *secularizare*, folosit după Revoluția franceză, când are loc separarea (la nivelul legislației juridice) dintre Biserică și Stat, însă este doar o consecință a unui proces mai îndelungat de impunere a autorității statului, al cărui element important este că legea juridică devine mai importantă decât reglementările Bisericii.

<sup>4</sup> Puterea este obținută în continuare prin votul cetățenilor, dar decizia este influențată de emoții; electorul este redus (se simte satisfăcut) cu un rol de spectator al unei piese în care părerea lui este viciată de un sistem de fabricare a imaginilor în fața căruia discernământul cetățeanului neavizat nu poate să se exercite în mod adecvat.

<sup>5</sup> Teza originii creștine a individualismului este una controversată. Ea este susținută de importanța pe care o dă creștinismul persoanei. În viziunea lui L. Dumont, de exemplu, trecerea de la societățile tradiționale la societățile moderne a însemnat trecerea de la societățile holiste la cele individualiste. La început nu erau decât societăți holiste, iar individul era obligat să rămână în afara societății (pustnicul indian sau cel creștin). În spațiul european germenul individualismului a fost călugărul, care s-a implicat în mod legitim în societate (individul-în-lume). Procesul a început cu pretențiile Papalității de a avea puteri politice, consecința fiind o mundaneizare a Bisericii, dar și o spiritualizare a statului, astfel încât călugărul s-a putut implica într-un spațiu până

Acest principiu este afirmat de creștinism încă de la origini, dar protestantismul este cel prin care individualitatea devine o valoare, iar modernitatea secularizată este ocolul prin care se realizează individualitatea proclamată de creștinism. Creștinismul medieval este o dovadă a acestei rupturi, a exteriorității spiritului: dominația spiritului asupra lumii, dar doar în manieră exterioară. Instituțiile, pedepsele, controlul exercitate de creștinism rămân exterioare, atât omului, cât și lumii. Apariția mănăstirilor arată distanța dintre lume normală, desconsiderată, și o lume aparte, o enclavă a celor care s-au pus în sprijinul Divinității.<sup>6</sup> Pentru Hegel depășirea sciziunii este adusă de Reformă, care va afirma individualitatea și va recupera "lumea" pentru preocupările creștine. Istoria a arătat că de multe ori valorile persoanei umane au fost apărute mai degrabă de susținătorii drepturilor omului, în numele cărora s-au evitat violențele diferitelor totalitarisme la adresa persoanei, decât de o teologie care se adresa în primul rând creștinilor.

Weber a propus o altă descriere devenită clasică a derivării unei caracteristici a societății moderne din valori creștine. Însă, deși valorile creștine protestante (devoțiunea religioasă) au determinat apariția unui aspect definitoriu al modernității (capitalismul), ele au fost abandonate de urmașii primei generații. Asceza laică pe care și-au impus-o practicantii cultelor protestante din țările industrializate a avut două consecințe: limitarea drastică a consumului și eliminarea constrângerilor morale tradiționale față de acumularea de bunuri. Averele trebuia mărită permanent, pentru a demonstra eficacitatea profesională, semn al mântuirii. Veniturile erau folosite pentru asigurarea unui consum sobru, iar restul era reinvestit, formând acumulări de capital. Odată cu creșterea averilor apare tentația de a nu mai respecta normele religioase/etice. Capitalismul își găsește o logică proprie, în care capitalul trebuie sporit din considerente economice, iar proprietarii nu se simt obligați să respecte limitări ale consumului. În noul sistem economic prosperitatea se bazează pe sporirea consumului. Rezultatele eticii protestante au fost asimilate și transformate într-o lume în care etalarea produselor de lux, în opoziție cu sobrietatea inițială, face parte din regulile jocului. Excelența profesională nu mai are nici o

---

atunci străin. Acestei argumentări i se pot aduce mai multe contraargumente. Creștinismul a promovat fără îndoială persoana și a afirmat conștiința personală drept instanța ultimă în funcție de care ne decidem acțiunile, dar creștinismul a fost, în plan social, un element conservator, iar între el și stat a avut loc o confruntare, nu o amabilă influențare reciprocă, astfel încât individul a apărut în urma conflictului dintre cei doi poli. Protestantismul este un alt punct de plecare în apariția individualismului, deoarece doar sub influența lui ar fi dispărut separarea dintre implicarea în lume și devoțiunea în vederea mântuirii, astfel încât individul-în-afara-lumii poate să devină în mod neproblematic individ-în-lume. Această teză permite, al rândul ei amendări, deoarece protestantismul a influențat mai degrabă indirect formarea indivizilor și prin mecanismul descris de Weber, dar și prin aceea că au obligat statele să gândească un fundament care să permită conviețuirea în același stat a catolicilor și protestanților. Acest fundament nu putea fi decât statul laic, bazat pe individ.

<sup>6</sup> Ioan I. Ică jr. demonstrează, însă, că acest spirit este contrar creștinismului primar (*Gândirea socială a Bisericii*). Creștinii se considerau mai buni (sfinți) decât ceilalți oameni, dar lumea (ceilalți) nu reprezenta un rău de care să te izolezi, ci ceva pierdut pe care trebuia să-l recuperezi. Modificarea s-a produs după alianța dintre Imperiu și Biserică. Un număr mare de cetățeni ai imperiului au devenit creștini printr-o adeziune formală, astfel încât oamenii înduhovniciți au simțit nevoia să se retragă dintr-o lume care se declara creștină, dar rămânea legată de practicile păgâne și de moravurile laice.

legătură cu sacrul, nu mai este semnul vizibil al unei bune așezări în registrul spiritual, ci devine o condiție a funcționării economiei și societății. Putem spune că este o secularizare de nivel secund; prima a fost cea în care omul respingea o lege exterioară în favoarea uneia pusă de el însuși, prin care transcendența verticală a fost înlocuită cu transcendența orizontală, a doua continuă mișcarea și îndepărtează orice constrângere, orice transcendență. Scopurile omului, identitatea lui au o bătaie mai mică, mai accesibilă, nu mai pretind programe de urmat în vederea atingerii unei ținte (virtutea, sfințenia sau raționalitatea), omul este bun așa cum este. Programul Iluminismului, considerat violent din cauză că impune anumite standarde, este abandonat în favoarea toleranței față de specificul individual,<sup>7</sup> legislațiile au grijă ca fiecare membru al societății să se "simtă bine în pielea lui", apare un recul al procesului formării imaginii despre umanitatea prin excluderea nebunului, femeii și copilului. Excentricul și marginalul epocii moderne clasice își găsesc un loc favorizat în cetate, femeia și copilul dobândesc statut privilegiat, însă devine tot mai dificil să găsești un principiu de solidaritate pentru o societate care neglijează valorile generale în favoarea celor individuale sau ale unor microgrupuri, situație care permite două interpretări. În *L'ère du vide* Gilles Lipovetsky consideră că este o perioadă a singurătății aglomerate, în care slăbirea polului universal al identității se compensează printr-o exacerbare a individualizării, realizată la nivelul opțiunilor de consum. Identitatea se manifestă prin opțiunile personale ale autoturismelor, ale mobilierului, a muzicii ascultate non-stop (în metrou sau la serviciu, pentru a înlătura tăcerea identității vidate), implicările sociale pentru cauze majore sunt abandonate în favoarea manifestărilor fanatice ale apartenenței la galerii de fotbal sau grupuri de fani ale vedetelor divertismentului. În opinia lui Luc Ferry (*L'homme dieu ou Sens de la vie*) acest fapt nu reprezintă un egoism exacerbant, ci faptul că oamenii au renunțat la solidarizări exterioare, cerute de imperative etice, în favoarea unei apropieri cerute de propria lor conștiință. Un argument în acest sens ar fi un sondaj de opinie realizat în Franța, în care la întrebarea *În hotărârile majore pe care le luați, vă bazați pe propria conștiință sau pe dogmele Bisericii ?*, peste 80% dintre intervievați au optat pentru prima variantă.<sup>8</sup> Nu-i mai ajutăm pe semenii pentru că *știm că trebuie* să fim solidari cu semenii noștri, ci datorită compasiunii pe care o *simțim* față de cineva, datorită unei combinații dintre iubirea privată și a grijii față de aproape. Rezultatul acestor opțiuni ar fi un nou umanism, care nu respinge transcendența, deși respinge normele religioase sau morale.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Aceste observații sunt valabile pentru "spațiul cultural european" și sunt condiționate de bunăstarea relativă a societăților occidentale dezvoltate din punct de vedere economic

<sup>8</sup> Considerăm, însă, că întrebarea nu este corectă, deoarece sugerează că între conștiința personală și canoane ar exista un raport de opoziție, dar dogmele (și orice valori culturale) nu sunt un rețetar, ci exprimă valori și opțiuni care trebuie interiorizate.

<sup>9</sup> Omul-dumnezeu reprezintă o transcendență, dar pusă din interior. Însă transcendența pusă de om mă depășește doar cantitativ, ca specie, deoarece, chiar dacă nu îi aparțin așa cum o albină aparține roiului, eu nu găsesc alt sens dispariției mele decât specia umană care îmi supraviețuiește.

## ZECE TIGRI MITITEI

GIZELA HORVATH

**ABSTRACT. Ten little Tiggers.** When a text of a philosopher like Friedrich Nietzsche and one from a writer like Jorge Louis Borges touches the same sore spot of our occidental culture, perceiving in different ways the same “breach” in the ideational edifice seemingly perfect and indestructible – we have the chance to “get an insight into depth”; even if we risk that “depth looks in us”. Borges in his story “*Blue Tigers*” and Nietzsche in his fragment “*On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*” offers the hypothesis of lack of foundation of the simplest “truths”. What could be more elementary and fundamental than the operation of counting that lies at the base of our whole knowledge? The tigers of Borges are so monstrous because they represent an un-numerable reality questioning knowledge as a base of culture and culture as a base for humanity.

### Tigri albaștri

Eroul novelei lui Borges intitulată “Tigri albaștri” este Alexander Craigie, profesorul scoțian de logică care predă în Pandjab. Din copilărie este în mod ciudat atras de tigri, deseori ei apărându-i în vise. Această simpatie misterioasă îl va determina să dea peste Cel Mai Cumplit. Borges ne atenționează din primul paragraf: tigrul este simbolul demoniacului veșnic.

Eroul nostru citește undeva că în delta Gangelui trăiește o specie deosebită de animale: tigri albaștri. Este deosebit de preocupat de această idee, astfel deseori visează tigrul incredibil de albastru, cu o nuanță inexprimabilă. În vacanță, profesorul decide să viziteze satul hindus în care se pare că a fost văzut tigrul.

În momentul în care vizitatorul amintește de tigri, fețele locuitorilor se întunecă. Totuși, când află că străinul dorește doar să vâneze ciudatul animal, îl ajută cu multă bunăvoință: îl însoțesc în escapadele lui, organizează chiar astfel de expediții, la orele cele mai ciudate și în locurile cele mai diferite. Râvna autohtonilor trezește suspiciunile profesorului, care propune ca următoarea destinație a expedițiilor de căutare a tigrilor să fie o colină din preajma satului. Propunerea sa provoacă groaza locuitorilor, care argumentează că este vorba de o colină sfântă, ce nu poate fi vizitată, deoarece există riscul ca temerarul drumeț să dea ochi cu zeitatea, și să orbească sau să înnebunească.

Scoțianul, firește, nu pune prea mare preț pe superstițiile locale, și pornește noaptea, la lumina lunii, înspre colină. Nu găsește tigrul, dar găsește în crăpăturile pământului uscat de secetă niște pietre rotunde, netede și albastre, de un albastru asemănător cu culoarea tigrului din visele sale. Distrat, fără un scop anume, ridică câteva pietre și le pune în buzunar.

Acesta este evenimentul care îi schimbă întreaga viață. A doua zi, remarcă faptul că pietrele din buzunarul său s-au înmulțit vizibil. Își deșartă buzunarele pe masă, încercând să numere pietrele. Nu reușeste. Pietrele nu se lasă numărate și nu se supun legilor matematicii: patruzeci de pietre pot fi de exemplu grupate în nouă mulțimi egale.

Încearcă să faci semne (o cruce desenată, o gaură scobită în mijlocul pietrei) pe unele dintre pietre. Acestea dispar fără urmă, pentru a reapărea după câteva zile.

Eroul nostru este îngrozit. Pentru a-și distrage atenția, repetă "cu voce tare, cu o precizie calculată, cele opt definiții și șapte axiome ale *Eticii*"<sup>1</sup>. Nu se dovedește a fi o metodă terapeutică prea eficientă. Alexander Craigie pleacă înapoi în Pandjab, și nu vorbește nimănui despre „nerușinatul miracol"<sup>2</sup>.

Niște pietre rotunde, regulate, netede, albastre, care se înmulțesc sau se împuținează de la un moment la altul, care sunt atât de imprevizibile în schimbările lor, încât nu pot fi nici măcar o dată numărate. Tigri albaștri.

### **Numerele și sacrul**

Rădăcinile științei le găsim la Pitagora în secolul al VI-lea î. Hr. Fundamentarea științei moderne, în splendoarea sa axiomatică, se petrece în secolul al XVII-lea, prin Newton. Aceste eroice începuturi sunt tema a două narrative, menite să explice momentul genuin al creației.

Pitagora se pare că a descoperit ordinea numeric rânduită a lumii în fața atelierului unui fierar, incitat fiind de faptul că din atelier se strecurau sunete de înălțimi diferite, deși materialul ce producea sunetele – fierul – era același. De unde provine diferența dintre sunete? Prin experiment și-a dat seama că diferența are drept cauză lungimea diferită a barelor de fier lovite. De aici până la gândul universului alcătuit precum o imensă harfă, unde corpurile cerești mișcându-se pe niște orbite aflate în raporturi armonice unele cu altele dau naștere muzicii sferelor – e doar un pas.

Momentul iluminării lui Newton se pare că e legat de faptul că un măr din copacul sub care ședea i-a căzut exact în creștet. Reacția lui Newton a fost contemplativă în sensul grec al termenului, lipsită de orice urmă a sensibilității personale. Această reacție nu s-a întrupat într-o interjecție, ci într-o întrebare, ce viza explicația unui fapt cotidian.

Nu știi care este valoarea de adevăr a acestor narrative. Probabil cercetarea narativelor din perspectiva valorii de adevăr este din capul locului o abordare sortită eșecului. Aceste două narrative pun în evidență specificul atitudinii filosofice, modul în care experiența cotidiană poate da naștere gândului filosofic. Nu experiența este excepțională, ci gândul căruia îi face loc.

În concepția pitagoreicilor, numerele sunt arche, principiul ce fundamentează existența. Totul se explică prin număr, segment, distanță, raport. Punând raportul cantitativ la baza explicației muzicii, acest fenomen prin excelență sensibil, Pitagora a decis destinul cunoașterii europene (în primul rând, al cunoașterii științifice). Acest program al științei va fi formulat într-un alt moment de răscruce al culturii europene de către Galileo Galilei: cartea naturii e scrisă în limbaj matematic, astfel sarcina științei este să măsoare tot ce este măsurabil și să facă măsurabil ceea ce încă nu poate fi măsurat. Experiența sensibilă devine știință prin traducerea ei în limbaj matematic. Exprimarea aspectelor calitative prin raporturi cantitative: iată sarcina științei.

---

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, *Kék tigrisek*, în *Jorge Luis Borges válogatott művei. III. A tükör és a masz. Elbeszélések*, Budapest, 1999, p. 302. Aluzie la tratatul lui Spinoza, scris „more geometrico”.

<sup>2</sup> *Ibidem*



Presupoziția pe care se bazează acest proiect este concordanța dintre structura gândirii și structura ultimă a universului. Structurii logice a gândirii îi corespunde structura matematică a lumii. Nu este vorba de procesul gândirii așa cum se desfășoară în psihicul individului, ci de logosul universal. Deja Heraclit ne atenționează: „deși logos-ul este comun, cei mai mulți trăiesc ca și când ar avea doar gândirea lor proprie”<sup>3</sup>. Punând la o parte diferențele individuale, subiectul epistemologic abstract e înzestrat cu o structură logică ce coincide cu structura fundamentală a lumii. Iată convingerea comună a grecilor și a filosofilor moderni – până la Nietzsche.

Credința în puterea mistică a numerelor a fost o dogmă fundamentală în rândul pitagoreicilor. Pitagora, descoperind teoria ce îi poartă numele, și-a dat seama imediat de importanța acestei descoperiri și a pus să fie sacrificați zeilor o sută de boi în semn de mulțumire<sup>4</sup>. Dar tocmai această teoremă, aplicată la un dreptunghi isoscel, are drept rezultat conceperea numărului irațional ( $a\sqrt{2}$ ), această descoperire amenințând armonia universală bazată pe perfecțiunea numerelor. Esoterismul pitagoreicilor a fost dus la extrem în cazul acestei descoperiri: mulțimea nu avea voie să afle despre existența numerelor iraționale, deoarece și-ar pierde încrederea în acest cosmos, orânduit de zei. Unul din membrii școlii pitagoreice, Hipposos, a dezvăluit cumplitul secret: există numere care nu sunt întregi, nu sunt rotunde, practic sunt ca niște fracții neterminate, infinite. Mărturiile de epocă nu sunt unanime în ce privește soarta trădătorului: după unii a fost excomunicat, după alte mărturii se pare că i-a fost ridicată o stelă funerară de către colegii de breaslă, care astfel i-au dat să înțeleagă că este mort pentru comunitate. După alte relatări, Hipposos a încercat să fugă din Crotona, dar a fost ajuns de blestemul lui Pitagora, și s-a înecat în mare. Hipposos și-a meritat sfârșitul. Vorbind mulțimii despre numerele iraționale, făcuse un sacrilegiu. Ordinea reprezentată de numere este direct legată existența și intențiile divinității. Numerele sunt amprenta divinității.

În timpul scurs de la Pitagora încoace, teritoriul numerelor s-a extins cu noi genuri de numere, ce tulbură cosmosul grec, dar își găsesc fără probleme locul în universul modern, conceput de Copernic și Galilei, în care Pământul este o biată planetă, amețită de mișcările de rotație și revoluție, undeva la marginea lumii. Pământul nu este mijlocul lumii, lumea nu este cosmos, dar numerele au rămas limbajul universal al lumii și al științei despre lume. Așa cum lumea noastră nu este rotundă, nici numerele noastre nu mai sunt perfecte: pe lângă numerele iraționale, am acceptat numărul zero, inconceptibil pentru greci, constanta  $\pi$ , descoperită de egipteni, respectiv numerele negative și cele imaginare, iscate prin întreprinderea imposibilă de a extrage radical dintr-un număr negativ. Numărul imaginar este prezentat de Lucian Blaga ca o analogie pentru dogmă. Această construcție este irațională în sensul cel mai grav al cuvântului, spune Blaga, deoarece exprimă aplicarea unei operații matematice asupra unei mărimi care exclude o astfel de operație. În ciuda iraționalității sale, numărul imaginar face în continuare parte din domeniul celei mai severe dintre științe. Blaga prezintă explicația acestui fapt paradoxal, remarcând că această construcție „ar fi fost desigur imediat părăsită de

<sup>3</sup> Heraclit, *Fragmente în Filosofia greacă până la Platon*, I, partea a 2-a, București, 1979, p. 350

<sup>4</sup> Vezi Egmont Colerus, *Az egyszeregytől az integrálig. Amit a matematikából mindenkinek tudnia kell*, ediția a IV-a, Budapeșt, f. a., p. 179

către matematicieni, dacă ea nu s-ar fi pretat, o dată alcătuită, la un calcul tot atât de neted și de logic ca orice altă construcție logic-ireproșabilă<sup>5</sup>.

Observația lui Blaga ne duce cu gândul la faptul că așteptarea noastră fundamentală față de lumea matematică nu este legată de natura numerelor, ci de universalitatea operațiilor la care se pretează aceste numere. Iar operația cea mai simplă este însăși numărarea: posibilitatea de a așeza într-un șir unitățile identice și discontinue. Acest lucru îl refuză tigrilor lui Borges, acest capricios abac cu bile albastre.

**„Nu există matematică; există doar matematici”<sup>6</sup>**

Respectul de care se bucură matematica printre științe este datorat mai ales caracterului său de organon general. Matematica este o limbă universală de care are nevoie orice știință a naturii, dar și științele socio-umane. Statisticile sociologului, măsurătorile din laboratorul de psihologie sunt inconceptibile fără instrumentarul matematic. Kant leagă aritmetica de una din formele a priori ale sensibilității, și anume de forma a priori a timpului. Timpul este condiția de bază a aritmeticii, deoarece în timp se petrece acumularea unităților. Așa cum geometria e întemeiată de forma a priori a spațiului, aritmetica se bazează pe forma a priori a timpului. Întrucât este vorba de structuri ce nu depind de experiență, ci o preced și o fac posibilă, spațiul și timpul, respectiv matematica întemeiată de ele sunt universal-valabile pentru orice experiență posibilă.

Matematica este perenă și accesibilă tuturor (cel puțin prin cunoștințele sale de bază). În orice limbă ar fi scrisă o carte, putem fi siguri că există în ea câteva semne înțelese de toată lumea. Acestea sunt numerele, indiferent că e vorba de numerotarea paginilor, ora plecării trenurilor, temperatura specifică pentru un anotimp sau prețul unor produse pe piața locală. Se pare că limbajul universal al numerelor transbordează limitele dintre diversele culturi.

Tocmai această observație de bun simț este negată de către Oswald Spengler, care în voluminoasa sa lucrare „Amurgul Occidentului”, demonstrează că în decursul timpului a existat nu o matematică, ci atâtea matematici, câte culturi.

Spengler reinterpretează ceea ce numim istorie universală, plecând de la convingerea că nu există o astfel de linearitate în istorie, nu există o dezvoltare lineară a omenirii. Nu există omenire, există doar culturi, ca niște macroorganisme, ce se dezvoltă după legile viului, traversând fazele vieții individuale (copilărie, tinerețe, maturitate, bătrânețe, apoi inevitabila dispariție), nu după legi cauzale, ci îndeplinindu-și fiecare propriul destin. Sufletul fiecărei culturi se exprimă în creațiile sale: începând de la realizările tehnice, arhitectura sa specifică, artele și religia căreia îi dă naștere, până la matematica specifică culturii respective. Pentru a fi mai convinsător, Spengler începe demonstrarea acestei teze tocmai cu idolul matematicii, considerând că aceasta, „dintre toate creațiile spiritului, a dobândit un rang unic”, fiind una din științele cele mai severe, precum logica, dar mai bogată decât aceasta, în cea mai strânsă rudenie cu arta și cu metafizica<sup>7</sup>. Ceea ce o cultură numește „natură” are o structură simțită necesară și de neclintit, „scrită în lingua matematica”, după geniala remarcă a

<sup>5</sup> Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, în *Opere*, VIII, *Trilogia Cunoașterii*, București, 1983, p. 251

<sup>6</sup> Oswald Spengler, *A nyugat alkonya. A világtörténelem morfológiájának körvonalai*, I, *Alak és Valóság*, Budapest, 1995, p. 114

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 106

lui Galilei. Spengler precizează totuși, că această limbă matematică nu este una singură, ci variază de la o cultură la alta.

Numărul antic (numărul natural, întreg și pozitiv) a fost principiul ordinii lumii antice, lume alcătuită din lucruri mânuibile, de dimensiuni asimilabile, la îndemâna omului. Numărul apare astfel ca măsură sau cantitate, și este în perfectă armonie cu arhitectura de dimensiuni umane a templului doric. Ambele exprimă ordinea frumoasă a unității sensibil-corporale. Nu e de mirare faptul că grecii nu folosesc numărul zero, deoarece acestuia nu îi corespunde o realitate corporală. Aceeași cauză în antichitatea greacă limitează ridicarea la putere: puterea a doua este conceptibilă în plan, ridicarea la puterea a treia în spațiu. Ridicarea la puterea a patra nu are o astfel de corespondență, deci nici nu există pentru greci. Cu atât mai puțin algebra, această matematică a literelor, creație a spiritului arab, îndreptat spre transcendența inefabilă. Pentru greci a existat doar numărul natural, simbol nu al relațiilor spațiale gândite, ci al corporabilului perceput de ochiul omului. Ceea ce nu poate fi desenat, nu este număr. Astfel, devine explicabilă groaza metafizică produsă de descoperirea numărului irațional, prin însăși teorema lui Pitagora. Aceeași groază elementară în fața inmesurabilului i-a împiedicat pe greci să perceapă nimicul ca număr.

Întinderea, considerată de Descartes esența uneia din cele două substanțe create (*res extensa*), iar de către Spinoza unul din atributele substanței cunoscute de noi, nu are universalitatea cu care au înzestrat-o acești filozofi. Pentru greci, întinderea înseamnă corporalitate, pentru noi înseamnă spațiu, și anume un spațiu infinit. „Dacă lumea antică, cosmosul – pornind din adâncă nevoie a delimitării vizibile – poate fi definită ca suma numărabilă a lucrurilor materiale, simțirea noastră s-a încorporat în chipul unui spațiu nelimitat, în care orice lucru vizibil – condiționat, opus fiind necondiționatului – apare aproape ca o realitate secundară” – afirmă Spengler<sup>8</sup>. Simbolul acestei simțiri nu este numărul natural, ci *funcția matematică*.

Prin analiza matematică, în spiritul culturii apusene, Descartes și Leibniz creează ideea spațiului pur, eliberat de orice reziduu sensibil. Geometria lui Descartes, apărută în 1637, în locul segmentelor și planului ce poate fi desenat pleacă de la punctul exprimabil prin sistemul de coordonate, adică prin raporturi între numere. Sunt realizări ale secolelor ce trăiau „în sublimul extaz al formelor total abstracte și invizibile pentru ochiul pământesc”<sup>9</sup>.

Pentru spiritul grec, numărul a fost unitatea discontinuă: între 1 și 3 exista un singur număr. Pentru spiritul apusean, deschis spre infinit, între 1 și 3 există o infinitate de numere, spațiul numerelor fiind considerat continuu.

Această ruptură din interiorul matematicii nu a fost sesizată, considerându-se că matematica modernă se dezvoltă pe aceleași baze puse de Pitagora. La greci, geometria însemna arta măsurării, aritmetica arta numărării. Până în ziua de azi am păstrat aceste denumiri, deși de la Descartes încoace matematica nu mai este geometrie și aritmetică, putând fi numită mai degrabă analiză. Noțiunile s-au păstrat, deși conținutul lor este complet diferit. Pentru greci, linia era muchia măsurabilă a unui corp geometric, pentru noi în schimb este continuumul nelimitat alcătuit din puncte. Matematica greacă stătea în slujba ochiului (vederii), cea apuseană o depășește.

Credința în universalitatea matematicii, cea mai riguroasă dintre științe, se clatină în ultima sută de ani. Se pare că matematica nu exprimă structura imuabilă a

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 137

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 142

lumii, ci sufletul unei culturi. Fiind organonul universal al tuturor științelor, această perspectivă atacă încrederea în obiectivitatea și valabilitatea oricărei științe.

Prin lucrarea lui Thomas Kuhn, *Structura revoluției științifice*, apărută în 1962, însuși termenul de adevăr științific este dislocat, iar locul său este luat de noțiunea de *paradigmă*. În istoria științei nu vom găsi o acumulare cantitativă, un proces ce reține și revalorifică realizările științei anterioare, argumentează Kuhn, ci o evoluție realizată prin salturi, prin renunțarea la o paradigmă consacrată și înlocuirea ei cu alta. Paradigmele sunt cadrele activității pentru o comunitate de cercetare: o anumită paradigmă definește întrebările ce pot fi puse, background-ul răspunsurilor posibile, respectiv predetermină ce poate fi numit succes sau eșec în întreprinderea științifică. Paradigmele sunt incomensurabile: nu putem afirma că una sau alta din paradigme este mai aproape de adevăr, cel mult, că una sau alta din paradigme poate explica mai bine anomaliile, poate integra mai bine faptele ce trebuie explicate, respectiv o teorie este mai elegantă decât alta.

Știința a fost coborâtă de pe pedestalul pe care a așezat-o cultura modernă. Nu mai este concepută ca o întreprindere perenă a omenirii, care se apropie din ce în ce mai mult de adevăr. Este mai degrabă o eroică sforțare de a atinge adevărul, întreprindere sortită să nu depășească limitele relativismului. Se poate ca nimbul șifonat al științei să își piardă și mai mult din strălucire? Da, se poate. Cine altul sparge cu ciocanul acest ultim idol, dacă nu profetul unor noi valori, Friedrich Nietzsche?

**„... pierdut în visele sale, călărește pe spatele unui tigru”<sup>10</sup>**

Într-un fragment relativ timpuriu (*Despre adevărul și minciuna concepute non-moral*), Nietzsche avansează ipoteza potrivit căreia întreaga creație culturală a omului stă sub semnul nevoii de metaforizare. Între obiectiv și subiectiv există o prăpastie: sunt două realități complet diferite, între care nu există cauzalitate, singura relație posibilă între aceste sfere fiind cea estetică, înțelegând prin aceasta „o bălbăită traducere într-o limbă complet străină”<sup>11</sup>. Intelectul nu este axa lumii, ci un instrument al supraviețuirii omului. Pentru atingerea acestui scop, intelectul se folosește de capacitatea de disimulare. Intelectul pretinde că activitatea sa de cunoaștere este motivată de setea pură de adevăr. Nietzsche afirmă că adevărul însuși s-a născut ca o convenție socială: din teama că vor fi înșelați, oamenii au convenit ce este adevărul, și au creat opoziția dintre adevăr și minciună. Reacția de apărare se află la originea limbii, noțiunilor și a științei. Omul se înșală pe sine crezând că numele lucrurilor reflectă esența acestora. Orice noțiune are la bază ignorarea a ceea ce este individual și real: noțiunea de „frunză” sugerează că pe lângă toate frunzele existente există una, ca un fel de formă primitivă, care este oarecum cauza tuturor frunzelor. Omul, preferând abstracția intuiției, se pune la adăpost de neprevăzut, construind o ierarhie de noțiuni, unde orice experiență își are locul său bine definit. Este vorba de o motivație socială: numai astfel este posibilă aranjarea lucrurilor după rang, fundamentarea unei ierarhii. Funcționarea abstracțiilor necesită un limbaj, prin care omul crede că exprimă realul. Dar limbajul este și el doar o dublă metaforă: stimulul nervos este prezentat ca imagine, imaginea este tradusă în sunete. Iată originea limbajului. Ca animal social, omul a decis cum trebuie cu necesitate numite lucrurile,

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *A nem-morálisán felfogott igazságról és hazugságról*, în *Atheneum. A francia Nietzsche-recepció*, I, 1992, caietul 4, p. 4

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 10

disimulând chiar și pentru sine originea limbajului, comportându-se ca și cum această decizie arbitrară ar fi unica posibilitate. Dar numele nu exprimă lucrurile, ci relațiile lor cu oamenii. Sunt doar metaforele lucrurilor. Adevărul însuși nu este nici pe departe corespondența dintre lucruri și idei. Nu există perspectivă corectă: corectitudinea unei perspective ar trebui decisă pe baza unui criteriu obiectiv – dar limbajul, numele, știința – toate acestea sunt umane, prea umane. Adevărul este „suma relațiilor dintre oameni”<sup>12</sup>.

O astfel de concepție, care demistifică procesul cunoașterii în înseși motivațiile sale, pare a veni în contradicție cu realizările științei. Cum se împacă ideea caracterului arbitrar al științei, cu caracterul solid al construcției sale, cu faptul că știința integrează noi și noi date, adevărește noi previziuni? Replica cu structură analogică a lui Nietzsche este usturătoare: dacă cineva ascunde un obiect în spatele unui tufiș, apoi îl descoperă tot acolo, nu prea avem motive să preamărim o astfel de căutare și descoperire<sup>13</sup>. Omul este un arhitect grozav: pe un fundament mișcător ca apa unui râu a reușit să ridice o construcție impunătoare din noțiuni, o construcție care, pentru a rezista, a trebuit construită dintr-un material subțire și totuși rezistent, ca pânza de păianjen. Omul a reușit acest lucru: firul noțional din care este alcătuită catedrala a fost tors de om din propria lui substanță. Totul în această catedrală provine din lăuntru omului: să nu ne mirăm deci, că totul se potrivește de minune. Numai că la baza catedralei nu este nevoia de cunoaștere, ci nevoia de metaforizare.

Dacă omul ar fi capabil să se vadă pe sine nemijlocit, și nu prin oglinda tulbure a metaforelor sale, ar fi în mare pericol. Ar ajunge să bănuiască faptul că „insensibila sa neștiință se înalță pe fundalul cruzimii, lăcomiei, insaturației și a instinctelor criminale, omul fiind precum cel ce pierdut în visele sale, călărește pe spatele unui tigru”<sup>14</sup>. Nevoia de metaforizare este o reacție de autoapărare, iar intelectul este instrumentul acestei disimulări, care este înainte de toate autodisimulare.

### Cumplitul

De la Nietzsche încoace, multe lucruri s-au petrecut în direcția desvrăjirii lumii. Credințe fundamentale au fost demascate drept iluzii, valori considerate eterne au fost schimbate în mărunțiș pe piața relativismului cultural, iar omul se pare că nu mai este animalul deștept și orgolios, așa cum l-a văzut Nietzsche. Ne sfiim să vorbim despre Adevăr, ne mulțumim cu niște teorii care cât de cât funcționează, fără să le putem neapărat pe cântarul etern al adevărului. Am pierdut multe din iluziile noastre. De ce simțim totuși că Borges prin tigrii săi albaștri a dat glas unuia dintre cele mai cumplite lucruri?

Poate fi foarte bine suportată ideea valabilității cunoștințelor noastre restrânsă doar la domeniul experienței, fără a atinge imperiul lucrului în sine. Este suportabilă ideea relativității culturale a cunoașterii: gândul că diferite culturi văd altfel lucrurile, că într-una din episteme se poate pune o problemă inexistentă într-o altă epistemă. E greu de digerat, dar nu este fatală ideea caracterului metaforizant al cunoașterii, provenite nu din setea de adevăr, ci dintr-un instinct de conservare.

Dar ce ne facem cu o experiență ce nici cum nu poate fi asimilată, contrazicând legea fundamentală a gândirii noastre – legea identității? Tigrii lui Borges nu pot fi numărați

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 7

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 4

deoarece nu au nici măcar o identitate relativă, fiind precum râul lui Cratilos, în care nu te poți scufunda nici măcar o dată. Problema nu este că nu putem construi o teorie adevărată cu privire la tigri albaștri. Cumplit este faptul că nu putem construi nici o teorie.

Tigru amintit de Nietzsche este un demon de natură morală. Dacă omul descoperă că, pierdut în visele sale, călătorește pe un astfel de tigru, e în pericol imaginea de sine. Ar putea să se vadă pe sine nu ca pe o ființă rațională, capabilă să inducă un sens în lume, ci ca un posibil criminal, inuman, capabil să se suprimă pe sine și pe ceilalți. Și totuși, tigru lui Nietzsche își găsește locul într-o explicație genealogică a formării limbii, a noțiunilor, a setei de adevăr. Într-un anumit fel, a fost îmblânzit. Este un procedeu oarecum similar cu procedeu romanilor polițiști, unde crima, indigerabilă de altfel, este îmblânzită prin faptul că e încorporată într-o schemă rațională. Crima nu poate fi iertată, dar poate fi înțeleasă. Romanul polițist ne face să înțelegem crima, ba chiar să uităm de crimă, fiind furați de jocul logic al dezlegării misterului.

Tigrii lui Borges sunt de natură ontologică. Ei introduc iraționalul, ilogical în însăși țesătura timpului și a spațiului. O teorie ce înglobează terifiante tigre este imposibilă, deoarece ei neagă însăși principiul alcătuirii teoriilor. Ei sunt Cumplitul ce nu poate fi integrat.

Potrivit lui Spengler, „intelectul dobândește putere asupra lumii prin nume și numere”<sup>15</sup>. Intelectul este complet dezarmat atunci când numerele însele se suprimă pe sine: esența numerelor este comesurabilitatea. Incomensurabilul este cumplit.

Alexander Craigie, în fața miracolului nerușinat al pietrelor ce se înmulțesc sau se împuținează fără noimă, încearcă ipoteze integrative: presupune întâi că el însuși este bolnav, că are febră, apoi, că a înnebunit. Trebuie însă să renunțe la aceste ipoteze, deși ar fi preferat nebunia, decât dovada faptului că „haosul este cuprins în univers”: dacă este posibil ca trei și cu unu să fie doi, sau chiar unsprezece, intelectul uman este nebunia însăși<sup>16</sup>. Pentru a face mai clară absurditatea situației, profesorul de logică occidentală și orientală se explică: dacă cineva ar afirma că există unicorni pe Lună, poate că l-aș crede, poate că nu, sau poate că m-aș abține de la a-mi forma o părere, dar în orice caz, aș putea să-mi imaginez acest lucru. Însă dacă cineva ar afirma că pe Lună se întâmplă ca șapte unicorni să fie uneori doar trei – aș taxa imediat această afirmație ca fiind o absurditate.

Eroul nostru nu înnebunește: îl salvează efortul său de a sistematiza aceste metamorfoze, de a le integra cu metodele statisticii. Când își dă seama că eforturile sale sunt zadarnice, îl salvează un nou miracol: într-o moschee, un cerșetor, invocându-și păcatele, acceptă drept pomană pietrele albastre. În schimb, îi prezice profesorului că nu va mai putea scăpa de zile, nici de nopți, nici de înțelepciune, nici de obiceiuri și de lume. Adică: de ordinea pe care o simbolizează alternarea zilei și a nopții, de ordinea pe care o întrupează un sistem filozofic, de ordinea socială dominată de obiceiuri, și de marea ordine ontologică a lumii. Potrivit cerșetorului, acesta este un dar cumplit.

Alexander Craigie nu reușește să integreze incomensurabilul, ci doar să scape de el. Tigrii albaștri nu se lasă domesticiți.

Singurul de care ascultă demonicii tigri albaștri este naratorul. Singurul loc unde putem conviețui cu Cumplitul este domeniul artei. Tărâmul unde intelectul, „acest meșter al metamorfozei” se eliberează de jugul sclaviei în care se află de obicei, și „îi e permis să amăgească, fără a dăuna”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Spengler, *op. cit.*, p. 107

<sup>16</sup> Borges, *op. cit.*, p. 305

<sup>17</sup> Nietzsche, *op. cit.*, caietul 3, p. 13

## **STUDIA HISTORICA**

### **ULTIMUL MISIONAR DIN PAȘALÂCUL DE TIMIȘOARA: FRANCISCANUL OBSERVANT LUDOVIC DIN RAGUZA**

**ISTVÁN GYÖRGY TÓTH**

**ABSTRACT.** The last missionary of Turkish Timișoara, the Observant Franciscan **Lodovico da Ragusa**. Lodovico da Ragusa, (1667– 1738), an Observant Franciscan from the city-state Ragusa (Dubrovnik) was the last missionary working in Timisoara under the Ottoman rule. This Franciscan friar was parish priest at Belgrade, then a military chaplain of Czech and German soldiers. In 1703 he was sent by the Ragusan Franciscan superiors as missionary to Bulgaria, to Plovdiv. However, he interrupted his journey and stayed at Timisoara,, then still in Turkish hands. From 1706 to 1712 Lodovico da Ragusa spread the Gospel in Timisoara and surroundings instead of Bulgaria, almost as in a „private mission”, in spite of the prohibitions from his superiors. He reconstructed a ruined church at Timisoara and another in Recas (Temesrékas). Because of the persecution by the Turks, Lodovico da Ragusa went to Istanbul where he got a privilege from the Grand Visier for the Catholics. In 1714 he left the mission in Timisoara, he went first into Bulgaria and then returned to Ragusa. He served as the guardian of the Franciscan convent of Stagno, where he died in 1738. His passionate and detailed letters give a very interesting image of the population under Ottoman rule.

„Numai să cugete cardinalii Congregației de Propaganda fide, ce înseamnă ca cineva să fie cardinal! Căci cardinalii congregației trimit misionari, cu multe cheltuieli, peste tot în lume, ici și colo, departe în Indii, și îi învață până și limba arabă, dar au uitat cu desăvârșire despre catolicii care aproape că trăiesc la porțile Romei.”<sup>1</sup>

În corespondența Congregației de Propaganda fide, consiliu al cardinalilor care a condus misiunile lumii catolice, acest ton este destul de neobișnuit, dar nu singular. În general, în scrisorile trimise de misionari din toate părțile lumii, dăruirea și supunerea față de cardinali sunt ilustrate de înfloriturile stilistice respectuoase specifice barocului, întrucât au putut spera numai de la Congregație ascensiunea în ordin și în misiune, ori ajutor material, împuterniciri și privilegii necesare muncii lor, eventual, visul oricărui misionar: acordarea titlaturii episcopale. Însă acel franciscan din Ragusa care, în iulie 1713, a scris pe un asemenea ton din Alba Iulia transilvăneană la Roma, a renunțat deja să primească vreo recunoaștere ca misionar. După ce a servit, aproape șapte ani, ca misionar în teritoriul timișan

---

<sup>1</sup> Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Roma (în continuare APF), *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* (în continuare SOCG), vol. 589, f. 32

ocupat de turci și a primit, de cinci ani, de la superiorii săi somația să părăsească misiunea cât mai repede, s-a împăcat cu soarta și a pornit spre patrie, la Raguză.

Ludovic din Raguză nu s-a mulțumit doar să le atragă atenția cardinalilor de la Roma asupra responsabilităților lor, ci a intrat în conflict și cu fruntașii bisericești geografic mai apropiați. Ladislau Nádasdy – fiul judeului regal Francisc Nádasdy executat în 1671 – călugăr paulin, mai apoi mare prepozit la Győr, și-a organizat, începând din anul 1710, ca episcop de Cenad cu reședința la Szeged, dieceza proaspăt eliberată de sub turci, dar aflată într-o stare de sălbăticie.<sup>2</sup> În acest timp, Nádasdy a intrat în conflict cu încăpățânatul franciscan din Raguză și, din acest motiv, a ordonat ca acesta să fie arestat oriunde ar fi găsit. Acum Ludovic din Raguză a cerut cardinalilor de la Roma ca el să-l poată aresta pe episcopul Nádasdy!

Mare parte din teritoriul Ungariei a fost eliberat de sub dominația turcească în anul 1699, odată cu pacea de la Karlowitz și atunci s-a încheiat acea dualitate foarte interesantă care a fost specifică istoriei bisericii catolice din pașalâc: existența a două ierarhii ecleziastice paralele, una episcopală, numită de habsburgii „exilați”, și alta a misionarilor conduși direct de la Roma. Însă și după pacea de la Karlowitz, a mai rămas sub dominație turcească un teritoriu slab populat, al Banatului timișan cu centrul la Timișoara, care a ajuns în mâna creștinilor abia în 1716, împreună cu orașul care a îndurat cel mai mult – 164 de ani – stăpânirea osmană.<sup>3</sup> Aici, pe pământul pașei de la Timișoara, catolicii au trăit și la începutul secolului al XVIII-lea, la fel ca mai devreme, timp de 150 de ani, în timpul ocupației turcești. Lipsa preoților catolici și predominarea bisericii ortodoxe (greco – orientale) i-a apăsât pe catolicii de aici, ei fiind în plus expuși și samavolnicilor autorităților turcești.<sup>4</sup> Căci acea conviețuire belicoasă care a caracterizat raporturile dintre creștini și turci în secolul al XVII-lea, după expansiunea din secolul al XVI-lea, a aparținut de acum trecutului. Turcii, care presimțeau deja sfârșitul imperiului, s-au întors cu furie împotriva creștinilor, iar arhiepiscopii spânzurați și călugării bătuți până la moarte au semnalat că musulmanii nu se resemnează cu domnia ghiaurilor.

Ludovic din Raguză, care a început în anul 1706, împotriva voinței superiorilor săi, o veritabilă misiune personală la Timișoara și în împrejurimi, a constatat situația dificilă a catolicilor din Banatul timișan. Deja în anul 1708, l-au rechemat de la Timișoara, iar apoi ordinul a fost reînnoit de mai multe ori. Dar

<sup>2</sup> Juhász Kálmán, *Műveltségi állapotok a Temesközben a török világban*, Cluj, 1935 (Erdélyi Tudományos Füzetek 76), p. 6-16; Takáts Endre, *Gróf Nádasdy László csanádi püspök*, Szeged, 1943; Juhász Kálmán, *A csanádi püspökség története (1608-1699)*, Makó, 1936, p. 159-169

<sup>3</sup> István György Tóth, *Politique et religion en Hongrie au XVIIe siècle. Lettres des missionnaires de la Propaganda Fide*, Champion-Slatkine, Paris, 2004

<sup>4</sup> Szentkláray Jenő, *Temesvár szabad királyi város története*, Budapesta, s. a., p. 48-49; Idem, *Temes vármegye története*, Budapesta, s. a., p. 334-350; Ibidem, *Újabb részletek a délmagyarországi török hódoltság történetéből*, Budapesta, 1917, p. 5-7; Fodor Pál, *A temesvári vilájet a török hódoltságban*, în *In memoriam Barta Gábor*, sub red. Lengvári István, Pécs, 1996, p. 195-208; Hegyi Klára, *Török berendezkedés Magyarországon*, Budapesta, 1995, *passim*; Idem, *Törökvilág, rácvilág*, în *História*, 1992, nr.1, p. 8-10; Fenyvesi László, *A temesközi-szörénységi végvárvidék funkcióváltásai (1365-1718)*, în *Végvárak és régiók a XVI-XVII. században*, sub red. Petercsák Tivadar și Szabó Jolán, Eger, 1993 (Studia Agriesia 14.), p. 235-285.



Ludovic din Ragusa s-a conformat doar cu mai mulți ani mai târziu, desfășurându-și activitatea misionară în Timișoara ocupată de turci timp de șase ani.

Istoria misiunilor catolice din pašalâcul timișan a început cu un misionar franciscan raguzan, vizitatorul apostolic Bonifaciu de Ragusa, care a murit la Timișoara în anul 1581, în casa unui negustor din Ragusa, în cursul călătoriei sale misionare,<sup>5</sup> și s-a încheiat tot cu misiunea unui franciscan raguzan, Ludovic din Ragusa. Faptul nu a fost întâmplător, orașul – stat Ragusa care a trăit ca vasal al sultanului, a jucat un rol cu totul excepțional în Balcani și, totodată și în pašalâcul din Ungaria. Ragusa, pe numele croat Dubrovnik, ca mic oraș – stat autonom, dar plătindu-i tribut sultanului, a jucat în secolul al XVI-lea în comerțul adriatic al Imperiului otoman, același rol pe care în secolul al XIX-lea îl va juca Hong Kong în viața Imperiului chinez. Negustorii raguzani s-au putut mișca liberi atât în lumea creștină, cât și pe teritoriul Imperiului otoman.<sup>6</sup> În secolele al XV-lea și al XVI-lea orașul – stat a primit de la turci privilegii largi și, în urma cuceririlor otomane, Peninsula Balcanică a devenit pentru el un teritoriu deschis, de la Istanbul până la Buda. De aceea cetățenii din Ragusa au părut a fi deosebit de apți să îndeplinească rolurile de misionari și de vizitatori apostolici. Raguzanii au fost catolici zeloși, s-au orientat bine în Balcanii aflați sub dominația turcilor, au știut cum să abordeze autoritățile turcești, iar alături de limba italiană, au vorbit limba „illirică”, adică cea sud – slavă (croată), ca pe o a doua limbă maternă, iar apoi ca cetățeni ai unui oraș – stat tributur turcilor, au putut să se deplaseze liberi pe teritoriul Imperiului otoman. Preoții catolici ai comunităților negustorilor raguzani privilegiați au fost sprijinitori siguri ai misionarismului catolic de la Belgrad și până la Sofia și – deși sursele documentare sunt destul de sumare în această privință – știm că, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, capelanii raguzani au activat și în Buda aflată sub stăpânire turcească.<sup>7</sup> Deci este de înțeles că, după Conciliul de la Trento, Roma a trimis la început în Balcani și în Ungaria cucerită de turci mai ales preoți raguzani pentru muncile misionare care au debutat atunci. Rapoartele lor despre viața creștinilor de sub dominația otomană, despre viața cotidiană a locuitorilor slavi sudici, unguri și români, despre raportul lor cu autoritățile turcești, despre conștientizarea forțată și rareori pașnică dintre protestanți, catolici, greci răsăriteni și mahomedani, sunt izvoare extrem de importante din perspectiva

<sup>5</sup> István György Tóth, *1000 ans d'histoire hongroise*, Osiris-Corvina, Budapesta, 2003, p. 256-278

<sup>6</sup> Zdenko Zlatar, *Our Kingdom come. The Counter-Reformation, the Republic of Dubrovnik, and the liberation of the Balkan Slavs*, Boulder, 1992, p. 225-251; Idem, *Between the double eagle and the crescent. The republic of Dubrovnik and the origins of the Eastern question*, New York, 1992, p. 37-45; Francis W. Carter, *Dubrovnik (Ragusa). A classic city – state*, London – New York, 1972, p. 327-381; Barisa Kresic, *Dubrovnik: A Mediterranean urban society 1300-1600*, Los Angeles, 1997

<sup>7</sup> Archivio Segreto Vaticano, *Roma Archivum Arcis I – XVIII*, 1851-1854; Augustinus Theiner, *Annales ecclesiastici*, III, Romae, 1856, p. 271 – 276; Eusebius Fermendzin, *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica*, Zagrabiae, 1892, p. 310-337

istoriei culturii și a bisericii, meritând o atenție deosebită din partea cercetătorilor ținuturilor de sub dominație turcească.<sup>8</sup>

Însă spre mijlocul secolului al XVII-lea, comunitățile negustorilor raguzani și-au pierdut rolul aproape exclusiv pe care l-au avut în a doua jumătate a secolului al XVI-lea în Imperiul otoman, înflorirea și modificările lente din structura comercială au fost încheiate definitiv de un eveniment dramatic: cutremurul distrugător din anul 1667, care a ruinat Raguză.<sup>9</sup> Chiar dacă Raguză nu a mai fost atât de importantă ca în secolul al XVI-lea, negustorii ei au fost prezenți pe teritoriul Imperiului otoman până în secolul al XVIII-lea, rămânând în continuare sprijinitori de încredere ai misionarismului catolic.

Ludovic de Raguză s-a născut în 1667 și, la 24 de ani, în 1688, a intrat în Ordinul franciscan. Au fost întocmite scurte necrologuri despre toți călugării care au murit în provincia franciscană raguzană, iar nota sumară a acestora menționează despre el că a vorbit multe limbi, servind mult timp ca paroh la Belgrad și Timișoara, precum și în Ungaria și la Neapole, ca preot militar al soldaților cehi și germani; din păcate necrologul nu amintește în care ani și-a făcut datoria.<sup>10</sup>

Superiorii franciscani l-au pornit pe Ludovic de Raguză la drum la 9 ianuarie 1703, promițându-i drept dotă 25 de scuzi (deci obișnuită sumă modestă), în misiunea bulgară, trimițându-l la Plovdiv, adică la Filippopolis. Însă călugărul pornit în Balcani, nu a mers până în Bulgaria ci, identificând posibilitățile misiunii din Banatul timișan și, evident, încălcând disciplina ordinului și prescripțiile de subordonare, a activat din 1706 la Timișoara și în împrejurimi. Cei mai importanți sprijinitori ai muncii sale au fost negustorii raguzani din Timișoara și din împrejurimi, în timp ce adversarii cei mai însemnați au fost popii ortodocși și franciscanii bosniaci, aceștia din urmă vorbind aceeași limbă „illirică”, adică croată, care aparțineau aceleiași ramuri a Ordinului franciscan, dar care au văzut în misionarul raguzan un concurent periculos.

Misiunea lui Ludovic de Raguză nu s-a suprapus nici pe departe peste o perioadă liniștită, regiunea abia revenindu-și de pe urma rănilor suferite în timpul marelui război de la sfârșitul secolului al XVII-lea precedent: în vecinătatea teritoriului bănățean, în Ungaria, trupele rákocziene luptau cu imperialii, iar Imperiul turcesc se războia cu „Moscovia”, adică cu țarul rus Petru cel Mare; pe deasupra ciuma a pustiit și aici. Tocmai din rapoartele lui Ludovic de Raguză primim o imagine despre numărul catolicilor din Banatul timișan – sursele documentare referitoare la demografie nu sunt de loc numeroase – pe care le putem compara cu datele provincialului bosniac. În timp ce Ludovic de Raguză dă numărul catolicilor începând cu anul 1708, provincialul bosniac o face abia începând cu anul 1715.

<sup>8</sup> Georgius Basic, *Elogia Ragusinorum Jesuitarum*, în *Vrela i prinosi*, 1933, p. 8-10; Mijo Korade, *Hrvatski Isusovci XVI stoljeca (1553-1584)*, în *Vrela i prinosi*, 1983, p. 109.

<sup>9</sup> Rita Tolomeo, *La repubblica di Ragusa e la delimitazione del confine veneto-turco. I trattati di Carlowitz e Passarowitz*, în *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, Ed. Giovanna Motta, Milano, 1998, 305-323

<sup>10</sup> Sebastianus Dolci a Ragusio, *Necrologium fratrum minorum de observantia provinciae S.P. Francisci Ragusii*, în *Analecta Franciscana VI. Ad Claras Aquas (Quaracchi)*, 1917, 461 (nr. 642). În provincia raguzană au mai slujit mulți alți frați Ludovic din Raguză. Vezi *loc. cit.*, p. 112, 436, 465, 487, 642.

După Ludovic de Ragusa au existat 24 de familii în Timișoara, 50 la Recaș, 30 la Tela, 20 la Ostrov, 7 la Vărădia, 7 la Lipova, 12 la Caransebeș, 40 la Slatina, în timp ce la Crașova au trăit nu mai puțin de 700 de familii, adică în acest oraș au locuit cam 3500 de catolici. Aceste date sunt confirmate de conținutul unei scrisori scrise cu șapte ani mai târziu, care a conținut, pentru ultima dată, date despre catolicii care trăiau sub turci: după provincialul bosniac, au trăit catolici în 9 familii din Timișoara, 48 din Recaș, 13 din Tela, 8 din Ostrov, câte 4 – 6 persoane de familie, în afara acestora în Timișoara încă aproximativ 100 de soldați dezertori germani, sclavi și servitori, catolici și ei. Și după provincialul bosniac, Crașova a fost singura localitate timișană în care au locuit catolici în număr mare, dar nu a putut furniza un număr precis.

Din scrisorile lui Ludovic de Ragusa reiese că autoritățile turcești nu au interzis activitatea misionară, tolerând cel puțin pe franciscanii bosniaci care treceau drept supuși turci și pe franciscanii raguzani vasali ai sultanului. Însă misionarii au fost expuși, pe de o parte, șicanelor turcilor (și aici accentul nu este pe caracterul lor regulat, ci pe cel arbitrar), pe de altă parte, pentru a câștiga bunăvoința autorităților turcești, a fost nevoie de sacrificarea unor sume importante de bani, motiv pentru care misionarii s-au îndatorat foarte repede.<sup>11</sup> Ludovic de Ragusa a raportat în scrisorile sale că turcii l-au bătut în mai multe rânduri, dar tot atunci este limpede că a putut să facă propagandă timp de șase ani în Timișoara ocupată de turci și, la sfârșit, nu l-au alungat pașa ori cadivul, ci chiar proprii săi superiori. Ludovic de Ragusa – după cum au subliniat chiar credincioșii săi – a cunoscut bine obiceiurile turcești și a știut cum trebuiau unse legăturile cu autoritățile turcești. Concluzionându-și experiența pentru Congregația de Propaganda fide, Ludovic de Ragusa a afirmat că turcii erau într-adevăr trufași, dar au pretins de la ceilalți umilință, motiv pentru care episcopi cu trăsuri trase de patru sau șase cai nici nu puteau veni aici, adică era nevoie de călugări modești, tolerați de turci, tocmai așa cum era el însuși. Din acest motiv, Ludovic de Ragusa a ajuns să fie complet îndatorat, de presupus că la catolicii localnici, împrumutând bani foarte probabil de la negustorii raguzani, căci așa cum a scris, „turcii vor bani, nu cuvinte”.<sup>12</sup>

Ludovic de Ragusa a avut necazuri nu numai cu episcopul Cenadului, Ladislau Nádasdy, numit de regele Ungariei, Carol al III-lea care, la fel ca mulți dintre predecesorii săi, credea că misionarii trimiși de la Roma, care nu au recunoscut autoritatea sa episcopală, nu aveau ce căuta în dieceza sa, ci și cu episcopul misionar din pașalâc, Don Luca Natale, vicar episcopal de Sirmium, apoi episcop de Belgrad. Don Luca Natale a fost preot „illir”, adică croat și a condus mult timp dieceza de Belgrad ca paroh de Nemptii și vicar de Sirmium (loțitor al episcopului), care a fost o dieceză misionară ce acoperea teritoriile ale unor episcopii în fruntea cărora numirile erau făcute de regele Ungariei. Încă în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, a apărut planul conform căruia catolicii care au

<sup>11</sup> APF, SOCG, Vol. 562, fol. 607. + 610/v. + 611/v; fol. 608. + 609/v.; vol. 97, 1708, fol. 414; vol. 566, fol. 288-291/v; vol. 98, 1709, fol. 43; vol. 577, fol. 687. + 690/v; vol 99, 1710, fol. 45; vol. 577, fol. 60. + 61/v; vol. 577, fol. 59. + 62/v.; vol. 101, 1712, fol. 94/v; vol. 589, fol. 32 + 34/v; vol. 102, 1713, fol. 195./v; vol. 598, fol. 262.+ 263/v; vol. 103, 1714, fol. 174; vol. 601, fol. 467/r-v; vol. 104, 1715, fol. 63

<sup>12</sup> *Ibidem*, vol. 577, fol. 687

ajuns sub stăpânire turcească și care nu puteau fi vizitați de episcopul lor care rezida în părțile habsburgice, trebuiau să fie îngrijiți printr-o episcopie misionară ce urma să fie înființată. Primul a fost deja amintitul Bonifaciu de Raguză care, în anul 1572, a propus ca papa să numească un episcop – misionar pentru „popoarele care locuiesc dincolo de Dunăre și Sava”, adică în teritoriul ocupat al Ungariei, însă aceasta nu s-a întâmplat încă multă vreme.

Primul episcop care și-a avut scaunul în centrul comercial al provinciilor turcești din nordul Balcanilor, la Belgrad, a fost Pietro Katich, născut la Sebenico, pe care papa Paul al V-lea l-a numit ca episcop de Prizren, în 1618, cu obligația să rezideze timp de șase luni pe an la Belgrad.<sup>13</sup> În 1679, papa Inocențiu al IX-lea l-a numit ca episcop de Belgrad pe franciscanul observant Mathias Bernjakovich de numai 23 de ani, nu pentru meritele sale, ci pentru că provenea dintr-o ilustră și influentă familie din Bosnia și la Roma s-a sperat că, prin legăturile sale, poate face multe pentru catolici.<sup>14</sup> Iar în timpul marelui război de la sfârșitul secolului al XVII-lea, cel care s-a preocupat de catolici a fost Don Luca Natale. Întâi a fost vicar al episcopului de Sirmium, care a coordonat teritoriile ocupate de turci, apoi din anul 1708, după o târăgănare îndelungată, Roma l-a numit episcop de Belgrad. După pacea de la Karlowitz situația episcopiei misionare de la Belgrad s-a schimbat radical, căci teritoriul aflat odinioară sub stăpânire turcească, cu excepția Banatului timișan, a revenit Ungariei habsburgice, în timp ce Belgradul a rămas, pe mai departe, o importantă fortificație turcească. Deci legăturile lui Don Luca Natale cu credincioșii săi, care a locuit și pe mai departe în parohia situată de acum pe teritoriul ajuns în mâna creștinilor, au fost întrerupte și, după cum reiese dintr-o scrisoare a catolicilor din Timișoara, degeaba s-a străduit să îi viziteze, turcii l-au amenințat că, dacă nu vrea să fie închis în turnul cetății Timișoarei, atunci să părăsească urgent teritoriul, sfat pe care Don Luca Natale a fost nevoit să îl accepte.

Din scrisorile lui Ludovic de Raguză reiese și motivul pentru care episcopul Belgradului, Don Luca Natale, a avut despre el o părere cât se poate de nefavorabilă: episcopul a primit informații despre activitatea sa misionară de la acei franciscani bosniaci care au considerat Banatul timișan ca pe propriul lor teritoriu și, din acest motiv, l-au privit cu suspiciune pe călugărul raguzan, altminteri tot vorbitor de limbă croată și tot franciscan observant ca și ei. Franciscanii bosniaci l-au exclus dintre ei pe Ludovic de Raguză și le-au interzis credincioșilor catolici din Timișoara să-i asculte serviciul divin. Lupta încrâncenată dintre misionarii raguzani, care s-au sprijinit pe negustorii din Raguză, și misionarii franciscani bosniaci care au considerat, pe baza privilegiilor lor, teritoriile ocupate ale Ungariei ca pe propriile lor teritorii exclusive de acțiune, au însoțit până la sfârșit istoria bisericii catolice din teritoriile ocupate de turci, aceleași lupte repetându-se atât la sfârșitul secolului al XVI-lea, cât și la începutul secolului al XVIII-lea, în ultimii ani ai stăpânirii turcești.

În secolul al XVI-lea, paralel cu înaintarea turcească, slavii sudici s-au retras tot mai spre nord, printre ei regăsindu-se și slavii sudici catolici, călugării

<sup>13</sup> Realitățile din episcopiile din ținuturile ocupate de turci le-a putut pătrunde cu greu chiar și arhiepiscopul de Esztergom, Petru Pázmány.

<sup>14</sup> István György Tóth, *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627-1707)*, Roma – Budapesta, 1994, p. 209-225

franciscani observanți de acolo au ocupat noi și noi parohii pe teritoriul regatului medieval bosniac. Deja în anul 1584, un franciscan bosniac cu numele de Fra Casparo, a făcut propagandă printre luteranii din satul Kollut, situat la nord de Bács, străduindu-se să-i convingă pe credincioși să adopte calendarul gregorian.<sup>15</sup> Apoi, după anul 1626, s-au format misiuni franciscane bosniace în Banatul timișan, cu centrul la Crașova, sub conducerea lui Marco Bandini, franciscan bosniac, mai apoi arhiepiscop de Marcianopolis și administrator al Moldovei. Este neîndoios că influența acestei misiuni franciscane bosniace s-a văzut în aceea că, la începutul secolului al XVIII-lea, Crașova a fost singura așezare catolică cu adevărat importantă, dintre cele 900 de gospodării catolice din Banatul timișan, 700 din ele găsiindu-se aici. Apoi, în anul 1630, folosindu-se de tulburările izbucnite în urma morții lui Gabriel Bethlen, franciscanii bosniaci au organizat o misiune și în Transilvania, îndepărtându-se și mai mult de granițele regatului medieval bosniac. Parohii franciscane bosniaci care au ocupat parohiile din Slavonia și Sirmium nu i-au recunoscut ca fruntași pe episcopii de Belgrad – altminteri în cazul lui Marino Ibrishimovich și Matteo Benlich, chiar franciscani bosniaci – ci pe provincialul bosniac, și pe episcopul sau administratorul episcopal din Bosnia, respectiv pe guardianul propriei lor mănăstiri – mamă.<sup>16</sup>

Misionarii raguzani care s-au aflat în opoziție cu franciscanii bosniaci, au contat pe ajutorul negustorilor din Ragusa, ajutor la care Ludovic din Ragusa s-a referit de mai multe ori în corespondența sa. Din această perspectivă, este deosebit de importantă și de interesantă scrisoarea din 1 februarie 1711, scrisă de Giuseppe Sacripanti, prefect al Congregației de Propaganda fide. În arhiva congregației pot fi găsite destul de frecvent scrisori ale unor mari nobili catolici, preoți, sau mai ales comunități catolice, care confirmă meritele unuia sau altuia dintre misionari, viața morală, ardoarea în propagarea credinței și propunându-l totodată Romei spre recunoaștere ori distingere. Chiar și stilul celor mai multe scrisori de acest fel evidențiază în mod clar că ele nu au fost redactate de cetățenii sau nobilii catolici, ci de misionarii care sperau recompense și aceasta este cu atât mai evident atunci când mulți oameni scriu despre meritele misionarului lăudat cu aproape exact aceleași cuvinte.

Este neîndoios că scrisoarea timișorenilor nu a fost scrisă de Iacob, Vitus, Francisc și ceilalți, care nu știau să scrie și au autentificat scrisoarea prin punerea crucii, ci de însuși Ludovic de Ragusa. Deja în primul rând al scrisorii el se dă de gol, atunci când credincioșii scriu că se miră că „provincialul ordinului *nostru* franciscan” vrea să-l mute pe părintele Ludovic de Ragusa din teritoriile ocupate, căci așa obișnuiau să scrie generalului lor numai membrii Ordinului Sfântului Francisc. Catolicii timișoreni se alătură părintelui Ludovic, care are o mare experiență în treburile turcești (*praxis Turcica*), fapt binecunoscut de toată lumea, iar în locul lui cu greu se va găsi altcineva, mai cu seamă nu dintre cei care vorbesc limba croată („illirică”). Iacob, Vitus și Francisc, dar mai degrabă Ludovic de

<sup>15</sup> Archivio Segreto Vaticano Roma, *Archivum Arcis I-XVIII*, 4760, fol. 42/v

<sup>16</sup> Tóth István György: *Kié Buda? Az esztergomi érsek és a belgrádi apostoli vikárius vitája a hódolt Budáról*, în *R. Várkonyi Ágnes emlékkönyv*, sub red. Tusor Péter, Budapesta, 1998, p. 251-257

Raguza care le-a scris numele, protestează și pentru că „provincialul *nostru*” le dă călugărilor bulgari mănăstirile din teritoriile ocupate, evident franciscane, fără știința „republicii *noastre* raguzane”, aceștia fiind catolici timișoreni care l-au sprijinit pe Ludovic de Raguza, deci evident raguzani și negustori care locuiau aici.<sup>17</sup>

În schimb, după rapoartele trimise la Roma, alți timișoreni s-au bucurat foarte mult de plecarea din oraș a lui Ludovic de Raguza, ei fiind, cu siguranță, adversarii raguzanilor de aici, poate chiar concurenți în afaceri, și adepți ai franciscanilor bosniaci. Ca aproape totdeauna, dacă franciscanii bosniaci și misionarii raguzani se găsesc față în față, în ultimii ani ai stăpânirii turcești din Timișoara, cei care ies victorioși sunt călugării bosniaci. În august 1715, provincialul bosniac l-a înștiințat pe superiorul franciscan că Ludovic de Raguza – după opinia lui spre marea bucurie a credincioșilor – a părăsit deja Timișoara (Ludovic de Raguza a scris, într-adevăr, că a plecat la misiunea bulgară, fiind primit cu bucurie și respect de franciscanii bulgari), și de aceea, provincialul trimite acolo din mănăstirea franciscană de la Arad situată la frontieră, dar deja pe teritoriu creștin, un călugăr bosniac, Michele Kokich de Buda, al cărui nume sugerează că a servit mai devreme la Buda. Din scrisoarea provincialului reiese că și parohul timișorean anterior a provenit tot dintre franciscanii bosniaci din mănăstirea de la Arad. Michele de Buda a fost paroh timișorean, dar i-a asistat pe credincioșii catolici rămași fără preot, răspândiți pe un teritoriu foarte mare. Fra Michele a cunoscut nu numai limba „illirică”, adică croată, – deci teama raguzanilor timișoreni că după Ludovic de Raguza nu vor mai avea preot croat a fost inutilă – ci și maghiara și germana (pe care le-a practicat cu siguranță în Buda ajunsă între timp în mâna creștinilor), și a înțeles și turca.

Cu abia un an după ce provincialul bosniac s-a îngrijit în acest mod de catolicii din Timișoara, a izbucnit noul război dintre Poartă și Imperiul habsburgic. La 1 septembrie 1716, armata imperială a început asediul Timișoarei, și după șase săptămâni, la 13 octombrie, comandantul fortificației, Mustafa pașa, a predat cetatea. Pentru Timișoara și Banatul timișan perioada ocupației turcești s-a încheiat. După aceasta, pentru Congregația de Propaganda fide Ungaria nu a mai contat ca teritoriu misionar, căci ierarhia bisericii catolice a fost restabilită în întregul regat ungar, dar nici pe departe prea repede căci, de exemplu, primatul s-a mutat înapoi la Esztergom abia la începutul secolului al XIX-lea! La Roma, în centrul misiunilor, s-au ocupat în continuare în mod deosebit de Ungaria, pentru că, la fel, unirea românilor și a rutenilor, problema armenilor catolici au oferit ocazii pentru munca de propagandă, atât pentru trecerea reformatilor și evanghelicilor, cât și pentru întărirea în credință a catolicilor. În arhiva Congregației de Propaganda fide documentele din Ungaria secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, umplu multe volume masive. Însă toate acestea se referă nu la completarea structurilor ecleziastice catolice, ci la întregirea și fortificarea lor, adică la misiunea populară.

Însă atunci Ludovic din Raguza era iarăși în Dalmația, în anul 1714 întorcându-se în propria provincie a ordinului, în Raguza. Aici fruntașii săi au considerat, cu siguranță, misiunea sa de la Timișoara (în ciuda tuturor dificultăților

---

<sup>17</sup> Foarte probabil că se referă la predarea mănăstirii franciscane din Arad către provincia bulgară. E. Fermendzin, *Acta Bosniae potissimum ecclesiastica, Zagrabiae*, 1892, p. 545  
180

și a diferendelor) drept un succes și misionarul a primit acea recunoaștere a ordinului pe care a cerut-o – jignit – în mai multe rânduri, încredințându-i-se o nouă funcție importantă: a devenit guardianul mănăstirii de pe insula și orașul din apropierea Raguzei, Stagno (numele croat: Ston). Servind în această postură de prior al casei, a murit în 1738, la 71 ani, la trei decenii după ce a fost ultimul misionar al teritoriilor ocupate de turci.<sup>18</sup>

## ANEXE

### 1

**1708 februarie 2, Timișoara**

*Scrisoarea călugărului franciscan Ludovico din Ragusa către Silvio De Cavalieri, secretarul Congregației pentru răspândirea credinței.*

Illustrissimo Signor,  
Signor Padrone Colendissimo.

Il lator della presente le Don Accador sacerdote Armeno il quale con la sua natione viene a frequentare la nostra chiesa e adesso si porta per costa per visitar i lochi santi, intanto non mancho di dar parte a Sua Illustrissima del mio stato per gratia del Signore sano, ma travaglio abastanza ed e impossibile che possi sodisfar a tutti, come non mandino altri doi sacerdoti esemplari alle sue spese, perche sono quivi poveretti agravati dalli Turchi, et io medemo havro fatto sin hora da 100 piastre di debito intanto prego Vostra Signoria Illustrissima d'inviarmi qualche lemosina, conforme la promessa nel partir da Roma, e qui scrivo la contea di Temisuar e Belgrado.

a Temisuar 24 fochi

Rikasc vilaggio 50

Zella vilaggio 30

Oscrouo 20

Vuaya 7

Lipoua cită 8

Sebisc cită 12

In tutto il Karasceuo settecento dico 700

Slatina vilaggio 40

Summa in tutto 911 fochi

Contea di Belgrado saranno da 50 anime

Viscgniza vilaggio 4 fochi, e questi lochi sono lontani un dal altro alcuni doi gornate, alcuni tre, e resto col bacciarli la sacra veste

Di Vostra Signoria Illustrissima

Temisuar 2 febraro 1708

affettuosissimo servitor

<sup>18</sup> Sebastianus Dolci a Ragusio, *op. cit.*, p. 461.

ISTVÁN GYÖRGY TÓTH

Fra Ludovico di Ragusa missionario apostolico

Verso: (Fol. 611/v.) 25 giugno 1708. Seruia e Bulgaria.

Die 25. Junii 1708. Scribatur episcopis noviter electis postquam ad eorum ecclesias pervenerint. Signavit de Caualeriis secretarius

9.

**Original. Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Roma (în continuare APF), *fond Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* ( în continuare SOCG), vol. 562, f. 607. + 610/v. + 611/v.**

2

**1708 iunie 11, Roma**

*Scrisoarea locțiitorului împuternicitului general franciscan observant Fra Celestino către Silvio de Cavalieri, secretar al Congregației de Propaganda fide în care raportează că sâmbătă a scis provincialului din Ragusa să îl recheme pe misionarul din Timișoara, Ludovic din Ragusa, precum și provincialului bosniac sub autoritatea căruia se află Timișoara, să îl trimită pe acesta în propria sa provincie. În același timp provincialul din Bosnia i-a scris din Osiek că Oradea nu îi aparține lui, dar acolo dorește să se stabilească Stefano, care a fost mai înainte misionar în Bulgaria.*

Illustrissimo e Reverendissimo Signore mio Signore e Padrone Singolarissimo.

Ho l'onore di dar notizia a Vostra Signoria Illustrissima degli atti della mia ubbidienza nell'esecuzione degli stimatissimi comandi della Sacra Congregazione partecipati da Vostra Signoria Illustrissima con sua lettera delli cinque corrente. Ho perciò scritto Sabato al padre provinciale di ragusa, che omninamente richiami alla propria provincia il padre fra Lodovico di Ragusa, missionario in Temisuar, et al padre provinciale di Bosna nella di cui giurisdizione si ritrova Temisuar, che lo rimandi subito alla propria provincia e devo credere che l'un' e l'altro compira al proprio dovere.

Con questa occasione significo a Vostra Signoria illustrissima che il sudetto padre provinciale di Bosna sotto li 24 maggio mi risponde da Essek che non e di sua giuriasdizione la citta del Grosso Varadino, in cui il padre fra Stefano da Liudrebech già missionario in Bulgaria desidera fermarsi per propria consolazione conforme la Sacra Congregazione sotto li 10 aprile m'aveva comandato, e dev'essere di giurisdizione della Riforma e pero n'ho fatto moto al padre vicecommissario generale Montebufo. E con riverentemente baciarle le mani resto alli comandi pregiatissimi

Aracoeli, 11 giugno 1708.

Di Vostra Signoria Illustrissima

umilissimo e divotissimo servitore  
Fra Celestino vicecommissario generale



Monsignor illustrissimo segretario de Propaganda

Verso: Fol. 609/v. Bulgaria b, APF Lettere SC Vol. 97. 1708. Fol. 414.

Al padre vicario generale di San Francesco. 4 giugno 1708

Sono giunti a questa Sacra Congregazione tali richiami contro il padre Lodouico da Ragusa minore osservante missionario in Temisuar che non si giudica piu utile la sua dimora in quelle parti. Per tanto questi eminentissimi signori m'hanno ordinato di darne conforme faccio cenno a Vostra Paternita Reverendissima accioche ella omninamente e quanto prima lo rimova da quella missione facendolo ritornare alla sua provincia con sostituire giuntamente in suo luogo qualche altro religioso di quelle vicinanze che sia soggetto di sperimentata pietà e zelo con dar notizia del seguito a questa Sacra Congregazione alla quale sommamente preme un tal affare. Con che a Vostra Signoria Reverendissima bacio devotamente le mani.

**Original. APF, SOCG, vol. 562. Fol. 608. + 609/v.**

3

**1709. februar 2., Temesvár**

*Scrisoarea călugărului franciscan observant Ludovic de Ragusa către cardinalii Congregației de Propaganda fide. Din anexă se vede cum se poartă cu el conducătorul ordinului, în ciuda faptului că s-a obosit atâta în misiune. Dacă doresc informații despre el, există aici o mânăstire franciscană și o rezidență iezuită, aceia pot porni o anchetă, el le stă la dispoziție. I-ar place să meargă la Roma și să dea referințe despre regiunile Timișoarei și a Belgradului, dar și despre celelalte, până la Marea Neagră.*

Eminentissimi Signori, Padroni Collendissimi.

Dal anessa scorgeranno Loro Eminenze in che conformita son tratado dal padre generale doppo tante fatiche e struscio della vita! non credo mai pero che sia gia intentione d'Eminentissimi Signori se poi son' accusato in qualche cosa proviene dal livore e passione che nutriscono nel suo cuore contra la mia persona e se vogliono esser accertati quivi suli confini si trova un convento delli padri reformati di piu la residenza delli padri gesuiti a un di questi si compiacino di mandar un ordine espresso di far inquisitione e processo se saro reo voglio esser punito in presenza d'Eminentissimi, se non, penam talionis peto. Se poi non vogliono prego la bonta di loro Eminenze di mandar il decreto accio possi con honore ritornarsene alla mia provincia gia che le finito il tempo della mia missione ma per altro sarebbe meglio che venissi a Roma per dar parte e raguaglio della contea di Temiscuar e Belgrado, ed altri paesi noti a me sin al Mar Negro. Di novo prego ogni qual volta mandaranno ordine di far il processo, mandino diretto a me o mandano d'introdurli per far quel tanto che comendaranno Loro Eminenze e resto col bagiar la sacra poropora.

Temisuar 2 febraro 1709.

Reverendissimi, Eminentissimi Signori.

ISTVÁN GYÖRGY TÓTH

humilissimo e  
obligatissimo servitor  
Fra Lodovico di Ragusa osservante

Dirigant sic litteras Venezia. Viena. Buda. Arad per Temisuar in Turchia.  
Per parte maritima sarebbe piu presto Ancona o Venezia, Ragusa per Belgrado

b. (Fol. 289.)

Copia della lettera che scrive il padre commissario generale al padre  
Lodovico di Ragusa.

Mi viene comandato dalla Sagra Congregatione di Propaganda di rimuovere  
la Paternita Vostra dalla missione in Temesuar per motivi ad essa noti, ond'io per  
ubbidire ordino alla Paternita Vostra con questa mia che di subito parta e ritorni  
alla propria provincia avvertendola a prontamente ubbidire per non incontrare  
disgusti ed irritare la medema Sagra Congregatione ad ulteriori ordinazioni in di lei  
danno. Tanto dovra eseguire e Dio la benedica.

Roma, Aracoeli 9 giugno 1708.

Di Vostra Paternita

affettuosissimo nel Signore  
Fra Celestino commissario generale

*Verso:* In ordine a che devo dire all'Eminenze Vostre che essendo state  
esposte sotto li 27 di marzo 1708 da monsignor vicario patriarcale di  
Constantinopoli le doglianze de cattolici di Temisuar contro il medesimo padre per  
non essere da lui bene assistiti con le suppliche de medesimi cattolici per essere  
provveduto d'altro religioso, fu dato domino secretario cum superioribus ordinis da  
quali fu ordinato al suo provinciale di richiamarlo prontamente alla sua provincia et  
il medesimo religioso non fu deputato missionario in Temisuar, né in Belgrado, ma  
bensi in Filippopoli nella Bulgaria sotto li 9 gennaio 1703 con provisione di 25 scudi  
l'anno che non gli e mai stata pagata per non essere stato nella missione  
destinatagli havendo solo havuto 12 scudi di viatico.

Die 16. Aprilis 1709.

Pareat suo superiori. Signavit de Cavaleriis secretario. 28.

c. APF Lettere SC Vol. 98 1709. Fol. 43.

Al padre Ludovico di Ragusa minore osservante missionario in Temisuar.  
16 aprile 1709.

Non senza giusti e rilevanti motivi viene Vostra Paternita richiamata da  
cotesta missione alla sua provincia. Pertanto veda d'obbedire con quella religiosa  
rassegnazione e prontezza che si conviene agl'ordini de suoi superiori. Ne si stima  
qui necessario che ella si prenda l'incomodo di portarsi a questa citta per dare a  
questa Sacra Congregatione qualche relazione di cotesta missione potendo cio  
fare egualmente bene per lettere. tanto devo accennarle in risposta per suo  
governo et alle sue orazioni mi raccomando."

**Original. APF, SOCG, vol. 566. Fol. 288-291/v.**

**4**

**1711 ianuarie 15, Belgrad**

*Scrisoarea călugărului franciscan observant Ludovic de Ragusa către Luca Natale, vicarul apostolic de Szerém. Ajungând la Belgrad, a vorbit cu capelanul de la care a aflat că acesta se plânge de el din cauza unor informații greșite. Cere să fie trimis la Timișoara un alt capelan care să cerceteze împrejurările. Relațiile dintre credincioși și autorul scrisorii se datorează franciscanilor bosniaci care l-au exclus și le-a interzis să frecventeze serviciile divine celebrate de el, scriind pașei de la Timișoara să îl prigonească. Este deja în serviciul Congregației de Propaganda fide de șapte ani, dar din banii promiși nu a primit nimic, drept pentru care s-a îndatorat cu 200 de scuzi. Turcii vor bani, nu vorbe.*

Illustrissimo Signor Signor Padron Collendissimo

Nel gionger a Belgrado ho havuto fortuna d'abocarmi con capelano di Sua Illustrissima e doppio longo discorso scorgo che Sua Illustrissima si lamenti della mia persona e non per altro che per sinistra informatione, in tanto vengo a pregarla a spedir un capellano per Temisuar accio faccia inquisitione e si sara certificata del fatto. Le turbationi che sono state tra me e questi christiani e se qualcheduno lá é morto senza i sacramenti sono in causa i padri Bosnesi i quali il primo anno della mia missione m'hanno dichiarato scomunicato di piu hanno proibito che nesuno senta e ascolta la mia messa e che nessuno si confesasse da me, item hanno fatto scriver al Basia di Temisuar accio mi scaccia e mandi via, item il padre Bulaich scrisse la lettera daper tutto accio nesuno andasse alla mia messa, ne tam poco si confesassero da me del tutto tengo lettere e a suo tempo come vera il capellano di Sua Illustrissima le mandaro accio mostri alla Sacra Congregatione havrei piu da scriver ma so che il signor capelano sapra meglio dir a bocca. Sono gia sette anni che sono al servitio della Sacra Congregatione e in servitio di questi poveretti e la lemosina annuale, che m'hanno promesso non ho ricevuto niente, e ho fatto debito da 200 scudi e per tanto mi raccomando alla carita di Sua Illustrissima rapresentando tutto alla Sacra Congregatione gia sa che i Turchi vogliono denari, e non parole, e senza che io scrivo Sua Illustrissima l'é abastanza praticcha del paese e resto col bagiarli la sacra veste.

Belgrad 15 genaro 1711

Di Vostra Signoria Illustrissima

affettuosissimo humilissimo e obligatissimo servitor e sudito  
Fra Lodovico di Ragusa misionario apostolico

*Verso: All' Illustrissimo Signor Signor Don Luca Natali vescovo vicario apostolico di Sirmio e consiliario di Sua Maesta Sacratissima, padron collendissimo. Niemze.*

APF Lettere SC Vol 99. 1710. Fol.45.

ISTVÁN GYÖRGY TÓTH

Al padre Ludovico da Ragusa. Temisuar. 26 aprile 1710

E richiamata Vostra Paternita in provincia da suoi superiori generali per ordine preciso di questa Sacra Coingregatione la quale per giusti motivi non stima opportuna la sua ulteriore dimora in cotesta missione. Si contenti dunque d'obbedire prontamente agl'ordini della medesima Sacra Congregatione per dare ad essa una chiara riprova della sua religiosa rassegnazione al qual'effetto se le rimandanno annesse le sue obbedienze degl'istessi suoi superiori et io alle sue orazioni mi raccomando.

**Original. APF, SOCG, vol. 577. Fol. 687. + 690/v. Sigiliu ceară roșie**

5

**1711 februarie 15, Timișoara**

*Scrisoarea călugărului franciscan observant Ludovic de Raguza către cardinalul Giuseppe Sacripanti prefectul Congregației de Propaganda fide. Conducătorul ordinului îl trimite înapoi pe corespondent. S-a ostenit în misiune timp de șase – șapte ani, suferind până și bătăile turcilor. Se va întoarce acasă numai dacă va primi acele privilegii care i se cuvin unui misionar. Cere permisiunea să meargă la Roma.*

Eminentissimo Signor, Signor Padron Collendissimo.

E ben vero che il padre rivendissimo mi spedisce alla propria, ma in che conformita con semplice obediencia!, dove sono le mie fatigue, sudori e travagli in questi sei anni o sette che sono tra i barbari giorno e notte a cavallo bastonato e maltratato dai Turchi ed in ricompensa tratta meco in questa conformita lasso considerar a Sua Eminenza e se il padre reverendissimo vole, che vadi alla mia provincia, mi mandì obediencia accio con onore possi ritornare alla mia provincia, con privilegii che sogliono godere i missionarii altrimenti non andaro e se vengo accusato in qualche cosa, non proviene che dalla passione e livore, che nutriscono nel suo core contra la mia persona in tanto prego Sua Eminenza di mandarmi obediencia acio vengo a Roma, e mi punischino conforme il delitto che benche son tra i barbari ho sempre procurato di dar bon esempio. Questo attestaranno i stessi Turchi e altre sette, nel avvenire prego Sua Eminenza di spedir le lettere per Ancona, Ragusa per Temisuar, sara piu espediente e resto col bagiar la sacrata porpora.

Temisuar, 15 febraro 1711

Di Vostra Eminenza

affettuosissimo humilissio e obligatissimo servitore  
Fra Ludovico di Ragusa

*Verso: 20 aprile 1711.*

*b. 1711. február 1., Temesvár*

*Scrisoarea catolicilor din Timișoara către prefectul Congregației de Propaganda fide, cardinalul Giuseppe Sacripanti.*

Eminentissime Domine, domine Patrone Collendissime.

Miramur quod reverendissimus pater generalis noster ordinis Seraphici Patris Francisci observantium reverendum patrem nostrum Ludovicum ex Turcica parte nostra amoveri concluderit, cum non videmus qua de causa praedictum patrem dimittere possemus, aliumque eique loco et quidem Illyricum suscipere, quia patri Ludovico modus, praxisque Turcica, optime notae sint et summopere dubitandum est ast alius in parte nostra admittatur cum etiam episcopo Belgradiensi ita contigit, qui nostros in Turcica parte christifideles visitare decrevit, non solum non fuit introductus, sed etiam mirabantur ei Turcae si non in aliqua turri concludi velit, ut abeat, hisque perceptis praefatus episcopus Belgradiensis discedere coactus fuit. Rogamus ergo atque supplicamus humillime Eminentiam Suam, ut patrem Ludovicum diutius habere possimus, quia absente isto magnum damnum et detrimentum religioni nostrae oriri potest. Simulque audivimus quod generalis noster reverendissimus monasteria, quae in Turcica parte sunt patribus Bulgariae hinc et inde distribuere velit, et quidem sine scitu et consensu principis nostri Reipublicae Ragusinae, dum monasteria nostra recepta a parte Caesaris ad dictam Reipublicam et senatum pertineant, interim vix credimus quod hoc fieri possit, et ideo impedivimus iter et obedientiales usque ad ulteriore mandatum (Fol. 62.) Eminentiae Suae.

Hisque ad obsequia perpetua manemus.

Datum Temisvaradini, 1 Februarii 1711.

Eminentissimi Domini, Domini Patroni Collendissimi

humillimi servi  
existentes Temis Waradini chatolici

cum non scimus scribere formamus crucem

Jacobus +

Vitus +

Franciscus +

caeterique +

P.S. Litteras has inclusas humillime precatur aliquis frater, ad quem spectant, ut eo mittantur, quia in periculo modo stat.

20 aprile 1711. Ungaria e Bulgaria. Intorno a che devo dir all'Eminenze Vostre esser stato l'oratore richiamato dalla suddeta missione sin sotto li 27 di marzo 1708, per le doglianze fatte da cattolici di Temisuar per non esser dal medemo bene assistiti avendo supplicato d'esser provediti d'altro religioso e sotto li 16 d'aprile 1709 fu letto che obedisce al suo superiore e l'istesso fu replicato nel 1710 e cio non ostante non obedisce. E anco giunta una lettera a nome de cattolici di Temisuar [...] quali si maravigliano che il padre generale richiami il sudetto padre Ludovico, di cui molto si lodano, per mandarvi forse qualche altro religioso che difficilmente vi sara ricevuto da Turchi. Fanno pero istanza che si lasci continuare il detto padre Ludovico in quella missione.

Die 20. Aprilis 1711. Cum superioribus ordinis pro executione et scribatur oratori, quod Sacra Congregatio nunquam male sentiit de ejus persona, et postquam ad suam provinciam se intulerit, supplicet de privilegiis.

Signavit de Cavalerriis secretarius

b. APF Lettere SC Vol. 101. 1712. Fol. 94/v.

Al padre Ludovico da Ragusa, minore osservante. Buda per Arad. 10 maggio

Riferitasi in questa Sacra Congregatione la lettera di Vostra Paternita la medesima e rimasta edificata della sua religiosa rassegnatione in ritirarsi dalla sua missione in esecuzione dell'ordine avutone da suoi superiori resta ora che Ella compitamente obbedisca a medesimi ordini con trasferirsi senza ulteriore dilatione alla sua provincia ove resti pure persuasa che sara accolta e trattata con quella carita che si conviene al qual'effetto non si lascia di raccomandarla caldamente a medesimi suoi superiori. Che e quanto devo brevemente accennarle in risposta et alle sue orazioni mi raccomando.

Fol. 204. Al padre Lodovico da Ragusa minore osservante. 14 novembre 1712

Riferitasi in questa Sacra Congregatione la lettera di Vostra Paternita delli 2 di settembre passato questi eminentissimi miei signori inherendo alle risoluzioni altre volte prese sopra la sua persona et istanze m'hanno imposto d'incaricarle strettamente conforme faccio che obbedisca a suoi superiori regolari e si ritiri onninamente alla sua provincia di dove si sentiranno qui le sue discolpe avvertendo di non venire a questa citta senza l'opportuna obbedienza e permissione da medesimi suoi superiori poiche altrimenti potrebbe riceverne qualche mortificatione.

Tanto mi conviene insinuarle per suo governo et alle sue orazioni mi raccomando.

**Original. APF, SOCG, vol. 577. Fol. 60. + 61/v.**

6

**[1713] iulie 15, Alba Iulia**

*Scrisoarea călugărului franciscan Ludovic de Ragusa către călugării Congregației de Propaganda fide. În baza jurământului depus, este dator cu supunere față de superiori. Chiar dacă nu s-a întors în provincia sa, motivul este că în urmă cu trei ani, ciuma și războiul pustiau peste tot. De aceea s-a întors în misiunea din Bulgaria, unde este și acum. Din cauza lipsei grave de preoți, franciscanii bulgari l-au rugat să poată să îl ia în provincia lor, alegându-l și guardian. Și negustorii raguzani îl caută. Episcopii nu pot veni în Imperiul otoman cu trăsuri trase de 4 – 5 cai căci turcii sunt mândri, dar pretind altora supunere. Congregația trimite peste tot misionari, chiar și în India, învățându-i până și limba arabă, dar uită de cei care aproape că sunt la porțile Romei. Episcopul Cenadului, Nádasdi László, a dat ordin să fie prins oriunde ar fi găsit și să-l închidă, dar degeaba. Cere permisiunea ca el să îl aresteze pe episcop.*

Eminentissimi Illustrissimi e Reverendissimi Signori  
Signori Padroni Collendissimi.

Gia vedo che tutti i elementi sono contra di me! e non so perche devo haver pazienza e non sarei religioso se facessi al in contrario. Sua Eminenza m'inculca di novo d'ubidir alli superiori regolari. io non son contrario ne posso esser secondo il voto che ho fatto. Circa di non haver messo in essecutione l'obediencia per la mia provinza Sua Eminenza si ricordara bene tre anni sono, che la peste dominava dapertutto le guerre col Thurco e Moscovita, tra gli Ungari e l'imperatore, e non sapevo dove voltarmi, ultimamente (per far obediencia) mi retirai nella provincia di Bulgaria dove al presente mi ritrovo, doppo detti padri (per la mancanza dei religiosi) scrissero al padre reverendissimo per l'incorporatione e infatti li concesse vedendo la necessita e a tal efetto mi fecero guardiano con tutto cio che io repugnai, totalmente mi son alienato dalle missioni e non dimoro piu lá! ben vero se vengo esser ricercato (per consolatione spirituale) dalli mercanti di Ragusa devo e son obligato di servir come sudito di quella Republica credo di non far torto ne pregiudicio alli appassionati soli non sono capaci, ne sanno dove voltarsi, per non haver i requisiti non l'é modo dei vescovi di entrar la Turchia con sfroggi a tira quattro, a tira sei, i Turchi sono superbi, ma per altro amano humilta e vogliono Dio sa quel che scrivono i vescovi, Lor Eminenze, forse disimulano in quanto di sentir le mie discolpe: justitia de caelo prospexit, necdum est in mundo. Circa poi di non venir a Roma, alli discoli, apostate viene concesso e a me inibiscono, invece d'esser chiamato, acio dia informatione di quelli afflitti christiani, la maggior parte dei quali l'é ridotta alla scisma per la poca cura, mandano spediscono (a forza del denaro) diversi religiosi in qua, in lá nel Indie, fanno imparar la lingua Arabica e questi che sono e stanno su le porte di Roma totalmente si sono scordati. Considera bene Sua Eminenza cosa vol dir gardinale ardisco di scriver cosi, per scarico della mia conscienza. Illustrissimo Ladislao Nadasdi vescovo di Canad ha lasato ordine dapertutto che sia fatto prigionie, e vedo che non sia capace per tanto prego Lor Eminenze accio io possi far a lui aresto. Col bagiar la sacra porpora.

Alba Julia 15 luglio  
Di Vostre Eminenze

servitore obligatissimo  
Fra Ludovico di Ragusa  
presidente

Coligat cu Fol. 35/v.  
Bulgaria.13.

Die 21. Augusti 1713. No. 13. Padre vicecommissario generale qui informat super asserta incorporatione et consensu et signanter de tempore praeciso. In reliquis: Relata.

Signavit Archiepiscopus Athenarum

b. APF Lettere SC Vol. 102. 1713. Fol. 195./v. Al padre Lodovico da Ragusa minore osservante. 4 settembre 1713

Riferitasi in questa Sacra Congregatione la lettera di Vostra Paternita colla quale avvisa della sua incorporazione in cotesta provincia di Bulgaria. Questi

ISTVÁN GYÖRGY TÓTH

eminantissimi miei signori inherendo alle risoluzioni altre volte prese et a lei replicatamente comunicate non solo per la sua partenza dalla missione di Temisuar, ma anche per il ritorno alla sua provincia vogliono onninamemnte che ella obbedisca e quanto prima ritorni in provincia avvertendola paternamente per mezzo mio a non voler ostinarsi nella repugnanza e contumacia per non irritar maggiormente la Sacra Congregatione e costringerla a praticare con lei maniere piu rigorose per ridurla al suo dovere.

Che e quanto devo insinuare alla Paternita Vostra per suo governo et alle sue orazioni mi raccomando.

**Original. APF, SOCG, vol. 589. Fol. 32. + 34/v.**

7

**[1715, Ragusa]**

*Scrisoarea călugărului franciscan Ludovic de Ragusa către călugării Congregației de Propaganda fide. A primit scrisoarea care a fost scrisă de parcă s-ar fi găsit și acum la Timișoara, deși a plecat de acolo de un an și se află în provincia ordinului său. Nu a putut să se conformeze ordinului și nu a putut pleca mai repede din cauza războiului și a ciumei.*

Eminentissimo Signor, Signor Padron Collendissimo.

Ricevo il pregiato foglio di Sua Eminenza col suposto che ancora sia in quelle parti della missione e resto obligato alle paterne amonitioni e corretioni in tanto deve sapere che gia l'e un anno scorso che mi sono alienato da quelle parti e atualmente mi trovo in provincia sempre alli cenni e comandi di Sua Eminenza e sul principio haverei ubidito! ma per le guerre e peste che regnavano in quelli paesi, non potevo eseguire gli ordini si della Sacra Congregatione, come del padre reverendissimo.

Circa i privilegi che Vostra Eminenza mi insinua il maggior che appaga il mio desiderio si e il presentarmi alli piedi di Vostra Eminenza per ivi render ragione e conto delle mie operationi che cio sara il piu preciso delle mie humilissime suppliche che per tal fine con ogni somissione le porgo, con suoi autorevoli commandi benigni riscontri mentre col filial reverenza bagiardoli il lembo della sacra porpora genuflesso per sempre mi consacro

Di Vostra Eminenza

affetuosissimo humilissimo e obligatissimo figlio  
Fra Lodovico di Ragusa

*Verso: Bulgaria. Die 8. Aprilis 1715.*

*Lectum et scribat quatenus habeat aliquid rebuendum Sacrae Congregationi*



Signavit archiepiscopus Athenarum  
secretarius

b. APF Lettere SC Vol. 103. 1714. Fol. 174.

Al padre Ludovico di Ragusa minore osservante. 24 luglio 1714

Resta al certo e con molta ragione meravigliata questa Sacra Congregatione che la Paternita Vostra doppo tante paterne ammonizioni e chiamate tanto della medesima Sacra Congregatione quanto de suoi superiori regolari d'ordine di essa, tuttavia differisca il suo ritorno alla propria provincia

Pero veda finalmente di risolversi ad obbedire e non ponga colla sua ulterior contumacia la Sacra Congregatione in precisa necessita di venir seco a qualche risoluzione che non potra molto piacerle. Tornata poi che ella sara .in provincia non le mancherà campo di ricorrere per i privilegi de quali si sara resa degna col suo buon servizio nelle sacre missioni. Tanto devo insinuarle per sua direzione e governo et alle sue orazioni mi raccomando.

**Original. APF, SOCG, vol. 598. Fol. 262.+ 263/v.**

8

**1715 august 24, Diakóvár**

*Pietro a Lasva, provincial al provinciei franciscanilor observați bosniaci scrie către locțiitorul comisarului general al Ordinului franciscan că Ludovic de Ragusa a părăsit misiunea de la Timișoara de un an, iar credincioșii de acolo nu îl regretă de loc. A trimis acolo un preot din mănăstirea franciscană din Arad să se îngrijească de credincioși și să dea socoteală de numărul credincioșilor și a satelor. Michele Kokich este și acum la Timișoara, de la el are informațiile. L-a însărcinat și cu Lugojul și Crașova dacă acolo nu există preot. Acest călugăr știe limbile turcă, germană, illyrică și maghiară și în afară de asta, este inteligent. Parohul din Timișoara, Michele de Buda, i-a relatat că la Timișoara sunt 9 gospodării catolice, cu 52 suflete apte de confesare, mulți soldați germani dezertori și sclavi, cu toții catolici etc.*

Copia di lettera risponsiva del padre provinciale di Bosn'Argentina al padre vicecommissario generale in esecizione dell'ordine della Sacra Congregatione di Propaganda Fide.

Reverendissimo Padre etc.

Del 20 del passato luglio ricevo l'adorato foglio avanzatomi dal sommo zelo della Paternita Vostra Reverendissima dal quale ho inteso molto bene quanto il padre Fra Lodovico di Ragusa abbia riferito a cotesta Sacra Congregatione intorno la missione di Temisuar e suo territorio qual e partito avanti due anni da quel paese, senza pero dispiacere di quel popolo ed io non ho mancato d'inviare dal nostro convento di Arad (avendo fatto il medesimo il mio antecessore) un religioso sacerdote per consolare e conservare nella santa fede quelle povere

anime, e per certificarmi maggiormente del numero come de'luoghi già avevo citato alla mia presenza il padre Fra Michele Kokich paroco de sudetti luoghi quale ora si trova qui presente (dal quale ho ricavato questo che siegue a pie di di questa) a cui darò la commisione anche per il Logos e Carassevo, quand'effettivamente non fosse qualche altro sacerdote ne mentovati luoghi. Questo per religioso essendo pratico delle lingue Turchescha, Tedescha, Illirica et Ungara e sufficientemente intelligente giudico esser capace per un affare simile onde quanto a questo particolare potrà bene quietarsi il di lei paterno zelo assicurando anche la Sagra Congregatione che come sin'ora abbiamo fatto il copioso frutto nella vigna del Signore, così in avvenire staremo costantissimi ed intrepidi e bisognando non sparagneremo anche spargere il sangue proprio per la salute dell'anime.

Quanto poi concerne la relazione de padri missionari, che fossero uccisi da barbari nel mese del già passato aprile, sono comparsi due padri nostri della riforma da Belgrado Turchescho a Petervaradino quali hanno anche di qua per tutto sparso che alcuni loro compagni fossero ammazzati da Turchi, ed altri esiliati.

Scrivono i padri di Bosna che il padre guardiano del nostro convento di Foinizza fosse tutto stropiato sotto le crudelissime bastonate de Turchi, ed un altro religioso morto dalle medesime bastonate dopo alcuni mesi, oltre altre mai più sentite persecuzioni aggravate, e tirannie sopportate da que' poveri religiosi e cristiani, ed e caso disperato di potere conservare que' conventi nella Bosna in piedi, se continuera la guerra.

Hora non occorendomi altro da notificarle, raccomando umilmente questa sua provincia al solito suo specialissimo paterno zelo e dalla benigna protezione assieme colla mia indegna persona e divotamente le baccio le sacre mani, ed abito.

Diacovar, 24 agosto 1715

Di Vostra Paternità Reverendissima

umilissimo divotissimo ed osservandissimo servitor e suddito  
Fra Pietro di Lasua provinciale di Bosn'Argentina

*Verso:* Essendo citato alla mia presenza il padre Fra Michele da Buda, figlio della nostra osservante provincia di Bosna Argentina ed attuale pastore delle anime, che dentro il Temisuar e fuori nel suo territorio si truovano, sotto il dominio Ottomano, quale seriamente riferì che dentro la fortezza di Temisuar vi fossero 9 case de'cattolici, ed anime per la confessione 52. Vi sono molti disertori soldati Tedeschi, servi, serve e schiavi tutti cattolici, di questi ultimi si contano più di 100 persone.

Nell' villaggio Rikas vi sono case o famiglie 48 anime per la confessione saranno 200 incirca.

Nel villaggio chiamato Ostrouo vi sono otto case anime per la confessione saranno 25 incirca.

Nel villaggio chiamato Cella vi sono 13 case anime per la confessione saranno 50 incirca.

Altri villaggi cattolici nel territorio di Temisuar non vi sono.

Vi e anche una terra chiamata Logos, distante da Temisuar piu d'una giornata di camino. Questo luogo e pieno di scismatici, e dieci soli mercanti cattolici vi abitano.

Altra terra distante da Temisuar due buone giornate di camino a cavallo chiamata Carasseuo, asserisce che nel sudetto luogo vi fosse un gran numero di cattolici, e per quant'ha inteso stanno senza il paroco, non essendo egli personalmente stato ne' due ultimi luoghi per la distanza grande ed a causa de pericoli che dagl'heretici ed altr'infedeli ne potrebbe patire etc.

Nasizze, 15 agosto 1715

Ungheria. Die 12. Novembris 1715. Relata, quia jam provisum.

Archiepiscopus Athenarum  
secretarius

b. APF Lettere SC Vol. 104. 1715.Fol. 63.

Al padre Lodovico di Ragusa, minore osservante. 8 aprile 1715

Ha inteso con piacere questa Sacra Congregazione che Vostra Paternita sia finalmente restituita alla sua provincia e convento ove sopero che sara per dare quel buon saggio che si desidera e si conviene della sua religiosa rassegnazione et osservanza. Nel rimante se ella ha da notificar qualche cosa di rilievo e che sia degna della notizia della Sacra Congregazione potra farlo per via di lettere senza esporsi all'incommodo del viaggioa questa citta per tal effetto. Tanto devo brevemente accennare a Vostra Paternita in risposta et alle sue orazioni mi raccomando.

**Copie. APF, SOCG, vol. 601. Fol. 467/r-v.**

## O SCRISOARE INEDITĂ A ISTORICULUI BLĂJEAN AUGUSTIN BUNEA

BLAGA MIHOC

**ABSTRACT: An Unpublished Letter Of The Historian Augustin Bunea From Blaj.**

The author presents and comments a letter addressed to Demetrie Radu, the Greek-Catholic bishop of Oradea, written by Augustin Bunea on the 1st of July 1909. In the letter, the sender informs the bishop, among other things, that he is very busy in elaborating his scientific works and doing other actions related to his official position in leading the Bishopric of Blaj. On the other hand, he criticizes priest Vasile Mangra, the future metropolitan of the Romanians from the Austrian-Hungarian empire, who does, in Bucharest, unfavorable propaganda against the Greek-Catholic Church.

Ca om al bisericii greco-catolice de care aparținea, istoricul blăjean Augustin Bunea (1857-1909) s-a bucurat, mereu, de prețuirea și sprijinul moral și material al ierarhilor acesteia. Așa și-a putut tipări lucrările apreciate de către istoricii din vremea sa, între care s-a numărat și Nicolae Iorga<sup>1</sup>. Cu episcopul greco-catolic de Oradea, Demetrie Radu (1862-1920), era, așa cum rezultă din corespondența sa, foarte apropiat. Una dintre ultimele scrisori expediate de Bunea acestuia din urmă datează din 1 iulie 1909, și este un răspuns la felicitarea pe care episcopul orădean i-a trimis-o cu ocazia primirii în Academia Română (vezi anexa). De altfel încă din primele rânduri ale acestei scrisori Augustin Bunea își exprimă sentimentele „de mulțumită pentru felicitările frățești” trimise de către Demetrie Radu, socotindu-le o încoronare a altor gesturi de bunăvoință a acestuia, la care, însă, n-a putut răspunde, fiind „foarte ocupat cu unele afaceri grave”, ținând, desigur, de funcțiile îndeplinite pe lângă Episcopia de la Blaj, dar mai ales de preocupările sale cărturărești, atât de serioase<sup>2</sup>. În cadrul funcțiilor amintite

---

<sup>1</sup> Vezi pentru viața și activitatea sa *Albumul Bunea*, Blaj, 1910; R.W. Seton-Watson, *Prime impresii din Transilvania (1906-1907)* în *Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul*, 1918-1928, vol.III, Cultura Națională, București, 1929, p.177-192; Ioan Georgescu, *Din activitatea politică a lui Augustin Bunea*, în *Blajul*, 1934, p.446-454; Dr. Elie Dăianu, *Disticțiunea lui Augustin Bunea*, în *Convorbiri literare*, mai-iunie, 1941, p.570-572; Radu Brateș, *Aspecte din viața Blajului*, Tipografia Seminarului, Blaj, 1942, p.90-94.

<sup>2</sup> Augustin Bunea este autorul următoarelor volume: *Institutele din Blaj*, 1892, lucrare aflată până nu de mult în manuscris, la Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, inv.nr.228; *Episcopul Ioan Inochentie Micu -Klein (1728-1751)*, Tipografia Seminarului Arhiepiscopiei greco-catolice, Blaj, 1900; *Vechile episcopii românești ale Vadului, Geoagiului*, Tipografia Seminarului Arhiepiscopiei, Blaj, 1903; *Ierarhia românilor din Ardeal și Ungaria*, Tipografia

cărturarului blăjean îi revenea, așa cum menționează în scrisoare, sarcina de a se ocupa cu reorganizarea serviciilor de administrare a fundațiilor patronate de Capitlul de la Blaj. În acest scop el a pregătit un model de „statute”, prin care era prevăzută contopirea acestor servicii, respectiv a *Casei centrale arhidiecezane* și a *Administrației Centrale Capitulare* „într-un organism nou, numit Administrația Centrală Capitulară”, condus de doi canonici, dintre care unul era „administrator”, adică șef, iar celălalt „controlor”, ajutați de doi „oficiali”, respectiv angajați. Augustin Bunea arată în scrisoare că a refuzat postul de „administrator” sau șef al „Administrației centrale capitulare”, spre a se putea dedica altor „îndatoriri mai înalte”, și că a propus spre ocuparea acestuia pe Iosif Hossu, iar pentru a celui de „controlor” sau revizor pe dr. Isidor Marcu. El îi urează, apoi, episcopului „sănătate și putere și viață îndelungată”, spre a putea săvârși și în viitor binefaceri pentru instituția eclesială greco-catolică, similare celor care s-au făcut „la Prislop, la București și Tâmpăhaza”<sup>3</sup>. Era vorba, în concret, de construirea, acolo, a unor edificii de cult, cu fonduri oferite de către Demetrie Radu, pe care Augustin Bunea le socotea „opere ce sunt de lipsă pentru conservarea bisericii noastre și a poporului nostru”. Și, pentru că știa că pe episcopul orădean îl preocupau chestiunile școlare, Augustin Bunea îl informează că a alcătuit un „proiect” de îmbunătățire a remunerației profesorilor de la școlile confesionale greco-catolice din *Provincia metropolitană a Blajului*, „căci plățile de acum”, spunea el, „sunt de tot prea mici și nemulțumirea oamenilor care lucrează pentru cultura neamului prea mare”. Istoricul blăjean spera ca după obținerea unei aprobări din partea mitropolitului Victor Mihali de Apșa (1841-1918)<sup>4</sup> să se organizeze o colectă pentru a se strânge fonduri în vederea realizării proiectului amintit, care, în subsidiar urmărea să înlăture efectul nefast al maghiarizării, numită, în scrisoarea pe care o comentăm aici, „întrâurința pestilențioasă a unei politici cotropitoare, care cu banii statului face pustiiri cumplite între intelectuali, în cler și dascălime”. Augustin Bunea se va fi gândit, cu siguranță, scriind aceste lucruri episcopului, la încurajarea, prin premii, a dascălilor și preoților români care obțineau rezultate

---

Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1904; *Mitropolitul Sava Brancovici*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1906; *Încercare de istoria Românilor până la 1383*, București, 1912.

<sup>3</sup> La Tâmpăhaza (Rădești), satul său natal, episcopul Demetrie Radu (1862-1920) a ridicat o frumoasă biserică. (vezi pentru aceasta *Biserica S. Uniri din Tâmpăhaza-Uifalău. Satele și poporul. Monografie istorică de dr. Iacob Radu canonic*, Tipografia „Nagyvárad”, Oradea Mare, 1911, 104 p).

<sup>4</sup> Vezi pentru viața și activitatea lui Victor Mihali de Apșa, Lucian Petrescu, *Istoria Blajului*, Editura „Dosoftei”, Iași, 1997, p.62; *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1998, p.116-120.

bune în însușirea de către elevii lor a limbii maghiare, atât de actuală după elaborarea legilor lui Apponyi<sup>5</sup>.

Pentru a putea contracara această acțiune, ilustrul istoric blăjean îi cere lui Demetrie Radu să facă donații bănești către fondul școlar confesional al Mitropoliei, convins fiind că gestul său va emula și alte personalități românești din Transilvania către acest gen de acțiuni. Spre sfârșitul scrisorii trece la alte chestiuni, mai „neplăcute”, legate de disensiunile religioase din sânul poporului român, cunoscând interesul episcopului pentru întemeierea și consolidarea, în București, a unei parohii greco-catolice.

El arată, astfel, că părintele Vasile Mangra, viitorul mitropolit ortodox al Transilvaniei, pe care-l criticase într-o lucrare-*răspuns* la una ceva mai amplă a acestuia referitoare la mitropolitul Sava Brancovici (cca. 1618 - cca.1682) apărută la Arad în 1906, a făcut, în capitala României, „o propagandă de ură diabolică” împotriva bisericii unite cu Roma. Spre a-i demoniza, printre bucureșteni, pe enoriașii români greco-catolici Vasile Mangra a afirmat, peste tot, dacă ar fi să-l credem pe Augustin Bunea, că biserica română unită cu Roma din Transilvania urmărește destrămarea celei ortodoxe, încurajând, chipurile, „nedisciplinarea clerului neunit”, ca și cum stabilirea normelor de conduită a preoților ortodocși i-ar fi incumbat celei dintâi și nu ierarhilor acestora. În realitate, dacă acest gest al lui Vasile Mangra a existat, el n-a fost decât o diversivone grosolană, o interferare irațională de planuri diferite, pe coordonatele cărora se desfășura existența celor două instituții ecclesiale absolut independente una față de alta, chiar dacă membrii lor luptau pentru idealuri naționale comune, înțelegându-se între ei atunci când era vorba de interese românești generale. În ceea ce-l privește, Augustin Bunea socotește că o astfel de propagandă n-a rămas fără efect, căci în capitala României „s-a pornit un curent foarte periculos (împotriva n.n.) înființării bisericii și parohiei (greco-catolice n.n.) din București și numai Dumnezeu știe ce poate urma din aceste intrigi bizantine”.

Se pare, însă, că Dumnezeu a avut grijă de românii uniți din capitala României, căci parohia lor s-a întemeiat în scurtă vreme, dezvoltându-se rapid, mai ales după primul război mondial, când numărul enoriașilor ei a sporit vertiginos. În încheierea scrisorii sale Augustin Bunea îl informează pe episcop că elaborarea manualelor românești pentru școlile confesionale greco-catolice merge anevoios, căci este împiedicată de tot felul de formalisme, care-i fac pe cei indrituiți cu această sarcină să piardă „esența lucrului”, întârziindu-le activitatea. Pentru sine cere să fie păsuit cu restituirea *Protocolului lui Klein* (folosit probabil la elaborarea ultimei sale scrieri,

<sup>5</sup> Vezi Mario Raffini, *Istoria românilor din Transilvania*, Editura „Proteus”, București, Editura „Hyperion”, Chișinău, Fundația culturală „Memoria”, București, 1993, p.224-225.

apărută postum la București, în 1912, și intitulată *Încercare de istoria Românilor până la 1383*), pe care-l împrumutase din Biblioteca Episcopiei de la Oradea. Din păcate lui Augustin Bunea îi mai rămăseseră de trăit, din momentul redactării acestei scrisori, doar câteva luni, căci la 30 noiembrie 1909 el intra în lumea umbrelor, fiind regretat de întreaga intelectualitate românească, ecclesială și laică, din acel timp.

## ANEXA

### **Preasfințite Domnule Episcop Scumpe și iubite Prietene!**

Primește, Te rog, expresiunea viilor mele simțăminte pentru felicitările frățești, ce ai binevoit a mi le adresa la alegerea de membru al Academiei Române. Nu mi-am putut împlini până acum această datorie față cu bunătatea și atențiunea ce mi-ai arătat-o și altădată, din cauză că am fost foarte ocupat cu unele afaceri grave. Am pregătit, adecă, statute noi pentru administrarea averilor mobile și imobile ale fundațiilor încredințate grijii Capitlului din Blaj. În scopul acesta am împreunat cele două organisme de administrare, și anume „Casa centrală arhidiecezană” și „Administrația centrală capitulară” într-un singur organism, care va purta numele ; „Administrația centrală capitulară”. În fruntea acestei Administrațiuni vor fi numai doi canonici, care vor fi ajutați de doi oficiali. Eri am și ales de administrator pre Iosif Hossu și de controlor pe dr. Isidor Marcu. Eu, deși rugat cu insistență de Capitol, nu am primit postul de administrator, adecă de șef, pentru că doresc să fiu puțin mai liber, spre a-mi putea împlini și alte îndatoriri mai înalte.

Cu bucurie frățească am cetit în prețioasa Ta scrisoare despre lucrările care din dărnicia Ta se fac la Prislop, la București și Tâmpahaza-Uifalău, întru mărirea lui Dumnezeu. Deie-Ți D-zeu sănătate și putere și viață îndelungată, ca să poți, cu aceeași generozitate, ajuta operele ce sânt de lipsă pentru conservarea bisericii noastre și a poporului nostru. Eu am făcut un proiect pentru îmbunătățirea plăților profesorilor de la școalele noastre din Blaj, căci plățile de acum sunt de tot prea mici, și nemulțumirea oamenilor care lucră pentru cultura neamului prea mare. Între mijloacele proiectate, afară de contribuiriile fondurilor arhidiecezane, este și o colectă care se va iniția, de cumva va întâmpina aprobarea Excelenței Sale Părintelui Metropolit, încă în anul acesta, căci este neapărat de lipsă ca măcar spiritul oamenilor din Blaj să se scutească de înrăurința pestilențioasă a unei politici cotropitoare, care cu banii statului face pustiiri cumplite între intelectuali, în cler și în dascălime.

De se poate, Te rog, Te gândește cum ne-ai putea întinde și Tu ceva ajutor la timpul său. Această ajutorare ar face o nespus de bună impresiune în toate cercurile.

Ce privește Biserica din București sunt informat că părintele Mangra, petrecând acolo pre timpul sesiunii generale a Academiei Române, a ținut o propagandă de ură diabolică în contra bisericii Unite. A zis că biserica noastră este instrument de maghiarizare, că această biserică este cauza că biserica neunită nu poate face

O SCRISOARE INEDITĂ A ISTORICULUI BLĂJEAN AUGUSTIN BUNEA

progrese, deoarece formentează tot ce poate duce la destrămarea bisericii neunite, în care nutrește nedisciplina clerului neunit. Deosebit Te-a calomniat pre Tine. Astfel, s-a pornit un curent foarte periculos înființării bisericeii și parohiei unite din București și numai D-zeu știe ce poate urma din aceste intrigi bizantine.

Cu manualele de școală se lucră încet. Ne pierdem prea mult în formalisme și astfel pierdem esența lucrului. Eu, însă, nu pot ajuta. Protocolul lui Clain (Klein n.n.) Te rog mai lasă-l încă la mine. Îmbrățișându-Te cu dragoste frățească, sum al Tău pururea devotat

Dr. A. Bunea

Blaj, 1 iulie 1909.

(Scrisoarea se află într-o colecție particulară)



## **DOUĂ OBIECTIVE SOCIAL-ECONOMICE ÎNTEMEIATE DE EPISCOPIA GRECO-CATOLICĂ DE ORADEA: FABRICA DE SPIRT DIN BEIUȘ ȘI STAȚIUNEA BALNEARĂ FÂNTÂNA POPII DIN FINIȘ**

**BLAGA MIHOC**

**ABSTRACT.** Two social-economical objectives founded by the Greek-Catholic Bishopric of Oradea: the spirits factory in Beiuș (Bihar County) and „The Pope’s Fountain” spa in Finis. The author shows the role of the Greek-Catholic clerical institution, emphasizing its involvement in the improvement of life standards of the Romanian people, thus contributing to the growth of its level of civilization. Consequently, during the years, this was the main target of many of their activities, such as the foundation of a spirits factory in Beiuș, where the agricultural products of the inhabitants were processed and capitalized, bringing important profits to them. At the beginning the factory was leased and later sold to some local investors. In order to make the life of the villagers easier, the Greek-Catholic bishopric also built beautiful spas. One of these, referred and described in the work is „The Pope’s Fountain” in Finis, which could offer the sick people in need, good treatment with sulphurous water spring. In time, the spa was leased to private investors. Unfortunately, nowadays the two social-economical objectives mentioned above no longer exist.

Ancorată în realitățile comunităților sociale pe care la păstorea, Instituția ecclesială greco-catolică s-a interesat mereu de nevoile generale ale acestora. Ea urmărea ameliorarea situației lor materiale și prin aceasta ridicarea nivelului general de civilizație. În acest context se înscrie și activitatea de creditare, de împrumut din fondurile proprii a celor ce doreau să-și procure pământ, unelte și vite de muncă sau să întemeieze mici întreprinderi productive, practică de Episcopia greco-catolică de Oradea. Pentru banii aceștia se percepea o dobândă foarte mică, neținându-se cont de vechiul și păgubosul principiu, adoptat odinioară de biserică, conform căruia “banii nu trebuie să facă pui” (pecunia pecuniam non parit). La acordarea împrumuturilor nu se lua în seamă ritul religios al beneficiarilor, ci numai bonitatea acestora, respectiv capacitatea de a garanta restituirea sumei cu averea lor imobilă. Exemple de acest fel sunt numeroase, cele mai frecvente datând din vremea episcopilor Mihail Pavel (1827-1902) și Demetrie Radu (1862-1920)<sup>1</sup>.

La 2 mai 1901, bunăoară, Consistoriul greco-catolic orădean, acordă împrumuturi bănești țărănilor ortodocși bihoreni Floruța Alexandru (400 de coroane) și Popa Ioan (600 de coroane) din Dumbrăvița de Codru, pentru a-și cumpăra pământ și vite de tracțiune<sup>2</sup>. Demetrie Radu s-a gândit încă de la începutul arhipăstoririi sale și la alte măsuri, menite să creeze, în orașul de reședință a Administrației Domeniale, adică la Beiuș, un obiectiv industrial important, respectiv o fabrică de spirt. Aceasta urma să prelucreze

<sup>1</sup> Vezi Mihoc, Blaga . *Caritate și prigoană*. Editura Logos' 94, Oradea, 1999, p.17-45.

<sup>2</sup> Direcția Județeană Bihor, *Fond Episcopia greco-catolică Oradea*, Dos.187, f.6.

cantitatea enormă de fructe de care, în anii rodnici, dispuneau țăranii din împrejurimi și bineînțeles surplusul de cereale al acestora. Demersurile pentru realizarea acestui obiectiv încep în vara lui 1904, când Episcopia greco-catolică de Oradea cere *Ministerului regal ungar de culte și instrucțiune publică* aprobarea pentru întemeierea unei fabrici de spirt în Beiuș, menționând beneficiile pe care aceasta le-ar aduce locuitorilor din zonă, prin achiziționarea, de la ei, a fructelor și cerealelor. Răspunsul nu s-a lăsat prea mult așteptat și la 8 iulie 1904, (prin adresa numărul 49261) ministerul a aprobat solicitarea episcopiei, pretinzându-i doar să-l informeze cu ce bani vor fi acoperite cheltuielile de edificare și, bineînțeles, să i se facă periodic, în timpul desfășurării lucrărilor, rapoarte asupra mănuirii fondurilor<sup>3</sup>.

Pe baza acestei aprobări, la 25 februarie 1906 Episcopia încheie o înțelegere cu afaceristul evreu Marcu Weistein din Beiuș și cu soția acestuia Hanna Grosz, prin care se stipula că cei doi urmau să fie arendașii fabricii proiectate<sup>4</sup>. Sub îndrumarea lor și desigur prin intermediul unor oameni de specialitate, s-a făcut o estimare, conform căreia cheltuielile pentru construirea fabricii ar ajunge la suma de 85.000 de coroane, "luate ca împrumut domenal" din băncile statului și restituibile în 30 de ani<sup>5</sup>.

Tot la 25 februarie 1906 Demetrie Radu informează Consistoriul că spesele pentru construirea fabricii, adică cele 85.000 de coroane se vor "acoperi dintr-un împrumut ... ce s-ar putea ridica în greumentul averii radicale", și că manipularea lor va fi asigurată "printr-un contract de arendă legat cu locuitorii din Beiuș Marcu Weistein și soția sa Hanna Grosz pe un răstimp de zece, respectiv douăzeci de ani și pre lângă un cens (chirie n.n.) de arendă de 8.000 de coroane anuale"<sup>6</sup>.

Se prefigura, așadar, realizarea unui obiectiv industrial care putea aduce și episcopiei avantaje materiale serioase. Închiriindu-l ea își putea achita rata împrumutului și, ceea ce e foarte important, din chiria primită de la arendași pe un singur an, "întreg perditul inter uzurial", adică toată dobânda pentru suma de 85.000 de coroane, Domeniului din Beiuș rămânându-i pe vecie un "provent (adică un obiectiv industrial profitabil n.n.) pe care aci nu l-a avut"<sup>7</sup>.

Primul raport asupra mănuirii fondurilor destinate edificării fabricii va fi adresat de către Episcopie Ministerului la 21 iulie 1906, și acesta răspunde în aceeași zi, arătând că cele 85.000 de coroane împrumutate din "averea radicală" a Episcopiei vor fi garantate cu 11 hârtii sau *obligații* de valoare ale Visteriei maghiare din Budapesta, în suma totală de 93.800 de coroane (85.000 reprezentând împrumutul și 8.800 dobânda), repartizată astfel: prima dintre hârtii avea o valoare de 10.100 coroane; a doua de 1.400; a treia de 10.000; a patra de 9.700; a cincea de 2.100; a șasea de 10.200; a șaptea de 13.800; a opta de 5.600; a noua de 13.300; a zecea de 14.400; și a unsprezecea de 3.200<sup>8</sup>.

Mulțumiți de acest *accept* ministerial membrii consistoriului, întruniți într-o ședință de urgență în 6 august 1906, hotărăsc să folosească, din acest credit garantat cu obligații statale, doar 85.000 de coroane. Odată banii sosiți, lucrările de edificare a fabricii demarează într-un ritm susținut, întinzându-se, totuși, pe o

<sup>3</sup> *Ibidem*, f.118.

<sup>4</sup> *Ibidem*, f.116.

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> *Ibidem*, f.118.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, f.119-121.

perioadă de aproape patru ani. La 8 martie 1910, înainte de predarea edificatelor, ministerul numește o *comisie* care să se deplaseze "la fața locului", adică la Beiuș, pentru a verifica cum s-au cheltuit banii și ce s-a construit. În componența acesteia intrau consilierul ministerial Emanuel Madách, ca președinte al comisiei, economistul Agyházy Gyula și inginerul Zoltán Jakábffy<sup>9</sup>. Inspecția comisiei va dura până în octombrie 1910 și ea va constata că *obiectivul* include o clădire cu etaj, care găzduiește cazanele de încălzit borhotul și utilajele de distilat, un *horn* rotund, înalt, din cărămidă pentru evacuarea fumului și alte câteva *accesorii* sau anexe (consolidarea și izolarea clădirii, săparea unei fântâni arteziene cu bazin de beton, un grajd și un gard de lemn și în fine un canal de scurgere a apei din beciul fabricii), care de fapt au sporit cheltuielile, pe lângă cele 85.000 de coroane, cu alte 48.144 coroane 20 fileri, sumă ce urma a fi acoperită, dacă *augustus* împărat va aproba, așa cum se arată într-o adresă din 29 octombrie 1910 a episcopului Demetrie Radu către *capitulul* greco-catolic orădean, și în procesul verbal al ședinței din 31 octombrie 1910 a Consistoriului, tot din *averea radicală* a episcopiei.

Spre surprinderea tuturor, însă, la 28 februarie 1911 Ministerul cultelor și instrucțiunii publice hotărăște să doneze această sumă din fondurile sale<sup>10</sup>. Era, din partea guvernului, un gest de solitudine izvorât, desigur, din convingerea că acest obiectiv industrial va contribui la îmbunătățirea situației materiale a populației, oferindu-i șansa de a-și valorifica avantajos produsele, și în plus câteva locuri de muncă, ocupate de către țărani români din zonă, bucuroși să se angajeze la *gyár*. În procesul verbal întocmit de comisia amintită mai sus la 29 octombrie 1910, cu ocazia predării fabricii către proprietar, trimis ministerului abia la 28 februarie 1911, se face un bilanț al derulării, pe obiective, a lucrărilor, menționându-se și timpul de rambursare către creditori a celor 133.144 coroane 20 de fileri cheltuite (62.173 coroane 48 fileri urmau a fi rambursate în 30 de ani, iar restul de 70.970 coroane 72 fileri în 20 de ani)<sup>11</sup>.

În anii care au urmat, spirtul produs la Beiuș va fi achiziționat de către stat, pentru a acoperi nevoile frontului, aducând beneficiarului profituri uriașe. După război, fabrica se va dezvolta în continuare, extinzându-se cu o crescătorie de animale, hrănite cu rezidurile de borhot rămase de pe urma distilării. Ea va fi vândută unor particulari, căci Episcopia greco-catolică orădeană a pierdut, prin exproprierea pământurilor sale, materia primă ce se prelucra în acest important obiectiv economic.

Această expropriere, efectuată prin aplicarea reformei agrare din 1921, a însemnat, așadar, o îngustare serioasă a bazei materiale de care dispunea, în această zonă a țării, instituția ecclesială unită cu Roma. Ea își păstra, totuși, conform legii din iunie 1921, sesiile convenite pentru uzul episcopiei, protopopiatelor, parohiilor și filiilor, precum și anumite suprafețe de pădure și teren de cultură<sup>12</sup>, pe

<sup>9</sup> *Ibidem*, f.200.

<sup>10</sup> *Ibidem*, f.202, 230.

<sup>11</sup> *Ibidem*, f.229.

<sup>12</sup> Prin legislația de reformă agrară din perioada 1919-1921, majoritatea suprafețelor Domeniului Episcopiei greco-catolice de Oradea au fost expropriate. Aceasta a păstrat, totuși, o suprafață neexpropriată de 1815 iugăre )Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Domeniul Episcopesc Român Unit*, Dos. 43, f 1-2; Dos. 234, f.11; Blaga Mihoc, Mircea Paina, *Din corespondența inedită a profesorului Alexandru Borza, privind Grădina botanică din Stâna de Vale, județul Bihor*, în *Nymphaea*, VII, 1979, p.485-492).

care se aflau stațiunile balneoclimaterice *Huta* de pe valea Finișului, *Stâna de Vale* din hotarul comunei Budureasa și *Fântâna popii* din comuna Finiș, unde oamenii veneau să se recreeze sau să se trateze de diferite boli. *Fântâna popii* se situa, din vechime, pe un teren numit *Goroniștea*, de 5 iugăre 687 stânjeni, atribuit de episcopul Ignatie Darabant, încă de la trecerea la Unire, Parohiei greco-catolice din Finiș<sup>13</sup>. În mijlocul acestuia se afla un izvor cu apă sulfuroasă, cu proprietăți curative, pe lângă care s-a înfiripat, inițial, o *scăldătoare*, iar mai târziu o mică *stațiune*, unde cei din împrejurimi veneau să se îmbăieze<sup>14</sup>. Exploatarea stațiunii *Fântâna popii* se făcea prin închiriere, cu contract pe timp limitat, veniturile obținute completând pe cele ale parohiei, modice în acest ținut destul de sărac. Deteriorate serios în timpul luptelor dintre armata română și cea bolșevică ungurească, din aprilie 1919, dotările de aici necesitau, în primii ani postbelici, o reparație urgentă. De aceea, la 26 iunie 1923 preotul Aurel Iluț din Finiș, împreună cu *senatul* său parohial, încheie, cu constructorul Petru Quai din Beiuș, un contract de reparație, din care rezultă că *stațiunea Fântâna popii* constă dintr-o locuință pentru oficianul sau arendașul băilor, alcătuită din două camere, o bucătărie, o cămară și un *târnaț* sau coridor deschis de-a lungul lor, din localul propriu-zis al băilor, compus din 7 *cămări* sau cabine dotate cu căzi de lemn pentru baie, un coridor lung de 25 metri și lat de 3, care le mărginea, și în fine din clădirea ce găzduia cazanul pentru încălzirea apei, pompată printr-o conductă de la izvorul din apropiere<sup>15</sup>.

În locuința chiriașului se afla și o cârciumă, frecventată mai ales joia, de către țărani din Finiș, Ioaniș și Șuncuiuș, care se întorceau de la târgul săptămânal din Beiuș<sup>16</sup>, dar și de către cei sosiți aici duminica, anume, pentru a face baie.

La 20 iulie 1924, după ce Petru Quai reușise să repare acoperișurile clădirilor, cazanul și conductele pentru apă, preotul Aurel Iluț din Finiș, asistat de curatorul Marian Man, încheie un contract de arendare pe cinci ani a stațiunii cu Iosif Bobol și soția acestuia Vilma Orosz, care urma să intre în vigoare de la 1 august 1925. În el se stipula că cei doi vor plăti Parohiei greco-catolice din Finiș, pentru primii cinci ani, adică între 1925-1929, o sumă totală de 50.000 lei, respectiv câte 10.000 lei anual, solvabili în două rate, la 1 ale lunilor ianuarie și iulie, urmând ca, pentru perioada 1930-1934, în funcție de valoarea leului, respectiv de raportul dintre acesta și valuta din țările occidentale, să se stabilească un nou preț de arendare, adică o nouă chirie<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul Beiuș*, Dos.118, f. 98-100.

<sup>14</sup> *Bihar Vármegye és Nagyvárad*, Budapest, „Apolo irodalmi Társaság”, 1901, p. 80.

<sup>15</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 97, f.274-275.

<sup>16</sup> Târgul din Beiuș se ținea din vechime în fiecare joi din săptămână. Din 1786, după constituirea Domeniului Episcopiei greco-catolice din Oradea, veniturile obținute din ținerea acestuia reveneau Episcopiei de Oradea. După Unirea din 1918, respectiv în perioada 1919-1922, veniturile târgului de la Beiuș au fost încasate de către Primărie. În primăvara lui 1922, din fondurile acestea s-a plătit Episcopiei orădene o sumă de 36.000 lei. La 8 iunie 1922, acest privilegiu al episcopiei a fost abolit. Într-o ședință a comisiei administrative județene senatorul liberal Gavril Cosma a cerut ca suma amintită mai sus să fie restituită Primăriei, pe motiv că, încă din septembrie 1919, fondurile obținute din ținerea târgurilor la Beiuș i se cuveneau acestuia. (*Beiușul*, nr.22-23, 18 iunie 1922, p.6).

<sup>17</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale. *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.97, f.274-275.

Formularea acestei prevederi dovedea, din partea celor doi reprezentanți ai parohiei, o încercare de adaptare la regulile economiei de piață, menită să ferească instituția pe care o reprezentau de surprize neplăcute, care ar fi putut, dată fiind fluctuația valorică a monedei naționale, să-i aducă pierderi materiale.

Evoluția situației economice a României în perioada 1929-1933 va demonstra că întocmirea acestui contract a fost foarte potrivită, întrucât datornicii către biserică se puteau prevala de legile conversiunii datoriilor agricole, care prevedeau ștergerea, aproape în întregime, a oricăror datorii făcute de țărani<sup>18</sup>. De altfel, către sfârșitul perioadei de arendare, respectiv la 12 noiembrie 1934, episcopul Valeriu Traian Frențiu îi va ordona protopopului greco-catolic de Beiuș, Valeriu Hetco, să accepte plățile datoriilor către biserică în forma diminuată propusă prin legile amintite mai sus, pretinzându-i să ceară debitorilor „să achite întregul capital, mai ales că sunt și credincioși ai bisericii, pe care au datorința să o ajutoreze și nu să o păgubească”, și eventual să le reducă numai dobânzile pentru acesta.<sup>19</sup>

Revenind, însă, la contractul pomenit mai sus, trebuie să precizăm că el mai avea și alte clauze, pe care *arendașii* trebuiau să le îndeplinească întocmai, sub amenințarea că la orice abatere acesta putea fi anulat, spre paguba lor. Una dintre acestea, de exemplu, era ca cei doi arendatori sau chiriași să instaleze în stațiune, în locul căzilor de lemn „bazinuri de ciment, treptat, așa ca pe finea lui 1925, în toate odăile să fie puse (...), dar așa ca să nu fie în detrimentul zidurilor”<sup>20</sup>. Chiriașii se obligau, apoi, „să nu subînchirieze stațiunea, să întrețină și să repare inventarul băilor”, instalațiile, sobele, hornurile, pe tot timpul contractului, să nu întrețină „galițe” sau păsări de curte, pentru a evita degajarea mirosurilor neplăcute și mai ales să nu întemeieze în stațiune „casă de rendezvous” sau de „întâlniri intime”<sup>21</sup>. Pe timpul funcționării contractului, chiriașii erau obligați să asigure bunurile din stațiune la aceeași societate de asigurare la care preotul din Finiș și-a asigurat biserica. Ei se obligau, apoi, să fertilizeze, anual, terenul pe care se afla stațiunea cu câte „30 de căruțe de gunoi de grajd proaspăt, sau 15 de cel copt”, pentru fiecare iugăr, să plătească impozitele către stat, parohiei revenindu-i sarcina de a achita către acesta doar 20% din „suma obținută după *profit*”, adică din chiria pe care o încasa de la cei doi *arendași* amintiți mai sus, și în fine, să permită enoriașilor din Finiș ca, pe teritoriul stațiunii, să ridice o *cruce* sau o *troiță* cu un gard, ocupând cel mult 4 m<sup>2</sup>. Contractul urma să rămână valabil chiar dacă, eventual, s-ar fi schimbat legea chiriilor, și pentru respectarea lui chiriașii se obligau să depună, în casieria bisericii, „un zălog”, adică o garanție de 10.000 de lei, pentru care li se va da o dobândă legală. Eventualele litigii între părți se vor judeca fie la judecătoria mixtă din Beiuș ( în cazul că procesul va fi intentat de chiriași) fie la oricare altă judecătorie din țară (dacă procesul îl va declanșa proprietarul, adică Parohia greco-catolică din Finiș).

<sup>18</sup> Vezi D. Șandru. *Reforma agrară din 1921 din România*. Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, a1975, p.265; Mihoc, Blaga. *Reforma agrară din 1921. O istorie a agriculturii în județul Bihor (1918-1940)*, Editura „Convex” Oradea, 1994, p.104.

<sup>19</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.118, f.274-275.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

Chiriașii aveau dreptul să vândă, în stațiune, mâncare și băuturi spirtoase, ceea ce desigur, a făcut ca în anii ce au urmat, mai ales joia, când așa cum am spus, țărani se întorceau de la târgul din Beiuș, restaurantul să fie întotdeauna plin, și pe cale de consecință, beneficiile să sporească foarte mult.

Oricum la dispoziția locuitorilor din zonă urma să se afle, de acum, un loc de igienizare și tratament cât de cât modern, ceea ce nu era lucru puțin, mai ales că astfel de înlesniri erau foarte rare pe atunci în aceste părți ale Bihorului. În treacăt fie spus, în orașul Beiuș prima „baie populară” prevăzută cu *ospătărie* se va deschide abia din 1923 și ea va funcționa pe strada Țarinei, la numărul 26, la marginea vestică a orașului<sup>22</sup>.

Revenind la subiect, trebuie să arătăm că, la insistența episcopului Valeriu Traian Frențiu, la sfârșitul anului 1930, contractul dintre parohia Finiș și soții Iosif Bobol și Vilma Orosz va fi reziliat, băile de la *Fântâna popii* urmând a fi închiriate, pentru următorii patru ani, de către Gheorghe Kramer și Andrei Miklo<sup>23</sup>.

Se pare că exploatarea stațiunii nu le-a adus celor amintiți mai sus prea multe profituri și acest lucru e demonstrat de rămânerea în urmă cu achitarea chiriei și de faptul că, încă de la începutul derulării contractului, adică din 1931, ei au trebuit să ia cu împrumut suma de 1332 de lei, din fondurile Parohiei greco-catolice din Finiș. Așa cum rezultă din procesul verbal întocmit la ședința senatului bisericesc, ținută la 8 martie 1934, la care au participat preotul, adică același Aurel Iluț, învățătorul (Ioan Mândru), curatorul (Emilian Man) și membri acestuia (Melentie Man, Mihai Filip, Gheorghe Man - bătrânul, Petru Pălcuț-bătrânul, Ioan Flore, Melente Leuca, Moise Macavei, Mihai Man, Teodor Pălcuț și Nicolau Mihoc), Gheorghe Kramer și Andrei Miklo datorau bisericii din Finiș, pe lângă cei 1332 de lei amintiți mai sus, o restanță de chirie totală de 16.732 de lei (3850 pe anul 1931, 10.500 pe 1932 și 2382 pe anul 1933), solvabilă în rate, cu o dobândă anuală de 6%, din care, pe baza legilor de conversiune a datoriilor agricole, li se făcuse o reducere de 50%<sup>24</sup>. Pentru că cei doi nu și-au achitat nici în noile condiții datoriile, la sfârșitul anului 1934 contractul li se reziliază, recuperarea restanțelor bănești pe care le mai datorau urmând să fie efectuată printr-o hotărâre judecătorească. Noii întreprizători, ispitiți să închirieze stațiunea vor fi soții Paul și Iuliana Szatmári. Ca atare, cei doi urmau să ia în arendă băile de la *Fântâna popii* pe o perioadă de cinci ani, adică de la 1 ianuarie 1935, până la 31 decembrie 1946, contra unei chirii anuale de 10.500 de lei, din care biserica ar fi trebuit să plătească statului un impozit de 6.000 de lei<sup>25</sup>. Modicitea sumei l-a făcut pe episcopul Frențiu să *recomandă*, și în acest caz, forurilor bisericești locale, la 7 februarie 1935, rezilierea contractului cu cei amintiți și mijlocirea încheierii altuia, prin licitație publică, sau eventual să se închirieze doar restaurantul stațiunii, instalația de baie și terenul urmând a fi exploatate de către parohie în regie proprie<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Baia din Beiuș se numea „Diana” și era dotată cu încăperi cu vane. Ea funcționa de patru ori pe săptămână, alternativ, câte o zi pentru bărbați și alta pentru femei. Avea angajați *maseuri* și frizeri și dispunea de un restaurant cu băuturi și mâncăruri calde și reci. (*Beiușul*, nr.41, din 21 octombrie 1923, p.1; nr. 43-44 din 16 noiembrie același an, p.5)

<sup>23</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale. Fond *Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.118, f. 98.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, Dos. 120, f. 13-14.

Această recomandare făcută de episcopul orădean, avea să-l pună pe gânduri pe protopopul greco-catolic din Beiuș, Valeriu Hetco, și pe preotul Aurel Iluț. Ei deveniseră conștienți de faptul că întârzierea plății chiriei de către cei care arendaseră băile de la *Fântâna popii* se datora mărimii exagerate a cuantumului acesteia. Este semnificativă, în acest sens, o constatare a experimentatului protopop de Beiuș dr. Valeriu Hetco, din răspunsul dat, la 22 februarie 1935, amintitei recomandări a episcopului Valeriu Traian Frențiu, în care se spunea că *Fântâna popii* nu aduce celor care au închiriat-o „atâta venit ca să se acopere măcar chiria”, opinând ca în viitor să se fixeze „o chirie din care să se acopere impozitele și să rămână chiriașului un profit rentabil”<sup>27</sup>.

În concluzie, Valeriu Hetco consideră că pentru stațiunea *Fântâna popii*, „o chirie curată de 5.000 de lei anual, în afară de impozite, corespunde venitului net cât poate să aducă o cârciumă, care numai în sezonul de vară are puțină circulație, căci scalda nu contează nimic”<sup>28</sup>.

După mai multe băjbâieli inutile și păguboase, preotul Aurel Iluț și senatul parohiei Finiș, întrunit în două ședințe concomitente, la 18 și 22 septembrie 1935, hotărâsc să închirieze instalațiile și terenul de la *Fântâna popii*, pe o perioadă de 15 ani, Margaretei Lăpușianu, soția comisarului de poliție Victor Lăpușianu din Beiuș<sup>29</sup>. Cât beneficiu va fi realizat *doamna comisar* din exploatarea stațiunii n-am reușit să aflăm. Un inventar al dotărilor de aici, din 24 iulie 1940, demonstrează că stațiunea *Fântâna popii*, pentru care se percepea, atunci, o chirie de 25.000 de lei anual, s-a modernizat foarte puțin, și că acestora li s-a adăugat, pentru uzul vizitatorilor, (care poposeau aici mai ales duminica, la întoarcerea din excursiile efectuate la Huta sau pe Valea Finișului, în apropierea căreia, pe un „munte” greu accesibil, se afla cetatea Bélavár, sau mai bine zis ruinele acesteia, căci ea fusese dărâmată de austrieci cu ajutorul prafului de pușcă, îndată după înăbușirea răscoalei curuților) o popicărie și o terasă cu mese și scaune<sup>30</sup>. Așadar, în stațiune existau atunci, două clădiri: una, cu cele două cazane de apă, caldă și rece, și cu șapte camere de baie (din care 5 dotate cu bazine de ciment și două cu vane de fontă smălțuită), având, de-a lungul ei, un coridor închis, iar cealaltă compusă dintr-o încăpere cu o ușă și trei ferestre, în care se afla restaurantul, cu băuturi spirtoase, și o locuință pentru chiriaș, alcătuită dintr-o cameră cu „o ușă și patru ferestre”, o bucătărie cu „o ușă și două ferestre”, dotată cu o sobă cu *bleder* pentru gătit, mărginite în lungime, de un coridor deschis.

Pe terenul de lângă stațiune se aflau, pe atunci, un grup de cinci stejari seculari, o plantație de brazi, tei și trandafiri, o livadă de pruni și vișini și un loc pentru culturi agricole<sup>31</sup>.

Așadar, stațiunea *Fântâna popii* din Finiș se afla, în preajma izbucnirii celui de al doilea război mondial, într-o stare oarecum *înfloritoare*. Ea a adus pentru biserică, în toată perioada interbelică, venituri apreciabile, deși legile de conversiune a datoriilor agricole au făcut ca acestea să se împuțineze simțitor. Preotul greco-catolic din Finiș

<sup>27</sup> *Ibidem*, f.15.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, f.249

<sup>30</sup> *Ibidem*, Dos 129, f.236

<sup>31</sup> *Ibidem*.

și senatul bisericesc s-au vădit, însă, manageri destul de nepricepuți, supraevaluând, de regulă în mod nerealist, beneficiile obținute de cei care luau în arendă stațiunea *Fântâna popii*. Datorită acestui fapt, de altfel, s-a și întâmplat ca cei care o închiriau să rămână, adeseori, restanțieri cu achitarea prețului de arendare către biserică, ajungându-se, astfel, chiar până la rezilierea contractului. Mai realist la acest capitol s-a dovedit a fi protopopul de Beiuș, Valeriu Hetco, care, așa cum am văzut, a cerut episcopiei să accepte un preț de arendare moderat, de pe urma căruia să câștige ambele părți, și proprietarul și arendașul.

Puținătatea mijloacelor materiale a făcut ca această stațiune să nu se dezvolte așa cum ar fi meritat și cum ar fi pretins-o proprietățile curative ale apei de acolo. Și ceea ce e mai rău, este faptul că în regimul comunist, în loc să se dezvolte, stațiunea a involuat, ajungându-se, ca în urmă cu vreo trei decenii să fie desființată.



## STUDIA PAEDAGOGICA

### INCULTURAREA MESAJULUI EVANGHELIC. TEHNICI PSIHO-PEDAGOGICE

MIHAELA S. GOȚIA

**RÉSUMÉ.** *L'inculturation du message évangélic. Des techniques psiho-pedagogiques.* L'inculturation de la foi, par laquelle sont assumées, dans un admirable échange, est un processus profond et global qui requiert beaucoup de temps. Car il ne s'agit pas d'une adaptation superficielle qui, pour rendre plus attrayant le message chrétien, se contente de le recouvrir d'un vernis décoratif. Il s'agit au contraire de la pénétration de l'évangile au plus profond des personnes et des peuples, pour les rejoindre "...de façon vitale, en profondeur et jusque dans les racines" <sup>1</sup> de leur cultures. Dans cette œuvre d'inculturation, cependant les communautés chrétiennes devront faire œuvre de discernement: il s'agit, d'une part, d'assumer les richesses culturelles compatibles avec la foi, et, d'autre part, d'aider à guérir et à transformer les critères, les modes de pensée ou les styles de vie en désaccord avec le royaume de dieu.

Învățământul religios reprezintă totalitatea cunoștințelor selecționate după anumite criterii pentru a fi împărtășite, dar conținutul ei se adresează sufletelor, rațiunii, voinței și sentimentelor este greu de fixat o ordine de priorități în educația religioasă însă demersul complicat și de durată al formării atitudinilor și comportamentelor religioase impune în primul rând o activitate în favoarea achiziționării afective.

Dialogul catehetic este completat de lecția divină transmisă nouă prin intermediul textului biblic și pătrunde în intimitatea conștiinței umane determinând conduite profund creștine. Venirea în întâmpinarea fiecăruia prin fidelitatea față de om și față de Dumnezeu au creat o adevărată comoară de pedagogie religioasă inspirată din trăsăturile fundamentale ale pedagogiei mântuitorului. Tehnicile catehetice de predare și cele care configurează un ethos comunicativ stimulativ permite detalieri în uniți de compoziție specifice destinatarilor, iar acestea devin observabile și apreciate ca directe, personale și de o noutate continuă.

Credința creștină care îi permite unei persoane să răspundă chemării mântuitorului nostru poate fi privită sub două aspecte: ca *adeziune* sub influența harului la Dumnezeu care se revelează, pe de o parte și drept *conținut al revelației* și al mesajului evanghelic pe de altă parte. În primul caz, avem o încredințare totală și susținută de grija celui care cheamă (*fides qua*), iar în al doilea caz credința se exprimă prin angajamentul de a cunoaște tot mai bine sensul profund al chemării (*fides quae*). Aceste două aspecte: maturizarea și creșterea în credință precum și dezvoltarea ei în mod organic și coerent, sunt prin însăși natura lor, de nedespărțit. Cu toate acestea, din motive ce țin de metodă, este posibil să le luăm în considerație în mod separat.<sup>2</sup> Normele

<sup>1</sup> Paul VI PP, Exhortation apostolique, *Evangelii nuntiandi*, Cité du Vatican, 1975, p. 20

<sup>2</sup> Sacra Congregație Pentru Cler, Directoriul general Pentru Cateheză *Ad normam decreti*, Cité du Vatican, 1971, 36 a.

și criteriile pe care trebuie să le urmeze cateheza pentru a se fundamenta, a-și formula și a-și expune conținuturile, au la bază indicații care pot favoriza asimilarea și interiorizarea învățaturii creștine precum și situarea lui în cadrul acțiunilor proprii favorizând în plus unele criterii pentru bisericile particulare. Astfel încât, păstrând unitatea în credință să se țină seama cum se cuvine de diferitele situații și culturi.<sup>3</sup>

În nici un caz, nu este de la sine înțeles că persoanele care participă la cateheză au un parcurs religios continuu și consistent. Punem această problemă tocmai cu scopul de a atrage atenția asupra unei greșeli care continuă să se regăsească în practica catehetică. Desigur trebuie să evităm și orice determinism care i-ar putea face pe părinți sau pe alții responsabili pentru comportamentul și sentimentele catehizatului. Educatorul creștin trebuie să-i cucerească pentru cristos pe cei chemați indiferent de starea în care ei se găsesc în momentul chemării.

Răspunsul creștin este că educația religioasă, la fel ca și consilierea spirituală sunt legate integral una de alta și implică întotdeauna mai multe persoane. *“acolo unde sunt doi sau trei adunați în numele meu, sunt și eu în mijlocul lor.”* 2 cor. 5,10 prin urmare, în educația religioasă, acolo unde catehetul și catehizatul se unesc în numele lui Iisus cristos, ei pot să se aștepte ca însuși cristos să fie prezent ca învățător.

Lată cinci procedee de catehizare bazate pe cuvânt și centrate pe persoană, care valorifică bogăția individuală și ajută la formarea spirituală adaptabile la vârste diferite.

#### **Scrutarea lumii interioare**

Scrutarea lumii interioare a participanților la cateheză înseamnă o introspecție și apoi o împărtășire a *experiențelor de viață evocate de o fotografie sau o reproducere*. Catehizații să-și aprofundeze sentimentele și gândurile față de experiențele trăite de ei și să fie capabili să le verbalizeze.

#### **Modalități de aplicare:**

- catehetul așează în fața grupului o imagine puternică și îi invită pe participanți să o privească în tăcere.
- le adresează întrebări: întâi despre ceea ce văd în fotografie sau reproducere, apoi despre situațiile din propria lor experiență pe care imaginea le evocă.
- catehetul valorifică apoi împărtășirile membrilor grupului în etapa identificării întrebărilor existențiale pe care acestea le ridică și în căutarea răspunsurilor la ele în lumina cuvântului lui Dumnezeu.

#### **Cine sunt eu<sup>4</sup>**

Descoperirea eului ca persoană diferită de ceilalți părinți este esențială pentru orice vârstă. Autodescoperirea și autocunoașterea constituie totodată prima treaptă pentru recunoașterea altcității celor din jur: se naște premiza unei noi relaționări interpersonale. Este firesc ca aceasta să fie esențială și pentru relaționarea tot mai profundă și tot mai matură cu Dumnezeu. Mai ales, la vârsta la care nu poate fi vorba de a opera cu concepte abstracte, angajarea simțurilor și a capacităților corporale este indispensabilă în autocunoaștere și autocontrol. Este util pentru catehizați să-și dezvolte toate capacitățile senzoriale și corporale de cunoaștere și autocunoaștere și să le folosească apoi pentru a se controla, a se exprima și a se relaționa în timp, în spațiu, în grup -, cu Dumnezeu

#### **Modalități de aplicare:**

<sup>3</sup> Congregația Pentru Cler, Directoriul General Pentru Cateheză, Editura Arieepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001, p. 101-130

<sup>4</sup> L. Aereus, L'Ereil, Deprez, J., J.-Ph., Jardon, J., Yannart, D., *Animer des groupes d'enfants. Techniques catéchetiques*, Editrice De Boeck și Lumen Vitae, 1992, p. 74-80

1) *exemple de activități de cunoaștere prin simțuri:*

A) *prin văz*: - reproducerea gesturilor unor personaje biblice observate într-o imagine (gesturi de prietenie, de primire, de încurajare, de acceptare; gesturi de smerenie, de rugăciune etc.)

- indicarea unor obiecte, a unor personaje pe panouri, pe flanelograf, pe desene, pe fotografii, pe diapozitive.

B) *prin auz*:- distingerea vocilor, a zgomotelor familiare într-o înregistrare (în înregistrarea parabolei fiului risipitor sau zgomotele din diferite momente ale vieții lui Isus ca: ciripitul de păsări în grădina măslinilor, valurile tălăzuind și vântul suflând puternic sau abia adliind pe mare, behăitul oilor pregătite pentru jertfă la templu, zgomotul cadentat al pașilor sau cel șovăitor al celor ce vin să-i ceară lui Isus ajutorul...)

C) *prin miros*:- recunoașterea unor personaje biblice în funcție de miros (femeia care-și plânge păcatele prosternată la picioarele lui Isus, după parfum; leprosul după mirosul de putred; pescarii după mirosul de pește...)

- alegerea celor mai parfumate flori pentru a le așeza în colțul icoanei și lângă sf. Scriptură.

- arderea unor bucățele de rășină culeasă pentru a însoți un moment de rugăciune cu miros de tămâie sau a cinsti sf. Scriptură.

D) *prin gust*:-recunoașterea unor povestiri biblice după mâncarea și băutura gustată cu ochii legați (pâinea și vinul pentru cina de pe urmă; apa și vinul pentru nunta din cana; vinul și untdelemnul pentru samariteanul milostiv; friptura de miel pentru eliberarea din egipt; fagurele de miere și peștele fript pentru reîntâlnirea lui Isus Înviat cu apostolii etc.)

- recunoașterea elementelor proprii unor celebrări sacramentale: apa pentru botez; pâinea și vinul pentru euharistie; uleiul pentru mir, maslu și preoție etc.)

E) *prin simțul tactil*: - recunoașterea cu ochii închiși a unor materiale sau obiecte care apar în textele biblice (lutul pentru creație; mărul pentru căderea în păcat; pământul și boabele de grâu pentru pilda semănătorului; grâul și neghina pilda cu același nume; lemnul și cuiele pentru răstignire etc.)

-reconstituirea unei povestiri după pipăirea obiectelor evocate de aceasta și recunoașterea lor.

- repetarea gesturilor lui Isus de către copiii din grup/familie: binecuvântarea, punerea mâinilor, îmbrățișarea, atingerea ochilor, urechilor sau mâinii etc.

2) *exemple de activități de mobilizare generală a corpului<sup>5</sup>*

A) adoptarea unei atitudini care corespunde unei povestiri biblice sau altei povestiri și menținerea ei pe tot parcursul povestirii.

B) atingerea și numirea părților corpului atunci când acestea sunt evocate într-o povestire biblică.

C) transportarea și/sau manipularea unor obiecte pentru care se cere păstrarea echilibrului și precizia mișcărilor (purtarea unei lumânări aprinse, fără să picure ceară topită; plasarea unor elemente într-o dioramă biblică; aranjarea celor mai frumoase fructe și flori pe o tavă, în colțul icoanei, în semn de mulțumită lui Dumnezeu pentru darurile pământului etc.)

D) redarea unei stări sufletești a lui Isus sau a altor persoane din sf. Scriptură prin privire sau prin expresia feței.

E) organizarea spațiului pentru a avea un spațiu al icoanei.

F) memorarea și redarea în succesiunea corectă a unei suite de gesturi sau de atitudini de rugăciune sugerate de o povestire biblică sau de un cântec religios.

G) adaptarea deplasării în funcție de un zgomot spre imaginea care reprezintă episodul biblic în care acel zgomot este prezent (la zgomotul de valuri și vijelie, copilul se deplasează către imaginea care îi reprezintă pe Isus și pe apostoli în corabie, în timp de furtună)

H) păstrarea ritmului unui cântec religios prin ritmul pașilor, al bătăii palmelor, al loviturilor dintre câteva bucăți de lemn, al scuturării unor grăunțe într-un recipient, etc.

<sup>5</sup> Frédérick, Daniel, *Libérer la parole et la créativité. 90 outils d'animation*, Editrice Lumen Vitae, 1997, p 177-178

I) schimbarea ritmului pașilor pentru a exprima graba sau încetineala unor personaje de a îndeplini voința lui Dumnezeu, de a veni în ajutor... (personajele din parabola bunului samaritean; sf. Fecioară în vizită la elisabeta; Isus în drum spre casa mai marelui sinagogii etc.)

J) lucrul "în oglindă" împreună cu un coleg sau cu educatorul pentru a realiza apoi o mimă sau pentru a deprinde un gest al comunității la sf. Liturghie.

### **Am cinci simțuri**

Unul sau mai multe simțuri, angajate în diferite activități din viața cotidiană pot mijloci, pe rând sau concomitent, inițierea creștină fără ca educatorul<sup>6</sup> să apeleze la cuvinte și concepte. Cateheții să se deschidă și să descopere o realitate nevăzută, spirituală, o atitudine neașteptată, un obiect nou etc.

### **Modalități de aplicare:**

A) *exemple de angajare a văzului:* se observă obiecte noi în încăpere: o biblie, o icoană, o fotografie, un crucifix, o lumânare sau o candelă...

B) *exemple de angajare a auzului:* se remarcă faptul că educatorul vorbește cu cineva care nu se află încă în raza vizuală; ascultă cântece; își dă seama de efectul liniștitor al unei melodii potolite; constată blândețea din glasul educatorului, tocmai când se așteaptă să fie pedepsit pentru o faptă rea.

C) *exemple de angajare a mirosului:* miroase parfumul unui buchet așezat la icoană, înainte de a-l vedea; simte mireasma pământului proaspăt arat sau a câmpului de grâu copt în bătaia soarelui; descoperă parfumul grădinii după o ploaie bogată de vară; simte mirosul de tămâie aprinsă pentru cinstirea evangheliei, a icoanelor sau în semn de adorare a sf. Taine.

D) *exemple de angajare a simțului tactil:* se remarcă respectul și grija cu care educatorul atinge sf. Scriptură sau crucifixul, mângâierea pe creștetul unui copil care se așteaptă să fie pedepsit, căldura și forța mâinilor părinților atunci când se simte nesigur, temător sau singur.

E) *exemple de angajare a gustului:* asociază evenimentele de sărbătoare cu anumite gusturi plăcute, și mai plăcute încă prin atmosfera de prietenie care domnește. Catehetul poate împărți copiilor pâine proaspătă, atunci când mulțuiește pentru pâinea cea de toate zilele sau când le vorbește despre bucuria de a fi împreună și de a împărți între noi darurile primite.

### **Sprijin reciproc**

Aceasta este o activitate fizică prin care doi participanți așezați pe jos, spate la spate, trebuie să se ridice în picioare împreună, fără să-și folosească mâinile. Activitatea poate fi realizată în același timp de mai multe perechi. Participanții trebuie să ajungă să experimenteze disponibilitatea și atenția față de ceilalți necesare într-un demers solidar trebuie. Să ajungă să experimenteze și constrângerile necesare atingerii unui scop comun.

### **Modalități de aplicare:**

Fiecare dintre cei doi membri ai echipei va constata că trebuie să-și acorde reciproc atenția, să țină cont de forța celuilalt și să-și dozeze propria forță, să-și coordoneze eforturile de la începutul până la sfârșitul activității. Reușita este condiționată de solidaritatea desăvârșită.

### **Un zgomot, o privire, o atingere<sup>7</sup>**

aceasta este o activitate de identificare a naturii și originii unui zgomot, a posesorului unei voci după ascultarea unei înregistrări; de identificare a unui chip, a unui obiect sau a unui

<sup>6</sup> Folosim termenul educator pentru a-i cuprinde atât pe părinți; cât și pe educatoarea de la grădiniță sau pe catehet.

<sup>7</sup> L. Aerens, L'ereil, Deprez, J., J.-Ph., Jardon, J., Yannart, D., *op.cit.*, 1992, p. 74-80

material după detaliile fotografiate sau după atingere. Participanții să devină conștienți de nevoia unei atenții sporite în ascultare, privire, atingere. Să-i ascute percepția față de mediul lor de viață și activitate la școală, în parohie, în timpul unei reculegeri, acasă... Să descopere bogăția mijloacelor de comunicare non-verbală, să-și dezvolte capacitățile necesare acestei comunicări și să dorească o comunicare cât mai autentică. Să-și prețuiască simțurile ca mijloc de cunoaștere, să-și dezvolte capacitățile senzoriale. Să-și valorifice aceste performanțe în rugăciune, meditație și contemplație.

**Modalități de aplicare:**

A) catehetul le propune catehizaților să identifice dintr-o înregistrare diferite zgomote comune, dar care de obicei trec neobservate.

*Sau*

B) catehizații sunt invitați să-și recunoască după voce sau după trăsăturile feței cercetate cu ochii închiși colegii sau profesorii.

*Sau*

C) catehizaților li se cere să remarce schimbările intervenite în aspectul unei persoane în diferite momente.

*Sau*

D) participanții la cateheză, grupați pe două rânduri, îi invită pe colegii de vizavi să li se alăture fără să utilizeze alt mijloc de comunicare decât privirea.

Catehetul poate valorifica aceste activități pentru:

- a merge mai departe în observarea lumii create, în observarea realităților sociale etc. și a intra într-o relație mai profundă cu acestea
- a sublinia importanța mijloacelor de comunicare și exprimare non-verbală pentru îmbogățirea relațiilor interpersonale și a relației cu Dumnezeu, pentru angajarea "trup și suflet" în această relație, după modelul lui Isus

## **RECENZII - BOOK REVIEWS**

---

Ana Dumitran, *Religie ortodoxă Religie reformată*. Ipostaze ale identității confessionale a românilor din transilvania în secolele XVI – XVII, Cluj-Napoca, 2004, 408 p.

---

Apariția cărții Anei Dumitran, *Religie ortodoxă – Religie reformată* în editura Neremia Napocae, aduce cu sine o serie de clarificări în ce privește istoria instituției eclesiale românești din Transilvania secolelor al XVI-lea și al XVII-lea. Meritul acestei lucrări este acela de a prezenta cititorilor pasionați de istorie, dar și specialiștilor în domeniu precum și teologilor, o nouă perspectivă asupra Bisericii românești transilvănene, văzute și analizate cu rigurozitatea caracteristică unei cercetări științifice.

Cuprinsul cărții orientează lectura de la „semnul confruntării” spre „semnul interferenței”, mai exact de la identitatea confessională a Bisericii românești din Transilvania secolului al XVI-lea la identitatea confessională între puritate doctrinară și limitele impuse de realitatea istorică.

Scopul declarat al lucrării a fost acela de a reliefa în ce măsură intențiile prozelite ale autorităților principatului transilvănean și-au găsit aplicabilitatea în societatea românească, între acei locuitori care, deși băștinași ai acestor ținuturi, nu erau considerați ca „adevărați fii ai patriei”, ci identificați după identitatea confessională ca fiind „schismatici”. În acest sens, autoarea oferă o serie de argumente care conduc firul analizei la a clarifica parțial, răspunsul la întrebarea asupra identității confessionale a românilor la sfârșitul secolului al XVII-lea, după un veac și jumătate de conviețuire și confruntare cu Reforma.

Este clar că apariția în 1566 a unei Biserici românești autocefale a creat probabil în etnia majoritară din Transilvania germanii îmbunătățirii trăirii religioase, dar *pretenția de a-și făuri singură destinul doctrinal* nu poate fi luată în seamă de vreme ce Biserica românească transilvăneană nu avea o elită intelectuală care să-i conducă destinele. Totuși, analiza autoarei arată spre

câteva indicii, prin care firava Biserica românească, a încercat să iasă din starea precară în care se afla, alăturându-se principiilor calvine, neadoptându-le în esență, ci doar formal pentru a se ridica prin supunere administrativă în ochii autorităților, toate acestea pentru a obține râvnitul statut privilegiat de care românii erau lipsiți.

Revitalizarea ierarhiei ortodoxe ardelenene datorat lui Ștefan Bathory la 1571, a fost nu doar rezultatul unui joc politic, cât o acceptare a românilor în sistemul politic și religios al Transilvaniei, acceptare care a fost deturnată de la sensul confessional spre cel politic. Astfel acordarea de privilegii clerului ca ordin, care prevedeau scutiri de taxe pentru toți preoții români, și privilegiile individuale dovedesc *manifestarea unei elite sociale și intelectuale născute din și pentru a consolida progresul societății românești*. Dacă preoțimea românească a reprezentat în epocă, o stare, așa cum afirmă autoarea, este greu de spus. Am putea spune că, în ochii credincioșilor, aceștia erau considerați ca fiind investiți cu o demnitate eclezială, dar din partea națiunilor recepte, aceștia erau considerați ca fiind o etapă intermediară între privilegiați și iobagi, pentru că statutul lor nu le permitea să aibă drepturile unui secu, ungur sau sas, atâta vreme cât ei erau schismatici, și nefăcând parte din *Unio Trium Nationum*. Nici chiar diplomele de înnobilitare nu indică în amănunt dacă respectivul român ar fi fost cleric sau nu. În această situație, din lipsa de claritate a documentelor, străduința istoricului în a oferi contemporanilor un răspuns cert asupra a ceea ce s-a petrecut în trecut aproape că devine zadarnică.

Pentru a obține un plus de credibilitate, autoarea insistă și asupra fenomenului cultural, a scrierilor bisericesti puse în circulație, fenomen care indică totuși că Reforma a adus cu sine un nou sistem de valori, mult

## RECENZII

mai adaptat decât cel al ortodoxiei, anume acela de a scrie și a vorbi în limba vernaculară. Acest fapt a avut drept consecință zdruncinarea imobilismului mental al satului românesc și apariția în cadrul său a unei categorii semi-alfabetizate, care a asigurat legătura între textul scris și auditoriu. Acest progres cultural, generat de pretențiile Reformei a impus o adaptare și o renovare din interior a bisericii românești, pentru ca astfel să răspundă nevoilor de îmbunătățire a vieții spirituale reclamate de credincioși și pe de altă parte, să evite reticența acestora în fața înnoirilor și revolta lor în fața pericolului convertirii.

Apelativul de *Biserică ortodoxă* și în același timp *reformată* folosit de autoare, pune în evidență adaptabilitatea românilor noilor cerințe ale sistemului confesional și politic transilvănean prin care s-a reușit, să aducă un real progres în plan administrativ-organizatoric și pastoral, dovedindu-se un excelent stimul pentru revitalizarea valorilor ortodoxe și un izvor de inspirație pentru cei dornici să porceadă la îmbunătățirea trăirii spirituale a românilor. Ideea de unire cu calvinii și ideea de schismă, în opinia autoarei, nu au fundament căci nu era vorba de o unire *de facto*, cum a fost cea cu Biserica Romei, ci doar o supunere în plan administrativ. Dar schimbările intermediare cu Reforma protestantă nu au reușit să impună o identitate confesională precisă, astfel încât, pentru românii trăitori în secolul al XVI-lea, se poate vorbi de o oscilare de la credința răsăriteană (cu ierarh de la 1571) la grupul românilor protestanți, a cărui afiliere la confesiunea calvină se va stabiliza spre sfârșitul secolului odată cu dispariția episco-

patului românesc reformat și cu preluarea de către calvinism a unei poziții dominante în sistemul celor patru religii recepte.

Dacă a fost un excelent stimul pentru revitalizarea valorilor ortodoxe și o pregătire pentru „lupta națională” din secolul al XVIII-lea nu putem spune. A fost însă o etapă în evoluția și progresul organizatoric și spiritual al românilor ardeleni, dar cu un pronunțat caracter de incertitudine, Reforma nereușind să satisfacă în mod deplin nevoile spirituale și politice ale toleranților schismatici. Perioada s-ar putea caracteriza, după cum afirmă însăși autoarea, ca un început de maturizare, între *confruntare și interferență*, acțiuni pe care atât calvinii cât și românii le-au folosit pentru a-și satisface nevoile imediate, pe de o parte, de a câștiga în fața Contrareformei catolice etniei majoritare, forța și sprijinul necesar de a fi cu adevărat conducătorii tuturor, iar pe de altă parte, dorința supușilor de a se alinia unui sistem prin care reușeau să accedă la obținerea celor necesare pentru a ieși din starea de tolerat. Astfel, pentru românii transilvăneni Reforma protestantă a stimulat conturarea identității confesionale, căutarea lor găsindu-și punctul de sprijin pentru lansarea spre confesional și, de aici, spre politic, doar odată cu Unirea cu Biserica Catolică romană, acesta fiind în opinia noastră punctul de cotitură în istoria românilor transilvăneni. Afimăm deci, împreună cu alți istorici, că Reforma a pregătit indirect, nașterea unui națiunii prin intermediul Bisericii românești unite cu Roma.

**SILVIU IULIAN SANA**

---

Demeter A. Attila: *Revoluția Cărturarilor (Írástudók Forradalma)*, Editura Pro - Print, Miercurea Ciuc, 2004, 167 P.

---

A mai apărut o carte - se pare - despre Revoluția franceză. După propria sa mărturie din prefața cărții, tânărul filosof clujean Demeter Attila, inițial a dorit doar să înțeleagă mai bine teza lui Benjamin Constant privind

distincția dintre libertatea la antici și libertatea la moderni, teză fundamentală pentru filosofia politică. Acest scop s-a dovedit realizabil doar printr-o analiză atentă a contextului ideatic al Revoluției franceze. În debutul cărții autorul

procede la o invocare a spiritelor, iar în finalul ei glasul lui Benjanim Constant, pretextul cărții, abia dacă se deslușește mai puternic decât al altor cărturari contemporani.

Autorul nu este motivat de un interes pur istoric, și nici de unul exegetic. Nu se ocupă de Benjanim Constant doar pentru că este unul din maeștrii noștri pe planul filosofiei politice. Nu avem de-a face cu niște considerații inactuale. Ideile născute pe baricadele Revoluției franceze sunt idei vii, care structurează și azi gândirea politică. Într-un fel, Revoluția franceză este începutul absolut al gândirii politice moderne: contemporanii înșiși au perceput-o ca fiind fără antecedente. Nimic din istoria anterioară a omenirii nu a oferit bază de comparație, și astfel actorii revoluției nu au putut recurge la înțelepciunea experienței anterioare. Prin radicalismul ei, a deschis o nouă pagină – iar în primul paragraf al acestei pagini vom găsi toate temele esențiale ale gândirii politice: drepturile omului, ca drepturi naturale sau de sorginte socială, caracterul universal al acestor drepturi, tensiunea dintre aceste drepturi și stabilitatea politică, posibilitatea democrației, problema suveranității etc.

Deși nu este o prezentare istorică, scrierea de față reconstruiește cu succes atmosfera epocii. Acest efort pornește din convigerea că putem înțelege mai bine ideile, dacă prezentăm contextul în care au apărut. Capitolele cărții nu urmează o ordine cronologică, ci una tematică. Cele trei mari capitole ale cărții evocă, intenționat sau nu, cele trei valori declarate ale revoluției: libertatea (*Libertatea la antici și la moderni*), egalitatea (*Drepturile omului*), fraternitatea (*Epilog: națiunea și religia sa*).

Tema libertății este o bună ocazie pentru a clarifica termeni precum democrația directă și democrația reprezentativă, relația dintre republicanismul francez și problema democrației, nașterea sistemului reprezentativ în practica politică a Americii și tensiunea dintre concepția suveranității (monarhului, respectiv a poporului) și un sistem reprezentativ ce dislocă unitatea puterii suverane.

Capitolul despre drepturile omului prezintă caracterul problematic al concepției despre drepturile naturale ale omului, care

nu sunt conferite de societate, dar pe care societatea trebuie să le garanteze. Astfel politicul este redus la natural, respectiv drepturile cetățeanului sunt identificate cu drepturile naturale ale omului. Din concertul glasurilor contemporane se distinge remarca lui Edmund Burke: de pe platforma drep-turilor omului oricând devine legitimă răsturnarea unui regim politic, stabilitatea politică fiind astfel etern periclitată. Potrivit definiției lui Robespierre, revoluția este efortul poporului pentru cucerirea sau păstrarea libertății. Dacă păstrarea libertății înseamnă lupta împotriva adversarilor ei, revoluția va dura atâta timp, cât vor exista dușmanii ei. Iar revoluția franceză dovedește faptul că cei mai înflăcărați luptători pentru libertate au putut fi considerați la un moment dat adversarii ei, și mai toți au sfârșit sub ghilotină. Evenimentele revoluției au demonstrat că „poporul” este mai puțin impresionat de libertate, dacă nu o vede direct corelată cu pâinea ieftină. Dreptul la subzistență, o moștenire a revoluției franceze, este și azi o problemă controversată și nerezolvată.

Idealul fraternității s-a concretizat în națiunea franceză. Recursul la „popor” a fost deseori ideologic, folosit pentru a legitima diverse alegeri politice. Națiunea, în numele căreia s-au petrecut atât de multe lucruri, nu a preexistat revoluției. Națiunea – spune autorul – a trebuit pur și simplu creată. Prin prigonirea provincialismului, prin propagarea dialectului parizian cu ajutorul presei, prin sentimentul atașamentului – aproape religios – față de națiune, revoluționarii au dat viață națiunii în sensul modern la termenului. Și au creat o formațiune politică stabilă, deși uneori înspăimântătoare: statul național.

Pe fundalul cunoașterii erudite a temei, autorul clarifică aspecte mai puțin cunoscute ale acestui eveniment atât de studiat: convergența dintre gândurile lui Montesquieu și ideile revoluției, precum și inexplicabila ignorare acestui posibil precursor, nașterea greoaie a termenilor moderni de democrație și republică din găoacea sensului antic al termenilor, aversiunea lui Rousseau și a adeptilor săi față de sistemul democratic reprezentativ, caracterul problematic din punct de vedere legal a executării lui Ludovic al XIV-lea, dreptul



## RECENZII

la proprietate și utopia socială, efemerul cult al Zeiței Rațiune și reinstaurarea cultului Ființei Supreme prin atitudinea hotărâtă a lui Robespierre.

Glasurile cărturarilor care au făcut sau au suferit revoluția (Robespierre, Saint-Just, Thomas Paine, Benjamin Constant, Madame de Stael, Joseph de Maistre) se întrepătrund cu vocile precursorilor (Montesquieu, Rousseau, Locke) și ale urmașilor (fie că e vorba de Tocqueville sau Hannah Arendt). Și aproape neîncetat, în fundal se aude contrabasul mormăitor al lui Edmund Burke, acest înverșunat critic contemporan al revoluției franceze. Glasul lui împiedică orice atitudine de prosternare față de acest eveniment, pe care am putea chiar să-l numim Evenimentul istoriei moderne, subliniindu-i astfel importanța

istorică indubitabilă. Tehnica mozaicală a argumentelor și contraargumentelor folosită de autor permite o abordare nepărtinitoare, nuanțată de un zâmbet ironic-înțelegător.

Iar dacă după toate acestea posibilul cititor crede că i-am propus o carte doctă și plictisitoare, se înșeală. „Revoluția cărturarilor” este o carte doctă, dar deloc plictisitoare. Limbajul accesibil, stilul coloc-vial, inserțiunea unor mici bijuterii narative în peisajul teoretic-explicativ face recoman-dabilă această carte nu doar filosofilor. Această carte poate face deliciul oricărei persoane culte și curioase. Nu a fost scrisă doar pentru tagma filosofilor, chiar dacă autorul înșuși face parte, fără îndoială, din această specie periclitată.

**GIZELA HORVATH**

---

Lidia Gross, *Confreriile Medievale În Transilvania (Secolele XIV-XVI)*, Cluj – Napoca, 2004

---

Cartea doamnei Lidia Gross, *Confreriile medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI)* publicată sub egida editurilor „Grinta” și Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca în anul 2004 contribuie prin informațiile oferite la cunoașterea unui segment destul de important din cadrul Bisericii Catolice: confreria. Autoarea, stăpână și familiarizată cu limbajul istoric și teologic, nu ezită să afirme, în baza cercetărilor efectuate, că *confreria își are locul ei locul binemeritat în viața religioasă a urbei medievale*. Amănunțele oferite dovedesc, dincolo de cele scrise, că spațiul medieval transilvănean medieval a fost atașat puternic de spațiul apusean. Lucrarea ne oferă o realitate istorică a unor sub-instituții ale Bisericii Catolice medievale, născute din pietatea caracteristică zonelor din Europa apuseană care au pătruns și în Transilvania, prin intermediul clerului, al coloniștilor și al ordinilor cerșetore.

La analiza atentă a cuprinsului cărții, surprindem câteva elemente pe care autoarea a insistat mai mult pentru a oferi

cititorului avizat elementele-cheie care definesc, exprimă și clarifică noțiunea de „confraternitates”, „fraternitas”. Lucrarea este structurată pe 6 capitole mari: *Confreriile medievale în Europa, Societatea urbană și instituțiile religioase din Transilvania medievală, confreriile clericale, Confrerii și ordine religioase, între care confreriile „Corpus Christi”* ocupă un loc aparte, și alte tipuri de confrerii urbane ale stărilor laice.

Pentru omul contemporan, lipsit de o trăire religioasă constantă, este foarte greu să înțeleagă confreria religioasă medievală atât datorită spațiului de timp scurs, cât și a mentalității medievale, care este rodul creștinismului occidental. În cadrul creștinismului occidental Biserica, atât ca societate ierarhică cât și ca Trup mistic al Domnului Hristos, a avut în decursul timpului diferite forme de viață religioasă. Confreria, ca formă de religiozitate asociativă, a fost un cadru care a venit în sprijinul vieții spirituale a credincioșilor, adaptând mesajul evanghelic la realitatea unei epoci în care așezarea umană se afla într-un proces de

## RECENZII

transformare de la habitat la cetate și apoi al oraș. Ea s-a născut, s-a format și s-a desăvârșit în general, în orașele medievale unde viața socială cerea, pe lângă structurile comerciale și militare acest lucru. După modelul confreriilor sacerdotale și monastice apar și confreriile laice, legată de mișcare penitenților, care debutează la sfârșitul secolului al XII-lea, alimentată de idealul apostolic. Alături de parohie și mănăstire, ce reprezintă cadrul obișnuit de manifestare a vieții religioase, confreria va asigura rezolvarea problemei nevoii de înțajutorare de care societate medievală era animată, spirit de insecuritate, de teamă și de frică născut din războaie, epidemii, foamete, care pe omul medieval l-au stigmatizat. Autoarea nu uită să amintească de fundamentarea teologică a acțiunilor caritative practicate de confrerii, presupus a fi în Evanghelia după Sf. Matei (cap. 25) la care s-a adăugat o unitate nouă: *mortuus sepellitur*, înhumarea morților care, în acest fel, este situată la același nivel al carității, cu hrănirea înfomețaților, adăpostirea pelerinilor etc.

Pentru spațiul transilvănean – asupra căreia autoarea se oprește în mod explicit – mișcările confreriilor sunt prezente într-un număr semnificativ, după cum ni se indică în anexe, acestea fiind prezente mai ales în „burgurile” unde predomina populația saxonă (Sibiu, Bistrița, Cluj, Brașov). Totuși e necesar să amintim că, în completarea celor afirmate de autoare, Transilvania medievală înainte de Reformă a fost un teren fertil

pentru misionarismul catolic, care mai ales prin ordinele predicatorie, a înființat așezăminte mănăstirești în foarte multe așezări medievale. Drept pentru care presupunem că lângă o mănăstire, care în Europa apuseană se ocupa de o confrerie sau de o societate religioasă, s-au înființat și aici societăți religioase de tip confrerie, sau cel puțin au existat tentative. Apoi, nu exclu-dem faptul că societatea germană, mult mai organizată și adaptată condițiilor unei așezări bine încheiate, nu a colaborat sau nu a dorit să înființeze alte „filiale” ale confreriilor din care ei făceau parte. În ceea ce privește etnia celor care s-au înscris în confreriile transilvănene, cei proveniți din mediile germane au fost majoritari, apoi cele ungurești și foarte rar, nume cu rezonanță probabil românească, din familiile de tradiție nobilă trecute la catolicism pentru a nu-și pierde statutul social.

Efortul depus de autoare este lăudabil pentru că prin cercetarea dănei s-au clarificat unele lucruri necunoscute specialiștilor. De asemenea s-au născut noi perspective de cercetare în cadrul spiritualității medievale transilvănene, ca cele propuse de autoare în concluzia de la finalul lucrării: nuanțarea relației breaslă – confrerie, rolul confreriei medievale în promovarea artelor, în constituirea „fraternităților” din epoca Reformei și altele.

**SILVIU IULIAN SANA**